Grundriss der Geschichte der Philosophie: Th. Die Neuzeit

Friedrich Ueberweg, Max Heinze

Friedrich Ueberwegs

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie.

Dritter Theil.

Die Neuzeit.



Siebente, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

Berlin 1888.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 68—70.

Friedrich Ueberwegs
Grundriss
der
Geschichte der Philosophie
der Neuzeit
von dem Aufblühen der Alterthumsstudien
bis auf die Gegenwart.



Siebente, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage,

bearbeitet und herausgegeben
von
Dr. Max Heinze,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

Berlin 1888.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 68–70.


HARVARD
COLLEGE
LIBRARY

Vorwort.

In dieser neuen Auflage finden sich wieder sehr viele Aenderungen und Erweiterungen. Auch die Eintheilung ist zum Theil eine andere geworden: die Zahl der Paragraphen ist um zwölf vermehrt. Die hauptsächlichsten Umgestaltungen betreffen die Philosophie der Uebergangszeit und der Gegenwart, doch habe ich auch sonst vielfach eingegriffen. Die Anlage des Ganzen ist die frühere geblieben, da sich dieselbe bewährt hat. So habe ich auch die Litteratur in derselben Weise wie bisher aufgeführt, und ich bemerke nur, dass die vorzüglicheren Arbeiten durch gesperrten Druck gekennzeichnet sind, sowie dass ich auf Vorträge und Abhandlungen in populären Zeitschriften nur ausnahmsweise Rücksicht genommen habe.

Einigen philosophischen Schriftstellern bin ich für kürzere Beiträge und auch für längere Bemerkungen, die diesem Bande zu Gute kommen, zu aufrichtigstem Danke verpflichtet.

Im März 1888.

Max Heinze.

Inhalts-Verzeichniss.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

Dritte Periode.

Die Philosophie der Neuzeit.

Seite

Dritter Abschnitt.

Die neueste Philosophie oder die Kritik und Speculation seit Kant.

Vierter Abschnitt.

Die Philosophie der Gegenwart.



Dritte Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die Philosophie der Neuzeit.

---

§ 1. Die Philosophie der Neuzeit ist die Philosophie seit der Aufhebung des (die Scholastik charakterisirenden) Dienstverhältnisses gegen die Theologie, in ihrem stufenweisen Fortgange zur freien, durch die vorangegangenen Bildungsformen bereicherten und vertieften, mit der gleichzeitigen positiv-wissenschaftlichen Forschung und dem socialen Leben in Wechselwirkung stehenden Erkenntniss des Wesens und der Gesetze der Natur und des Geistes. Ihre Hauptabschnitte sind: 1. die Uebergangszeit seit der Erneuerung des Platonismus, 2. die Zeit des Empirismus, Dogmatismus und Skepticismus von Bacon und Descartes bis auf die Encyclopädisten und Hume, 3. die Zeit des kantischen Kriticismus und der aus demselben hervorgegangenen Systeme, von Kant bis zur Gegenwart, 4. die Philosophie der Gegenwart.

Ueber die Philosophie der Neuzeit handeln ausser den Verfassern der umfassenden, Theil I, § 4 (7. Aufl. S. 8 ff.) citirten Geschichtswerke (Brucker, Tiedemann, Buhle in seinem Lehrbuche der Gesch. der Philosophie, Tennemann, Ernst Reinhold, Ritter, Hegel, Lewes, von dessen Geschichte d. Philos. v. Thales bis Comte, Bd. 2, d. Gesch. d. neueren Philos. Berl. 1876 deutsch erschienen ist, u. A.) insbesondere Folgende:

Joh. Gottfr. Buhle, Gesch. d. neuer. Philosophie seit d. Epoche der Wiederherstellung d. Wissenschaften, Götting. 1800—1805, vergl. Grundr. Th. I, S. 9 f.

Im. H. Fichte, Beiträge z. Charakteristik d. neueren Philos., Sulzb. 1830; 2. Aufl. 1840.

Joh. Ed. Erdmann, Versuch e. wissenschaftl. Darstellung d. Gesch. d. neueren Philos., Riga und Leipzig 1834—53; vergl. den zweiten Band von Erdmanns Grundriss d. Gesch. d. Philos., Berl. 1866, 3. Aufl. 1878.

Barchou de Penhoën, Histoire de la philos. allemande depuis Leibniz jusqu'à nos jours, Paris 1836.

Herm. Ulrici, Gesch. u. Kritik d. Principien d. neuern Philosophie, Leipz. 1845.

J. N. P. Oischinger, speculative Entwickelung der Hauptsysteme der neuern Philos., von Descartes bis Hegel, Schaffhausen 1853—54.

Kuno Fischer, Gesch. d. neuern Philos., Mannheim u. Heidelb. 1854 ff.; 2. Aufl. 1865 ff.; 3. Aufl. 1. Bd., 1. u. 2. Th. (Descartes u. s. Schule), München 1878 u. 1880, 3. u. 4. Bd. (I. Kant u. s. Lehre), 1882; 2. Aufl. 2. Bd. (Leibniz u. s. Schule) 1867, 5. Bd. (J. G. Fichte u. seine Vorgänger), 1884; 1. Aufl. 6. Bd. (Schelling), 1872—77. Die Darstellung behandelt die Metaphysiker von Descartes an bis Schelling inclusive. Als Ergänzung zu diesem Werke dient: Franc. Bacon und seine Nachff., Entwickelungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie, 2. Aufl., Lpz. 1875.

Carl Schaarschmidt, der Entwickelungsgang der neueren Speculation, als Einleitung in die Philos. der Geschichte, krit. dargestellt, Bonn 1857.

Ed. Zeller, Gesch. d. deutsch. Philos. seit Leibniz, Münch. 1872 (im XIII. Bde. der Gesch. d. Wiss. in Deutschland), 2. Aufl. 1875.

R. Natale, storia della filosofia moderna da Cartesio a Kant. Vol. I. Roma 1872.

F. Papillon, histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature, Paris 1876.

F. Bowen, modern philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann, London 1877.

W. Windelband, die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Cultur u. d. besonderen Wissenschaften. 1. Bd., v. d. Renaissance bis Kant, Lpz. 1878, 2. Bd., die Blüthezeit d. deutsch. Philos. 1880.

G. M. Bertini, storia della filosofia moderna, parte prima dal 1596 al 1690, Vol. I., Torino 1881.

A. Stöckl, Gesch. der neueren Philos. von Baco u. Cartesius bis zur Gegenw., 2 Bde., Mainz 1883, vgl. dazu: Thdr. Weber, Stöckls Gesch. d. n. Ph., e. Beitrag zur Beurtheil. des Ultramontanismus, Gotha 1886.

R. Falckenberg, Gesch. der neuer. Philos. v. Nikolaus v. Kues bis zur Gegenw., Lpz. 1886.

R. Eucken, Beiträge zur Gesch. der neueren Philos., vornehml. der deutschen, Hdlb. 1886.

Auf besondere Richtungen in der Philosophie beziehen sich:

W. v. Reichenau, d. monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage, Cöln 1881.

G. Barzellotti, il razionalismo nella storia della filos. moderna sino al Leibniz, Roma 1881.

Von der Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon handelt Jul. Schaller, Leipz. 1841—44, J. Soury, de hylozoismo apud recentiores, Paris 1881, auch deutsch übers. in: Kosmos, Bd. X, 1881/82. Ueber die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neuern Philos. handelt Jul. Baumann, Berlin 1868—69; vergl. auch August Tabulski, über den Einfluss der Mathem. auf die gesch. Entw. d. Philos. bis auf Kant, Jenens. Inaug.-Diss., Leipzig 1868. Ueber die Realität der Aussenwelt in der Philos. v. Descartes bis Fichte H. Keferstein, Coethen 1883. Ueber die christlichen Mystiker seit dem Reformationszeitalter handelt Ludw. Noack, Königsb. 1853; über die englischen, französischen und deutschen Freidenker handelt derselbe, Bern 1853—55. Ueber die rationalistische Denkart in Europa handelt Will. Edw. Hartpole Lecky, history of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europa, 1. u. 2. Aufl., London 1865, 3. Aufl. 1866 (deutsch: Gesch. d. Aufklärung etc. von Heinr. Jolowicz, 2 Bde., Leipzig 1867—68, 2. Aufl. 1870—71). Vergl. H. Dean, the history of civilisation, New-York and London 1869. Geschichte der christl. Religionsphilos. seit der Reformation, 1. Bd. bis auf Kant, 2. Bd. v. Kant bis zur Gegenw., von G. Ch. B. Pünjer, Braunschweig 1880, 83. O. Pfleiderer, Religionsphil. auf geschichtl. Grundl., 2. Aufl., 1. Bd.: Gesch. d. Religionsphilosophie v. Spinoza bis auf d. Gegenw., Berl. 1884. Ueber die Gesch. der Beweise f. d. Dasein Gottes von Cartesius bis Kant handelt A. Krebs, Jena 1876. S. auch G. Runze, der ontolog. Gottesbew. Krit. Darstell. seiner Gesch. seit Anselm bis auf d. Gegenw., Halle 1881 (auch in d. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1880 und 1881).

Die Geschichte der Psychologie betrifft: Louis Ferri, la psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours, Paris 1883. Ueber die Geschichte der Ethik in der Neuzeit handeln insbesondere: J. Matter, hist. des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Paris 1836. H. F. W. Hinrichs, Gesch. der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reform., Leipzig 1848—52. Vict. Cousin, Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle, 5 vol., Paris 1840—41. I. H. Fichte, die philos. Lehren v. Recht, Staat u. Sitte seit d. Mitte d. 18. Jahrh., Leipz. 1850. F. Vorländer, Gesch. d. philos. Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen mit Einschluss des Macchiavell, Marburg 1855. Simon S. Laurie, notes expository and

critical on certain british theories of morals, Edinburg 1868. F. Jodl, Geschichte der Ethik in d. neuern Philos., 1. Bd., (bis zum Ende des 18. Jahrh.s), Stuttg. 1882. Auch auf die philosophische Staatslehre geht Rob. v. Mohl ein in seiner Gesch. u. Litt. d. Staatswissenschaften, in Monographien dargest., Bd. I—III, Erlang. 1855—58, ebenso J. C. Bluntschli, Gesch. des allgem. Staatsrechts u. d. Politik seit d. 16. Jahrh. bis zur Gegenw., Münch. 1864 (Gesch. d. Wiss. in Deutschland in d. neuern Zeit, Bd. I). Die Gesch. der Aesthetik in Deutschland stellt Herm. Lotze dar im VII. Bande der Gesch. d. Wiss. in Deutschland, München 1868. K. Hnr. v. Stein, d. Entstehung der neueren Aesthetik, Stuttg. 1886.

Wesentliche Beiträge zur Geschichte der Philosophie enthalten auch mehrere litteraturgeschichtliche Werke, wie die von Gervinus, Hillebrand, Julian Schmidt, Aug. Koberstein, besonders Herm. Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh.s, in drei Theilen: die englische Litt. von 1660 bis 1770, die französ. Litt. u. d. deutsche Litt. im 18. Jahrhundert, der letzte Theil in 4 Bänden, ferner Werke über die Geschichte der Pädagogik, wie von Karl v. Raumer, Karl Schmidt, Frdr. Paulsen (Gesch. des gelehrt. Unterrichts auf d. deutsch. Schulen u. Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenw.) u. A., der Staats- und Rechtslehre, der Theologie und der Naturwissenschaften. Reichhaltige litterarische Nachweise findet man besonders bei Gumposch, die philos. Litt. der Deutschen von 1400 bis 1850, Regensburg 1851, wie auch in den anderen oben, Theil I, § 4, citirten Schriften. Die bloss auf einzelne Zeitabschnitte, insbesondere auf die neueste Philosophie seit Kant bezüglichen Schriften werden unten Erwähnung finden.

Einheit, Dienstbarkeit, Freiheit sind die drei Verhältnisse, in welche nacheinander die Philosophie der christlichen Zeit zu der kirchlichen Theologie getreten ist. Das Verhältniss der Freiheit entspricht dem allgemeinen Charakter der Neuzeit, welcher in der aus den mittelalterlichen Gegensätzen wiederherzustellenden harmonischen Einheit liegt (vergl. Grdr. I, § 5 und II. § 2). Die Freiheit des Gedankens nach Form und Inhalt wurde von der Philosophie der Neuzeit stufenweise errungen, zuerst unvollkommen mittelst des blossen Wechsels der Autorität durch Anlehnung an Systeme des Alterthums ohne die Umbildung, welche die Scholastik mit dem aristotelischen vollzogen hatte, dann vollständiger mittelst eigener Erforschung der Natur und endlich auch des geistigen Lebens. Die Uebergangszeit ist die Periode des Aufstrebens zur Selbständigkeit. Die Zeit des Empirismus und Dogmatismus charakterisirt sich durch methodische Forschungen und umfassende Systeme, die auf dem Vertrauen beruhen, mittelst der Erfahrung und des Denkens selbständig zur Erkenntniss der natürlichen und geistigen Wirklichkeit gelangen zu können. Der dritte Abschnitt wird angebahnt durch den Skepticismus und begründet durch den Kriticismus, der die Erforschung der Erkenntnisskraft des Subjectes für die nothwendige Basis alles streng wissenschaftlichen Philosophirens hält und zu dem Resultate gelangt, dass das Denken die Wirklichkeit, wie sie an sich selbst sei, nicht zu erkennen vermöge, sondern auf die Erscheinungswelt beschränkt bleibe, über welche nur das moralische Bewusstsein hinausführe; dieses Resultat wird von den folgenden Systemen negirt. Doch sind diese sämmtlich dem kantischen Gedankenkreise entstammt, der auch für die Philosophie unserer Gegenwart von wachsender unmittelbarer, nicht bloss von historischer Bedeutung ist. (Vgl. A. Helfferich, d. Analogien in d. Philos., e. Gedkblatt auf Fichtes Grab, Berl. 1862. Conr. Hermann, d. pragm. Zshang in d. Gesch. d. Phil., Dresd. 1863; der Gegensatz des Classischen u. Romantischen in d. neueren Philos., Lpz. 1877. Kuno v. Reichlin-Meldegg, d. Parallelism. d. alt. u. neu. Phil., Leipz. u. Heidelb. 1865.)

Erster Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Zeit des Uebergangs zu selbständiger Forschung.

§ 2. Den ersten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit charakterisirt der Uebergang von der mittelalterlichen Gebundenheit an die Autorität der Kirche und des Aristoteles erst zu selbständiger Wahl der Autoritäten, dann zu Anfängen eigener, autoritätsfreier Forschung, jedoch noch ohne völlige Befreiung der neuen philosophischen Versuche von der Herrschaft des mittelalterlichen Geistes und ohne streng methodische Ausbildung selbständiger Systeme.

Ueber die geistige Bewegung in der Uebergangszeit handeln Mor. Carriere, d. Weltanschauung d. Reformationszeit, Stuttg. u. Tüb. 1847, 2. Aufl. Lpz. 1887; Jules Joly, histoire du mouvement intellectuel au 16e siècle et pendant la première partie du 17e, Paris 1860. Albert Desjardins, les moralistes français du XVIe siècle, Paris 1870. Ch. Waddington, les antécédents de la philos. de la renaissance, Par. 1873. Vgl. die zu §§ 3—6 citirten Schriften.

§ 3. Unter den Ereignissen, welche den Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit herbeigeführt haben, ist das früheste das Aufblühen der classischen Studien, negativ veranlasst durch die Einseitigkeit und immer grössere Dürre der Scholastik, positiv durch die Reste antiker Kunst und Litteratur in Italien, die mehr und mehr bei wachsendem Wohlstande einen empfänglichen Sinn fanden (Dante, Petrarca, Boccaccio), und durch die engere Berührung des Abendlandes, besonders Italiens, mit Griechenland, zumeist seit der Flucht vieler gelehrten Griechen nach Italien zur Zeit der von den Türken drohenden Gefahr und der Einnahme Constantinopels. Es entstand so der Humanismus, welcher die erstrebte rein menschliche Bildung aus den Werken der classischen Schriftsteller des Alterthums gewinnen zu können glaubte. Die Erfindung der Buchdruckerkunst erleichterte die Verbreitung litterarischer Bildung. Die Bekämpfung des scholastischen Aristotelismus durch die wieder bekannt gewordene und mit enthusiastischem Interesse aufgenommene platonische und neuplatonische Doctrin war auf dem Gebiete der Philosophie das erste wesentliche Resultat der erneuten Beziehung zu Griechenland. Gemistos Plethon, der leidenschaftliche Bestreiter der aristotelischen Lehre und begeisterte Platoniker, der gemässigtere Platoniker Bessarion und der verdienstvolle Uebersetzer des Platon und des Plotin Marsilius Ficinus sind die bedeutendsten unter den Erneuerern des Platonismus. Ihren Mittelpunkt fand diese Richtung in der platonischen Akademie zu Florenz unter dem besonderen Schutze und

eigener Betheiligung der Mediceer. — Die Autorität des Aristoteles bekämpfte auch Laurentius Valla, der in der Ethik den Epikureismus vertrat, während Faber Stapulensis in Paris und Agricola den Aristoteles aus den Quellen zu verstehen suchten und sich zu ihm bekannten.

Die aristotelische Doctrin wurde überhaupt durch Rückgang auf den Urtext und durch Bevorzugung griechischer Commentatoren vor arabischen in grösserer Reinheit, als durch die Scholastiker, von classisch gebildeten Aristotelikern vorgetragen. Um Uebersetzungen der Schriften des Aristoteles bemühte sich besonders der Wissenschaften und Künste fördernde Papst Nicolaus V. Namentlich in Oberitalien, wo seit dem vierzehnten Jahrhundert die Deutung des Aristoteles im Sinne des Averroës (Ibn Roschd) üblich war, wurde das Ansehen dieses Commentators von einem Theile der Aristoteliker zu Gunsten griechischer Interpreten, vorzüglich des Alexander von Aphrodisias, bekämpft. Jener behauptete sich jedoch, freilich in beschränkterem Maasse, besonders zu Padua bis gegen die Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts. Die averroistische Doctrin, dass nur die Eine dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsame Vernunft unsterblich sei, kam mit der alexandristischen, welche nur den weltordnenden göttlichen Geist als die active unsterbliche Vernunft anerkannte, in der Aufhebung der individuellen Unsterblichkeit überein; doch wussten die meisten Vertreter des Averroismus, besonders in der späteren Zeit, denselben der Orthodoxie in dem Maasse anzunähern, dass sie nicht mit der Kirche in Widerstreit geriethen. Die Alexandristen, unter denen Pomponatius der bedeutendste ist, neigten sich zum Deismus und Naturalismus hin, unterschieden aber von der philosophischen Wahrheit die theologische Wahrheit, welche von der Kirche gelehrt werde, der sie sich zu unterwerfen erklärten; die Kirche jedoch lehnte die Lehre von der zweifachen Wahrheit ab.

Ausser der platonischen und aristotelischen Doctrin wurden auch namentlich später andere Philosophien des Alterthums erneut. Auf die selbständigere Naturforschung des Telesius und Anderer hat die ältere griechische Naturphilosophie einen beträchtlichen Einfluss geübt. Den Stoicismus haben Lipsius u. A., den Epikureismus Gassendi, den Skepticismus Montaigne, Charron, Sanchez, Le Vayer und Andere erneut und fortgebildet.

Eine quellenmässige Darstellung der Erneuerung der classischen Litteratur in Italien enthalten die betreffenden Abschnitte des Werkes von Girol. Tiraboschi, Storia della letterat. italiana, 13 Bde., Modena 1772—82; Ausg. in 16 Bdn., Mailand 1822—26; besonders in Tom. VI, 1 und VII, 2 (Vol. VII. und XI. der Mailänder Ausgabe). Ferner handeln darüber A. Hm. Lw. Heeren, Gesch. d. Stud. d. class. Litt. seit d. Wiederaufleben d. Wissenschaften, 2 Bde., Gött. 1797—1802 (vergl. dessen Gesch. d. class. Litt. im Mttlalt.). Ernst Aug. Erhard, Gesch. d. Wiederaufblühens wiss. Bildung,

vornehml. in Dtschld., Magdeb. 1828—32. Karl Hagen, Deutschlands litt. und relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlang. 1841—44, neu herausg. von Herm. Hagen, 3 Bde., Frankf. a. M. 1868. Ern. Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1852, S. 255 ff. Guill. Favre, Mélanges d'hist. litt., Genève 1856. G. Voigt, die Wiederbeleb. d. class. Alterth. od. das erste Jahrhundert des Humanismus, Berl. 1859, 2. umgearb. Aufl., 1. Bd., Berl. 1880, 2. Bd. 1881. Jac. Burckhardt, d. Cultur d. Renaiss. in Italien (bes. Abschn. III.: die Wiedererweckg. d. Alterth.), Basel 1860, 4. Aufl., besorgt v. L. Geiger, Lpz. 1886. Joh. Friedr. Schröder, d. Wiederaufblühen d. class. Studien in Dtschld. im 15. und zu Anf. d. 16. Jahrh.s, Halle 1864. Fritz Schultze, Gesch. d. Phil. d. Renaiss., Bd. I. Geo. Gem. Plethon u. s. reformat. Bestrebgn., Jena 1874. L. Geiger, Renaissance u. Humanism. in Ital. u. Deutschl., Berl. 1882. S. auch H. v. Stein, sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Bd. 3: Verhältniss des Platonismus zur Philos. der christl. Zeiten, Göttingen 1875.

Ueber die Lehre von der zweifachen Wahrheit handelt Max Maywald, Berlin 1871.

Ueber Dantes Weltanschauung handeln Ozanam, Wegele, auch Hugo Delff, Dante Aligh., Leipz. 1869 (der Beziehungen Dantes zum Platonismus und zur Mystik nachzuweisen sucht), J. A. Scartazzini, Dante Al., s. Zeit, s. Leben u. s. Werke, Berlin 1869, C. Vasallo, Dante A. filosofo e padre della letteratura ital., Asti 1872 u. A. (s. Grundr. II, § 33, 7. Aufl., S. 237 f.).

Ueber Petrarca vgl. J. Bonifas, de Petrarcha philosopho, Par. 1863; Maggiolo de la philos. morale de Pétrarque, Nancy 1864. Im Allgem. s. über ihn: Gust. Koerting, P.s Leben u. Werke, Lpz. 1878.

Ueber Boccaccio s. Gust. Koerting, B.s Leben u. Werke, Lpz. 1880.

Ueber die florentinische Akademie handelt R. Sieveking, Gött. 1812. Ueber Plethon handeln: Leo Allatius, de Georgiis diatriba, in: Script. Byzant., Par. 1651, XIV, p. 383—392, wiederabg. in Fabric. Bibl. Gr. X, Hamburgi 1721 (de Georgiis S. 549—817), S. 739—758, ed. nov., curante Gottl. Christ. Harless, XII, Hamburg 1809 (de Georgiis S. 1—136), S. 85—102. Boivin, querelle des philosophes du XVe siècle, in: Mémoir. de litt. tirés des Régistres de l'Acad. R. des Inscript. et bell. lett., tome II, 715 ff., deutsch in Hissmanns Magazin, Bd. I, Göttingen u. Lemgo 1778, S. 215 bis 242. W. Gass, Gennadius und Pletho, Aristotelism. und Platonism. in d. griech. Kirche, nebst e. Abh. üb. d. Bestreitung d. Islam im Mittelalt.; 2. Abth.: Gennadii et Plethonis scripta quaedam edita et inedita, Breslau 1844. Ferner: *Πλήθωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα*, Pléthon, traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, par C. Alexandre, traduction par A. Pellissier, Paris 1858, und A. Elissen, Analekten d. mittel- und neugriech. Litt. IV, 2: Plethons Denkschriften über den Peloponnes, Leipz. 1860. Fritz Schultze, Geo. Gemistos Plethon, s. o.

Bessarionis Opera omnia, ed. Migne (Patrol. graec. T. CLXI), Par. 1866 (enthält nicht alle gedruckten Schriften des B.). Ueber ihn handeln: Al. Bandinius, de vita et rebus gestis Bessarionis commentarius, Rom 1777, Hacke, Harlem 1840, O. Raggi, Rom 1844, Wolfg. v. Goethe, Stud. u. Forschungn. üb. d. Leb. u. d. Zeit des Cardinals B., 1. Heft, als Mscpt. gedr., Jena 1874, H. Vast, Le cardinal Bessarion, étude sur la chrétienté et la renaissance vers le milieu du XVe siècle, Paris 1878, Sadov, Bessarion de N., son rôle au concile de Ferrara-Florence, ses oeuvres théologiques et sa place dans l'histoire de l'humanisme, St. Petersburg 1883. Vergl. auch Boissonade, Anecd. gr. V. p. 454 ff. Des Marsilius Ficinus Uebersetzung des Platon ist Flor. 1483—84, des Plotin 1492 zuerst erschienen, seine Schrift: Theologia Platonica Flor. 1482, seine sämmtlichen Schriften mit Ausnahme der Uebersetzung des Platon und des Plotin Basil. 1576. Vgl. über ihn: Leop. Galeotti, saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino, in Archivio storico Italiano, nuova serie 1859, L. Ferri, di Mars. Ficino, in: La filos. delle sc. Italiane, 1883, Vol. 28; ders. Platonismo di Ficino, ebend. 1884, Vol. 29. Die Schriften des Johann Pico von Mirandola sind zu Bononia 1496, die des Johann und seines Neffen Johann Franz zusammen zu Basel 1572 bis 1573 und 1601 erschienen. Vergl. Georg Dreydorff, das System des Johann Pico von Mirandola und Concordia, Marburg 1858. Calori Cesis, Giov. P. della Mirandola detto la fenice degli ingegni, 2. ed., Bologna 1872. Vincenzo di Giovanni, Pico della Mirandola, filosofo platonico, Firenze 1882.

Ueber Reuchlin handeln Meyerhoff, Berlin 1830, L. Geiger, Leipz. 1871. Ueber Hutten handelt D. F. Strauss, Leipz. 1858—60. Die beste Ausg. s. Schriften hat Böcking besorgt, Leipz. 1858—59, nebst Index bibliogr. Huttenianus, Leipz. 1858. Die Schrift des Agrippa von Nettesheim de occulta philos. ist Colon. 1510, 1531—33,

und die Schrift de incertitudine et vanitate scientiarium Col. 1527 und 1534, Par. 1529, Antw. 1530 erschienen, seine Werke sind zu Lyon 1550, auch 1600 und deutsch zu Stuttgart 1856 gedruckt worden. Eine Lebensbeschreibung des Agrippa ist enthalten im ersten Theile von F. J. v. Bianco, die alte Universität Köln, Köln 1858. Chr. Sigwart, C. A. v. Nettesheim, in: Kl. Schrift. I., S. 1—24.

Des Laurentius Valla Werke sind Bas. 1540—43, einzelne Schriften schon früher gedruckt worden. Vergl. über ihn Joh. Vahlen, Lorenzo Valla, ein Vortrag (gehalten 1864), 2. Abdr., Berlin 1870. A. Paoli, Lor. V., ovvera la filosofia della politica nel rinascimento. Parte I, Roma 1872. D. G. Monrad, L. V. u. das Concil zu Florenz, aus dem Dänisch. von A. Michelsen, Gotha 1882. Ueber Valla's dialecticae disputationes referirt Prantl, Gesch. d. Log. IV, Lpz. 1870, S. 161—67. Ueber Angelus Politianus handeln Jacob Mähly, Angelus Politianus, ein Culturbild aus der Renaissance, Leipz. 1864.

Die Werke des Agricola sind cura Alardi, Col. 1539, 2 Bde., erschienen. Ausser seinen Erklärungen zu Boethius, de consolat. phil. ist besonders zu erwähnen die Schrift de inventione dialectica, 1480, wieder gedruckt Lovan. 1515, Argent. 1522, Colon. 1527, Par. 1538, Colon. 1570, im Auszug Colon. 1532. Ueber ihn: Joannes Saxo (Phil. Melanchthon), oratio de vita R. A., 1539. J. P. Tressling, vita et merita R. Agricolae, 1830.

Gesammtausgabe der Schriften des Erasmus, veranstaltet von Beatus Rhenanus, erschien in 9 Foliobänden, Basel 1540—41, vermehrt ist die Ausgabe, welche Clericus besorgte, Leiden 1703—1706, 10 Foliobände. Ueber Erasmus handeln F. O. Stichardt, Leipz. 1870, Phil. Woker, Diss., Paderb. 1872, am ausführlichsten H. Durand de Laur (Erasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne, 2 vols.), Par. 1872 und R. B. Drummond (E., his life and character as shown in his correspondence and works), Lond. 1873.

Pomponatii de immort. animae, Bonon. 1516, Ven. 1524, Basil. 1634, ed. Chr. G. Bardili, Tub. 1791; Apologia (gegen die Angriffe Contarinis), Bonon. 1517; Defensorium (contra Niphum), Bonon. 1519; de fato, libero arbitrio, praedest., provid. Dei libri quinque, Bonon. 1520, Basil. 1525, 1556, 1567; de naturalium effectuum admirandorum causis s. de incantationibus liber, verfasst 1520, Basil. 1556, 1567; de nutritione et augmentatione, Bonon. 1521. Ueber ihn handeln Francesco Fiorentino, Pietro Pomponazzi, Florenz 1868, G. Spieker, Inaug.-Diss., München 1868, Ludw. Muggenthaler, Inaug.-Diss., München 1868, B. Podestà, Bologna 1868, L. Ferri, Firenze 1872 (estratto dall' Archiv. stor. Italiano), la psicologia di P. Pomponazzi (commento al de anima di Aristotele), Roma 1877, Ad. Franck in seinen Moralistes et Philosophes, Par. 1872, S. 85—136. Ueber Cesare Cremonini handelt Mabilleau, étude historique sur la phil. de la renaiss. en Italie, Paris 1881.

Gassendi, Exercitationum paradoxicarum adv. Aristoteleos, l. I. Gratianopol. 1624, l. II. Hag. Com. 1659; de vita, moribus et doctr. Epicuri, Lugd. Bat. 1647, Hag. Com. 1656; animadversiones in Diog. L. de vita et philos. Epic., Lugd. Bat. 1649; syntagma philos. Epicuri, Hag. Com. 1655, 1659; Petri Gassendi opera, Lugd. 1658 und Flor. 1727. Einen Abriss seiner philosophisch. Ansichten giebt sein Freund Franç. Bernier, abrégé de la phil. d. G., 8 vol., Lyon 1678 u. 1684. Vgl. über ihn Ph. Damiron in seiner histoire de la philos. au XVIIe siècle, Paris 1840, u. Lange, Gesch. des Materialismus, Bd. 1. Ueber Sennert s. unt. S. 38. Magnenus, Democritus reviviscens sive de atomis, mit einem Anhange: de vita et philosophia Democriti, Pavia 1646, Leyden 1648, Haag 1658, Lond. 1688. Maignanus, cursus philosophicus, Tolosae 1652, u. Lugd. 1673.

Montaigne, Essais, Bordeaux 1580, und seitdem bis auf die Gegenwart sehr häufig; neuerdings avec les notes de tous les commentateurs choisies et complétées par M. J. V. Le Clerc, et une nouvelle étude sur M. par Prévost-Paradol, Paris 1865; ferner M. Montaigne, Essais, texte original de 1580, avec les variantes des éditions de 1582 et 1587, publ. par R. Dezeimeris et H. Barckhausen, Bordeaux 1870; accompagnés d'une notice sur sa vie et ses ouvrages, d'une étude bibliographique etc. par E. Courbet et Ch. Royer, Par. 1872; réimprimés sur l'édit. orig. de 1588 par H. Motheau et D. Jouaust, Par. 1873. Ueber ihn handeln u. A.: Eugène Bimbenet, les Essais de M. dans leurs rapports avec la législation moderne, Orléans 1864. A. Leveau, Etude sur les essais de Montaigne, Paris 1870. H. Thimme, der Skepticismus Montaignes. I. D., Jena 1876. Arend Henning, der Scepticism. M.s u. seine geschichtl. Stellung, I. D., Jena 1879.

Charron, de la sagesse, Bordeaux 1601 u. ö., herausg. von Renouard, Dijon 1801 (das skeptische Hauptwerk Charrons; die frühere Schrift: trois vérités contre tous athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques, Paris 1594, ist dog-

matischer gehalten). — Sanctius, tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur, Lugd. 1581 u. ö.; tractatus philosophici, Rotterdam 1649. Ueber ihn handelt Ludwig Gerkrath, Wien 1860. — Le Vayer, cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero, Mons 1673 u. ö.; Oeuvres (ohne jene Dialoge), Par. 1654—56 u. ö. — Simon Foucher, histoire des Académiciens, Paris 1690; de philos. Academica, Paris 1692. Ueber ihn handelt F. Rabbe, l'abbé Simon Foucher, chanoine de la Sainte Chapelle de Dijon, Dijon 1867.

Ueber die Geschichte des Skepticismus der neueren Zeit handelt: H. Was, geschiedenis van het Scepticisme der zeventiende eeuw in de vornamste Europeesche Staaten. 1. afl. Geschiedenis van het Scepticisme in England, Utrecht 1870.

In dem Maasse, wie durch Gewerbefleiss und Handel der Wohlstand zunahm, Städte entstanden und ein freier Bürgerstand aufkam, der Staat sich consolidirte und an den Höfen, bei dem Adel und unter den Bürgern neben den Kriegen und Fehden auch für die Ausschmückung des Lebens durch die Künste des Friedens Musse blieb, erwuchs eine weltliche Bildung neben der geistlichen. Dichter priesen Kraft und Schönheit; der Mannesmuth, der sich in hartem Kampfe bewährt, die Zartheit des Gefühls in der Minne Wonne und Leid, die Innigkeit der Liebe, die Gluth des Hasses, der Adel der Treue, die Schmach des Verraths, jedes natürliche und sittliche Gefühl, das sich in der Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen entwickelt, fand in weltlicher Dichtung einen tief das Gemüth ergreifenden Ausdruck. Diese humane Bildung erschloss auch den Sinn für antike Dichtung und Weltanschauung. Am frühesten erwachte in Italien wiederum die niemals ganz erloschene Liebe zu der alten Kunst und Litteratur. An die politischen Parteikämpfe knüpfte sich Verständniss und Interesse für die altrömische Geschichte; das sociale Leben des emporblühenden Bürgerstandes und der zu Reichthum und Macht gelangten edlen Geschlechter gab Musse und Sinn für eine Wiederbelebung der erhaltenen Reste antiker Cultur. Die Beschäftigung mit der römischen Litteratur rief das Bedürfniss nach Kenntniss der griechischen hervor, die in Griechenland selbst sich noch grossentheils erhalten hatte. Man begann dieselbe dort aufzusuchen schon lange, bevor das Herannahen der Türken und die Einnahme Constantinopels (1453) gelehrte Griechen zur Auswanderung nach Italien bestimmte. Man würde, sagt Heeren (Gesch. des Studiums der class. Litt. seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, Bd. I, S. 283), die griechischen Musen nach Italien geholt haben, wenn sie sich nicht dahin geflüchtet hätten.

Dante Alighieri (1265—1321), dessen kühner Dichtung vom Weltgericht die scholastische Verflechtung der christlichen Theologie mit der aristotelischen Weltansicht zur theoretischen Grundlage dient, hat seinen Sinn für poetische Form besonders an Virgil gebildet. Francesco Petrarca (20. Juli 1304 bis 18. Juli 1374), der Sänger der Liebe, hegte die mächtigste Begeisterung für die alte Litteratur; er war mit der römischen innig vertraut und hat sich durch eigene Sammlung von Manuscripten und durch den Eifer zur Aufsuchung und zum Studium der Werke der Alten, womit er Andere zu erfüllen wusste, ein unschätzbares Verdienst um die Erhaltung und Verbreitung derselben erworben. Petrarca liebte den Aristoteles nicht und sprach sich ziemlich rücksichtslos über ihn aus, den Platon verehrte er dagegen. Doch kannte er Beide nur wenig. Obgleich er eine Reihe der platonischen Dialoge im Urtext besass, konnte er sie doch nicht lesen. Er hasste den ungläubigen Averroismus. Ein populäres und paränetisches Philosophiren in der Weise des Cicero und des Seneca zog er der aristotelischen Schulphilosophie vor. In seinen Schriften wie im Leben wollte er ein Stoiker sein. Von seinen philosophischen Tractaten ist der bedeutendste de contemptu mundi colloqu. III, und secretum suum (auch de secreto conflictu curarum suarum genannt), eine Art Confessionen, in denen er strebt, durch rückhaltlose Offenheit den Frieden der Seele

zu finden. Sodann sind zu erwähnen: de remediis utriusque fortunae ll. II, de vita solitaria ll. II, de vera sapientia ll. II. Unbedeutender ist sein Fürstenspiegel: de republica administranda et de virtutibus et de officiis imperatoris. In der griechischen Sprache hat ihn Bernhard Barlaam (gest. 1348) unterrichtet, den wohl weniger die Liebe zu der Sprache und den Werken des Homer, Platon und Euklid als ehrgeiziges Streben aus Calabrien, in dessen Klöstern die griechische Sprache niemals unbekannt geworden war, nach Griechenland geführt hatte, von wo aus er als Gesandter des Kaisers Andronikus des Jüngeren an den Papst Benedict XII nach Avignon kam. Der Unterricht, den er hier im Jahre 1339 dem Petrarca ertheilte, blieb zwar wegen der Kürze der Zeit unzureichend, ist aber dennoch durch die Anregung, die Petrarca empfing und verbreitete, höchst einflussreich geworden. Von Hnr. Canisius in Lectionum antiqu. T. VI, 1604 ist herausgegeben: Ethica secundum Stoicos composita per D. Barlaamum, auch in der Biblioth. scr. eccl T. XXVI, Leiden 1675, wieder abgedruckt.

Mit Petrarca war Giovanni Boccaccio (Johann von Certaldo, 1313—1375) befreundet, der von Barlaams Schüler Leontius Pilatus, dem Uebersetzer des Homer, in den Jahren 1360—63 das Griechische etwas gründlicher als Petrarca erlernte. Freilich, einen griechischen Schriftsteller zu verstehen, war auch Boccaccio nicht im Stande. Bei ihm verband sich bereits mit dem Interesse am Alterthum die Gleichsetzung des Christenthums als einer nur relativ wahren Religion mit anderen Religionen; sein (sittlich höchst frivoles) Decamerone enthält (1. Nov. 3) die (später von Lessing im Nathan erneute und modificirte) Geschichte von den drei Ringen, deren Grundgedanke bereits in der Philosophie des Averroës liegt. Auf Boccaccios Empfehlung wurde Leontius von den Florentinern an ihrer Universität als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache mit einem festen Gehalt angestellt. Seine Leistungen entsprachen zwar nicht ganz den Erwartungen, aber das Beispiel war gegeben und fand auch an anderen Universitäten Nacheiferung.

Mit grossem Erfolg lehrte Johannes Malpighi aus Ravenna, ein Zögling des Petrarca, die lateinische Litteratur zu Padua und seit 1397 zu Florenz. Sammlung von Handschriften ward mehr und mehr den Reichen und Mächtigen zur Ehrensache, und die Liebe zu Alterthumsstudien entzündete sich in immer weiteren Kreisen an der Lectüre der classischen Werke. Manuel Chrysoloras aus Constantinopel, gest. 1415 zu Kostnitz, ein Schüler Plethons, war der erste geborene Grieche, der als öffentlicher Lehrer der griechischen Sprache und Litteratur in Italien (zu Venedig, dann zu Florenz, Pavia, Rom) auftrat. Er lieferte eine wortgetreue Uebersetzung von Platons Republik. Durch ihn haben sein Neffe, der zu Constantinopel und auch in Italien lehrende Joh. Chrysoloras, Leonardus Aretinus, Franciscus Barbarus, Guarinus von Verona u. A., durch Johannes Chrysoloras Franz Philelphus (1398—1481), der Vater des (zu Constantinopel 1426 geborenen, zu Mantua 1480 gestorbenen) Marius Philelphus (über den Guillaume Favre a. a. O. S. 7 ff. ausführlich handelt) u. A. ihre Bildung erhalten. Leonardus Aretinus (L. Bruni aus Arezzo, gest. 1444 als Staatskanzler zu Florenz), der bedeutendste Schüler des Manuel Chrysoloras, hat in den Jahren 1397 und 98 zu Florenz, Rom und Venedig zuerst ein dauerndes Interesse für das Studium der griechischen Sprache begründet. Er hat platonische Schriften, den Phaedon, Gorgias, Kriton, die Apologie, die Briefe, den Phaedrus, sodann aristotelische Schriften, insbesondere die nikomachische Ethik und die Politik (die letztere nach einem Codex, den Palla Strozzi aus Constantinopel erhalten hatte; vielleicht benutzte Bruni zugleich die Handschrift, die der ihm befreundete Francesco Filelfo aus Constantinopel 1429 mitgebracht hatte) ins Lateinische übersetzt, wodurch Moerbeckes durch Thomas von Aquino veranlasste wörtliche, geschmack-

und verständnisslose Uebersetzung verdrängt ward. Die Politik des Aristoteles ist ihm ein opus magnificum ac plane regium. Seine Uebersetzungen der aristotelischen Schriften in klarer und edler Sprache, aber frei gehalten, fanden ausserordentlichen Beifall und standen lange Zeit in höchstem Ansehen, da man in ihnen den wahren Aristoteles endlich erhalten zu haben glaubte. In seiner Schrift de disputationum usu (hrsg. von Feuerlin, Nürnberg 1735) bekämpft er die scholastische Barbarei und empfiehlt neben Aristoteles (dessen Text er für sehr corrumpirt hält) besonders Varro und Cicero. Ein Isagogicon moralis philosophiae, worin er der epikureischen Ethik die stoische gegenüberstellt, die letztere aber, die er mit der christlichen ausgleichen will, bevorzugt, ist nicht gedruckt. Mit ihm war gleichgesinnt Aeneas Sylvius Piccolomini (Papst Pius II., gest. 1464; über ihn handelt Georg Voigt, 3 Bde., Berlin 1856—63). Zu Mailand und anderen Orten lehrte Constantinus Lascaris aus Constantinopel die griechische Sprache. Sein Sohn Johannes Lascaris (1446—1535) hat als Gesandter des Lorenzo von Medici (geb. 1448, gest. 1492) an Bajesid II. den Ankauf vieler Manuscripte für die mediceische Bibliothek vermittelt. An der aldinischen Ausgabe griechischer Classiker hat sich besonders sein Schüler Marcus Musurus eifrig betheiligt.

Am Hofe des Cosmus von Medici (geb. 1389, gest. 1464) lebte eine Zeitlang (seit 1438) Georgios Gemistos Plethon aus Constantinopel (geb. um 1355, gest. im Peloponnes 1450), der einflussreichste Erneuerer des Studiums der platonischen und neuplatonischen Philosophie im Occidente. Er änderte seinen Beinamen *Γεμιστός* (der Vollgewichtige, den er wahrscheinlich wegen seiner Gelehrsamkeit auf den verschiedensten Gebieten erhalten hatte) in den gleichbedeutenden, attischeren und an *Πλάτων* anklingenden Namen *Πλήθων* um. Obwohl er zu der Isagoge des Porphyrius und den Kategorien und der Analytik des Aristoteles Erläuterungen schrieb, so verwarf er doch mit grösster Entschiedenheit die aristotelische Lehre, dass die Individuen die ersten Substanzen seien, das Allgemeine aber ein Secundäres, fand die Einwürfe gegen die platonische Ideenlehre unzutreffend und bekämpfte die aristotelische Theologie, Psychologie und Moral. Er setzte in seinem Compendium der Dogmen des Zoroaster und des Platon, welches vielleicht ein integrirender Theil seines umfassenden Werkes: *νόμων συγγραφή* war (das in Folge der Verdammung durch den Patriarchen Gennadius nur bruchstückweise auf uns gekommen ist), auch in seiner um 1440 zu Florenz verfassten Abhandlung über den Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Philosophie (*περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, gedruckt Par. 1541, lat. Bas. 1574) und in anderen Schriften der aristotelischen Hinneigung zum Naturalismus die theosophische Richtung des Platonismus lobpreisend entgegen, ohne freilich Platons Lehre von der neuplatonischen zu unterscheiden und ohne die Abweichung einzelner platonischer Philosopheme von den entsprechenden christlichen Dogmen (insbesondere der platonischen Lehren über die Präexistenz der menschlichen Seelen vor dem irdischen Leben, über die Weltseele und die Gestirnseelen, mancher ethisch-politischen Lehren, auch der neuplatonischen Annahme der Ewigkeit der Welt) sonderlich in Anschlag zu bringen. Das Christenthum war für ihn nicht der Maassstab für die Wahrheit des Platonismus, sondern musste sich diesem eher unterordnen. Neben Platon stellt er Pythagoras, Timaeus, Parmenides, Iamblichus u. A. Vieles schöpfte er aus Proklus, den er freilich nie nennt, und neigte sich sogar der Theurgie und Dämonologie zu. Es wurde ihm der Vorwurf gemacht, er wolle einen Polytheismus im „philosophischen Gewande" einführen.

Durch Plethons Vorträge ist Cosmus von Medici für den Platonismus mit warmer Liebe erfüllt und zur Gründung der platonischen Akademie zu Florenz veranlasst worden, deren erster Vorsteher Marsilius Ficinus war. Diese Akademie

war weniger eine fest organisirte Gesellschaft als eine freie Vereinigung solcher, welche das Studium Platons und die Vorliebe für diesen verband. Von Cosmus von Medici vererbte sich die Begeisterung für Platon auf alle Mediceer. Ihre Blüthezeit erreichte die Akademie unter den jugendlichen Lorenzo und Guiliano von Medici; nach Lorenzos Tod verfiel sie allmählich. Von ihr aus verbreitete sich das Studium Platons nicht nur über Italien, sondern über das ganze gebildete Europa.

Bessarion zu Trapezunt, 1403 geb., 1436 Erzbischof von Nicaea, das er freilich nie gesehen hat, begleitete den Kaiser Johannes VII. Palaeologus nach Italien und brachte die Glaubensunion zu Florenz 1439 zu Stande, die aber nicht von langer Dauer war. Er selbst trat zur lateinischen Kirche über, wurde vom Papst Eugen IV. zum Cardinal erhoben, fungirte fünf Jahre als päpstlicher Legat zu Bologna, wäre nach Nicolaus' V. Tode beinahe Papst geworden, hatte seinen Wohnsitz später in Rom und starb den 19. Novbr. 1472 zu Ravenna. Zehn Jahre nach der Eroberung Constantinopels, 1463, hatte er von Papst Pius II. den Titel eines Patriarchen von Constantinopel erhalten. Ein Kreis von griechischen und lateinischen Gelehrten umgab ihn. Als ein Schüler des Plethon vertheidigte er gleich diesem, jedoch mit grösserer Mässigung und Unparteilichkeit, den Platonismus. Seine bekannteste Schrift: „adversus calumniatorem Platonis“, Rom (1469), Venet. 1503 und 1506, ist gegen des Aristotelikers Georg von Trapezunt Comparatio Aristotelis et Platonis gerichtet, der, durch Plethons Angriff auf den Aristotelismus gereizt, in leidenschaftlicher Weise den Platonismus bekämpft hatte. In einem Briefe vom 19. Mai 1462 an Michael Apostolius, einen noch jungen und leidenschaftlichen Vertheidiger des Platonismus, der den Aristoteles und den Aristoteliker Theodorus Gaza, einen Bekämpfer des Plethon, geschmäht hatte, sagt Bessarion: *ἐμὲ δὲ φιλοῦντα μὲν ἴσθι Πλάτωνα, φιλοῦντα δ' Ἀριστοτέλη καὶ ὡς σοφωτάτω σεβόμενον ἑκατέρω.* Er tadelt selbst an dem von ihm hochgeachteten Plethon die Heftigkeit der Bekämpfung des Aristoteles; den Michael aber ermahnt er, mit Achtung zu jenem grossen Philosophen des Alterthums aufzuschauen, jeden Kampf aber nach dem Vorbilde des Aristoteles mit Mässigung, nicht durch Schmähungen, sondern durch Argumente zu führen. Bessarions Uebersetzung der xenophontischen Memorabilien, der Metaphysik des Aristoteles und des erhaltenen Fragments der theophrastischen Metaphysik sind durch strenge Wörtlichkeit oft unlateinisch (obschon nicht mehr in dem Maasse, wie frühere, von den Scholastikern benutzte Uebersetzungen), haben aber bessere Leistungen Späterer vorbereitet.

Marsilius Ficinus (Marsiglio Ficino), geb. zu Florenz 1433, durch Cosmus von Medici als Lehrer der Philosophie an der Akademie zu Florenz angestellt, gest. daselbst 1499, hat sich besonders durch seine, soweit es damals möglich war, zugleich treue und elegante Uebersetzung der Werke des Platon und Plotin, auch einiger Schriften des Porphyrius und anderer Neuplatoniker, ein bleibendes Verdienst erworben. In seinem Hauptwerke: Theologia Platonica neigt er sich dem Mysticismus zu.

Johann Pico von Mirandola (1463—94) hat mit dem Neuplatonismus kabbalistische Doctrinen verschmolzen. Er stellte 900 Thesen auf, über die er in Rom zu disputiren gedachte (gedr. Rom 1486, Colon. 1619); doch ward die Disputation untersagt. Seine Richtung theilte sein Neffe Johann Franz Pico von Mirandola (gest. 1533).

Auch ein Jude, Judah Abarbanel, bekannter unter dem Namen Leo Hebraeus (geb. zu Lissabon zwischen 1460 und 1463, hatte viel unter seinem Glauben zu leiden, ist aber wahrscheinlich nicht zum Christenthum übergetreten; gest. zwischen 1520 und 1535, vielleicht in Ferrara), ist hier zu erwähnen, da auf ihn der Platonismus bedeutenden Einfluss gewann, so dass er begeisterte Gespräche über die

Liebe (Dialogi di amore, Roma 1535, Vened. 1541 u. ö.) schrieb. Die philosophische Theorie verwandelte sich ihm in die Liebe und zwar in die „intellectuale Gottesliebe“. S. üb. ihn Bernh. Zimmels, L. H. ein jüd. Ph. der Renaissance, Lpz. 1886. Vgl. auch Grundr. II, 7. Aufl., § 29, S. 219.

Durch Ficinus und Pico ist Johann Reuchlin (1455—1522) für den Neuplatonismus und die Kabbala gewonnen worden Er schrieb Capnion sive de verbo mirifico (Bas. 1494, Tüb. 1514, eine Unterredung zwischen einem Heiden, Juden und Christen) und de arte cabbalistica (Hagenau 1517; 1530). In der letzteren Schrift sagt er: in mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur. Beschäftigung mit Mathematik und Physik tritt ein, nachdem die Seele des Sturms der Leidenschaften Herr geworden und zur Gemüthsruhe gekommen ist. Mit dem Studium der classischen Sprachen verband Reuchlin das der hebräischen; gegen den Fanatismus kölnischer Dominicaner, welche die Verbrennung der ausserkanonischen jüdischen Litteratur beabsichtigten, hat er diese gerettet. Sein Kampf gegen die „Dunkelmänner“, an dem sich namentlich auch Ulrich von Hutten (1488—1523) betheiligte, hat der Reformation vorgearbeitet.

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (geb. 1487 zu Cöln, gest. 1535 nach einem abenteuerlichen Leben zu Grenoble), der an Reuchlin und an Raymundus Lullus sich anschloss, verband neuplatonischen Mysticismus und Magie, sowie das Streben, sich die Natur zu unterwerfen, mit Skepticismus. Gott hat das All aus nichts geschaffen nach dem Vorbild der Ideen seines Geistes. Gleichsam von ihm ausgehende Strahlen sind seine vielen Namen, die Götter der Alten, die Sephiroth der Kabbalisten, die göttlichen Eigenschaften der Neueren. Drei Welten bilden das All: das Reich der Elemente, die himmlische Welt der Gestirne, die intelligible Welt der Engel. Vermittelst der in allen Dingen wohnenden Seele, des spiritus mundi, des fünften, den anderen vier übergeordneten Elements (Aether des Aristoteles), wirkt jede höhere Welt auf die niederen ein. Dieser spiritus mundi ist die samenentfaltende Kraft, die alles Wachsthum, alle Erzeugung, alle Veränderung hervorbringt und bedingt, ähnlich dem *λόγος σπερματικός* (den Keimformen) der Stoiker. Der Mensch steht im Mittelpunkt der drei Welten; da Alles in ihm sich vorfindet, kann er auch Alles erkennen. Auf den Zusammenhang der drei Welten gründet sich die Magie, in welche die occulta philosophia ausläuft; der menschliche Geist vermag die in den Dingen ruhenden Kräfte zu erkennen und vermittelst derselben die höheren Mächte zu seinem Dienst zu gebrauchen. In der kleinen Schrift de triplici ratione cognoscendi deum legt er dar, dass in der Erkenntniss und Liebe Gottes die wahre Gerechtigkeit, Weisheit und Glückseligkeit ruhe.

Unter den Aristotelikern des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts ist Georgius Scholarius mit dem Beinamen (den er, wie es scheint, als Mönch annahm) Gennadius, geb. zu Constantinopel, eine Zeitlang (seit 1453) unter dem Sultan Mohammed Patriarch, gest. um 1464, als Gegner des Plethon aufgetreten, den er besonders auf Grund der Schrift: *νόμων συγγραφή* (die er zur Vernichtung verurtheilte) des Ethnicismus beschuldigte, nachdem er schon früher seinen Platonismus bekämpft und den Aristotelismus vertheidigt hatte. Ausser Plethons Abweichungen von christlichen Dogmen mussten seine Angriffe gegen das entartete Mönchthum, seine (der platonischen Polemik gegen orphische Sühnpriester nachgebildeten) Aeusserungen gegen solche Opfer und Gebete, durch welche Gott zu einem nicht gerechten Verhalten bestimmt werden solle, gegen ihn reizen. Des Gennadius Schrift: *κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει* ist durch M. Minas Par. 1858 edirt worden. Gennadius hat einen Commentar zu des Porphyrius

Isagoge und zu logischen Schriften des Aristoteles verfasst und scholastische Schriften, insbesondere des Thomas von Aquino und u. a. auch den Tractat des Gilbertus Porretanus de sex principiis (s. Grdr. II, 7. Aufl., § 25, S. 177), der als Ergänzung der aristotelischen Schrift über die Kategorien galt, ins Griechische übersetzt. Auch wird ihm in mehreren Handschriften eine Uebersetzung des grössten Theiles des logischen Compendiums des Petrus Hispanus zugeschrieben, die jedoch nach Anderen bereits Maximus Planudes (um 1350) angefertigt haben soll, wogegen derselbe griechische Text in einer münchener Handschrift und hiernach auch in der Ausgabe von Ehinger, Wittenberg 1597, als eine Schrift des (im 11. Jahrh. lebenden) griechischen Philosophen Psellus bezeichnet wird, aus welcher demnach das Compendium des Petrus Hispanus übersetzt sein muss (s. Grdr. II, § 27).

Georgius Trapezuntius, geb. 1396, wahrscheinlich auf Candia, gest. 1484, gegen den Bessarions oben erwähnte Schrift gerichtet ist, lehrte zu Venedig und Rom die Rhetorik und Philosophie. Er tadelt in seiner Comparatio Platonis et Aristotelis (gedr. Venet. 1523) die Richtung des Plethon als unchristlich, wirft ihm vor, er habe eine neue Religion zu gründen beabsichtigt, die weder die christliche, noch die mohammedanische, sondern die neuplatonisch-heidnische sei, und behandelt ihn wie einen neuen und gefährlicheren Mohammed. Nicht bei Platon, sondern nur bei Aristoteles findet Georg von Trapezunt bestimmte und haltbare philosophische Sätze in lehrhafter systematischer Form. Seine Schrift de re dialectica (gedr. Lugdun. 1559 u. ö.) bekundet bei der Reproduction der aristotelischen Schultradition den Miteinfluss des Cicero. Mehrere aristotelische Schriften sind von ihm übersetzt und commentirt worden. Auch die Gesetze Platons hat er ins Lateinische übertragen. Seine Uebersetzungen sind aber flüchtig und ungenau angefertigt.

Theodorus Gaza, geb. zu Thessalonich, gest. 1478, kam um 1430 nach Italien und lehrte griechische Sprache und Litteratur. Er war ein gelehrter Aristoteliker, Gegner Plethons, jedoch mit Bessarion befreundet. Er hat besonders naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles und des Theophrast übersetzt.

Laurentius Valla (Lorenzo della Valle), geb. 1407, wahrscheinlich zu Piacenza, obwohl er sich selbst einen Römer nannte, gest. in Rom am 1. August 1457, der Uebersetzer der Ilias, des Herodot und des Thukydides, Feind der Tradition und der Autoritäten, hat die Unkritik auf dem Gebiete der Geschichte und die geschmacklose Subtilität auf dem Gebiete der Philosophie scharf und erfolgreich bekämpft. Aus Cicero, an dem er freilich auch viel auszusetzen findet, und Quintilian sowie aus eigenen Beobachtungen des Denkens und Sprechens entnimmt er logische und rhetorische Normen. Seine Dialecticae disputationes contra Aristotelicos, zuerst 1499 gedruckt, sind ein Lehrbuch der Logik als einer scientia rationalis, die zugleich sermocinalis ist. Die aristotelische Lehre von den Kategorien und Substanzen greift er heftig an, sowie er auch in des Aristoteles Lehren von der Ewigkeit der Welt und dem Wesen der Seele Widersprüche aufdeckt. In seinem Dialoge de voluptate, den er als Lehrer der Rhetorik an der Hochschule zu Pavia 1431 veröffentlichte (später arbeitete er ihn etwas um und gab ihm den Titel de summo bono; in dieser Umarbeitung mit der Schrift de libero arbitrio gedruckt Lovanii 1493), vertrat er ziemlich unverblümt die Ansicht, dass die Lust das wahre und sogar einzige Gut sei, und liess die sinnliche Natur zu ihrem Rechte kommen. Wegen dieser Vertretung der epikureischen Lehre wurde er hart angegriffen.

Johannes Argyropulus aus Constantinopel, gest. zu Rom 1486, lebte am Hofe des Cosmus von Medici, dessen Sohn Peter und Enkel Lorenz er im Griechischen unterrichtete, und war dann noch bis 1479 Lehrer der griechischen

Sprache an der Akademie zu Florenz, in welchem Amt ihm Demetrius Chalcocondylas (1424—1511), ein Schüler des Theodorus Gaza, folgte. Von den Schriften des Aristoteles hat Johannes Argyropulus das Organon, die Auscultationes phys., die Bücher de coelo, de anima und die Ethica Nicom. ins Lateinische übersetzt oder doch ältere Uebersetzungen revidirt.

Angelus Politianus (Angelo Poliziano, 1454—94), ein Schüler des Christoph Landinus in der römischen und des Argyropulus in der griechischen Litteratur, hielt zu Florenz Vorlesungen über Schriften des Aristoteles, übersetzte auch das Enchiridion des Epiktet und Platons Charmides, war aber mehr Philolog und Dichter als Philosoph.

Hermolaus Barbarus (Ermolao Barbaro) aus Venedig, geb. 1454, gest. 1493, ein Neffe des Franz Barbarus und Schüler des Guarinus, hat Schriften des Aristoteles und Commentare des Themistius übersetzt, auch ein Compendium scientiae naturalis ex Aristotele verfasst (gedruckt 1547). Er gehört zu den hellenistischen Antischolastikern; ihm gelten Albert und Thomas gleich wie Averroës als „barbari philosophi".

Einen quellenmässigen Aristotelismus hat Jacobus Faber (Jacques Lefèvre aus Etaples in der Picardie, Faber Stapulensis, geb. 1455, gest. 1537) an der pariser Universität mit vielem Beifall gelehrt. Er kam jedoch mit der Sorbonne und den Mönchen in Streit, so dass er verketzert wurde und von Franz I. und Margaretha von Navarra in Schutz genommen werden musste. Er hat aristotelische Schriften durch lateinische Paraphrasen erläutert. Reuchlin sagt: Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit. Zugleich aber war derselbe ein eifriger Mathematiker und Verehrer und Herausgeber der Schriften des Nicolaus Cusanus, dessen Richtung noch grösseren Einfluss auf Fabers Schüler Bovillus (s. unten § 5) gewonnen hat. In der Logik verfolgte er eine den Terministen (s. Grundr. II, § 36, S. 262) verwandte Richtung, in der sich die in Frankreich und Deutschland ziemlich verbreitete Schule der Fabristen ihm anschloss.

In ähnlicher Weise wie Valla bekämpfte Rudolph Agricola (Rolef Huysmann, geb. zu Baflo bei Groeningen 1442, gest. 1485) die scholastische Geschmacklosigkeit. Er studirte zu Löwen scholastische Philosophie, genoss aber später in Italien den Unterricht classisch gebildeter Griechen, besonders des Theodorus Gaza, hielt sich die letzten Jahre seines Lebens in Heidelberg und Worms auf, eingeladen von seinem Gönner, dem kurpfälzischen Kanzler, Bischof Johann von Dalberg. Es kommt nach ihm darauf an, prudentia und eloquentia sich zu erwerben, d. h. über die Dinge treffend zu urtheilen und sich gewandt auszudrücken. Nur durch Kenntniss der alten Schriftsteller ist dies Ziel zu erreichen, sie haben alles Wissenswerthe in richtiger Form vorgetragen. Lebensweisheit lernt man, abgesehen von der geoffenbarten Schrift, aus Aristoteles, Cicero, Seneca. Auch für die Naturwissenschaften reichen die Griechen aus. Durch Benutzung der alten Schriftsteller kann man auf methodische Art zu eigenen Erfindungen gelangen, d. h. man muss erst sammeln und dann Wahrheiten analysiren, um Besitzthümer des eigenen Geistes zu entdecken. Freilich in die wahren Unterschiede der Dinge und in ihr eigentliches Wesen ausser unserem Geiste vermögen wir nicht einzudringen. Aus den Schriften des Aristoteles entnahm er einen reineren Aristotelismus und legte seine philosophischen Ansichten in reinerem Latein dar. Melanchthon, der sich vielfach an Agricola anschloss, sagt über die logisch-rhetorische Schrift de inventione dialectica (worin Agricola auf Aristoteles, Cicero und Quinctilian fusst): nec vero ulla extant recentia scripta de locis et usu dialectices meliora et locupletiora Rudolphi libris. Auch Ramus hat günstig über diese Schrift geurtheilt.

Von Agricola leitet sich der Humanismus der Niederlande und theilweise Deutschlands her.

Desiderius Erasmus (1467—1536), der den Agricola sehr hoch schätzte, hat durch Bekämpfung scholastischer Barbarei und positiv theils durch die von ihm mitbesorgte Ausgabe des Aristoteles, theils und besonders durch Begründung der Patrologie mittelst seiner Ausgaben des Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus auch für die Geschichte der Philosophie Bedeutung, ohne dass er selbst tiefere philosophische Neigungen gehabt hätte. Er sagt: Omnis fere rerum scientia a Graecis auctoribus petenda est, philosophiam optime docebit Plato et Aristoteles, cosmographiam brevissime tradet Pomponius Mela, doctissime Ptolemaeus.

Die Humanisten hassten den scholastischen Aristotelismus und zumeist den in Oberitalien, besonders zu Padua und Venedig, herrschenden Averroismus als barbarisch. Viele von ihnen, namentlich die Platoniker, bekämpften den Averroismus auch als den Feind religiöser Gläubigkeit. Bald aber kamen andere Gegner des Averroismus auf, die auf den Text des Aristoteles und auf die Schriften griechischer Commentatoren, insbesondere des Alexander von Aphrodisias, zurückgingen, um an die Stelle der mystisch-pantheistischen Interpretation eine deistisch-naturalistische zu setzen, welche übrigens in der Negation der Wunder und der individuellen Unsterblichkeit mit dem Averroismus übereinkam. Letzterer behauptete die Einheit des unsterblichen Intellects in dem ganzen Menschengeschlechte, so dass der vernünftige Theil der Seele in die allgemeine Vernunft zurückkehre und in dieser unsterblich sei; die Alexandristen dagegen nahmen an, dass auch dieser Theil der Seele beim Tode untergehe. So kam es, dass die Vertheidiger des christlichen Glaubens und der platonischen Lehren, wie Marsilius Ficinus, J. A. Marta, Casp. Contarini, später Anton Sirmond, beide zugleich bekämpften, und ein Lateranconcil (in der Sitzung vom 19. Dec. 1512) beide verdammte und den Professoren die Pflicht auferlegte, Irrthümer, wenn sie dieselben in den zu interpretirenden Schriften vorfänden, nicht ohne Widerlegung zu lassen, indem es zugleich die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit verwarf und Alles, was der Offenbarung widerstreite, für falsch erklärte. Uebrigens gab es auch zu Padua reine Aristoteliker, die nicht Alexandristen waren, sondern die Unsterblichkeit der Seele annahmen, wie Nicolaus Leonicus Thomaeus (geb. 1456), der daselbst seit 1497 lehrte. Aber vorherrschend war doch zu jener Zeit in Oberitalien der Averroismus und bei den peripatetischen Bekämpfern desselben der Naturalismus, der sich an Alexanders Deutung des Aristoteles hielt. Marsilius Ficinus sagt in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Plotin, freilich nicht ohne rhetorische Ueberspannung: Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt, utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse.

In der Schule zu Padua hat von der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts an bis gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts der Averroismus geherrscht, freilich zu den verschiedenen Zeiten in sehr verschiedenem Sinne. Die heterodoxen Elemente der averroistischen Doctrin wurden zwar von einzelnen Averroisten hervorgekehrt, von andern aber gemildert. Im Anfange des 16. Jahrhunderts erschien der Averroismus im Vergleich mit dem Alexandrinismus als der kirchlichen Lehre verwandter; in der Zeit der kirchlichen Reaction reducirte sich derselbe auf sorgsame Benutzung der Commentare des Averroës zur Erklärung der aristotelischen Schriften unter mildernder Umdeutung der von dem kirchlichen Glauben abweichenden Sätze. Viele deuteten die Einheit des Intellects auf die Identität der obersten Vernunft-

sätze (des Satzes vom Widerspruch etc.), ja die Averroisten der späteren Zeit wollten zugleich gute Katholiken sein. Allmählich wurde Averroismus Sache der Gelehrsamkeit und trug nicht mehr einen offensiven Charakter. Zahlreiche Abdrücke averroistischer Commentare bekunden das andauernde Interesse. Die erste Ausgabe des Averroës, welche zu Padua 1472 erschien, reproducirte die alten, im 13. Jahrhundert entstandenen, lateinischen Uebersetzungen; später wurden auf Grund hebräischer Uebersetzungen neue lateinische veranstaltet, die zu der Ausgabe von 1552—53, welche jedoch auch einzelne ältere Uebersetzungen enthält, verwendet wurden.

Die averroistische Lehre von der Einheit der unsterblichen Vernunft in dem gesammten Menschengeschlechte trug in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts Nicoletto Vernias vor, der den Lehrstuhl zu Padua von 1471 bis 1499 einnahm; in seinem Alter aber bekehrte er sich zu der Anerkennung der Unsterblichkeit jeder einzelnen Seele. Seit 1495 trat neben ihm als Lehrer der Philosophie Petrus Pomponatius (geb. zu Mantua 1462, gest. zu Bologna 1525) auf, der in seinen Vorträgen und in seinen Schriften die averroistische Doctrin verwarf, die thomistischen Argumente gegen dieselbe als widerlegungskräftig anerkannte, keineswegs aber mit Thomas in der Vielheit unsterblicher Intellecte, sondern in der Sterblichkeit der menschlichen Seele mit Einschluss ihrer Vernunftkraft die wahre Meinung des Aristoteles fand und sich für diese Deutung auf Alexander von Aphrodisias berief, der den activen unsterblichen Intellect mit dem göttlichen Geiste identificirt, die individuelle Vernunft eines jeden Menschen aber für sterblich erklärt. Der menschliche Verstand erkennt das Allgemeine nur im Besondern, das Denken kann niemals ohne das Vorstellungsbild (φάντασμα) sein, das in der Wahrnehmung wurzelt und niemals raumlos und zeitlos, daher auch stets an das leibliche Organ gebunden ist und mit diesem vergeht. Die Tugend ist von dem Glauben an Unsterblichkeit unabhängig; sie ist am reinsten, wenn sie ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe geübt wird. Die Freiheit, diese Lehre vorzutragen, suchte sich Pomponatius durch die Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit, der philosophischen und der theologischen, zu sichern (wodurch er gleich andern Denkern des Mittelalters und der Uebergangszeit auf eine für das nächste Bedürfniss zureichende, aber philosophisch noch unentwickelte Weise die moderne Unterscheidung zwischen symbolischem Vorstellen und speculativem Denken anticipirte). In der Consequenz des philosophischen Gedankens liegt nach ihm die Sterblichkeit der menschlichen Seelen; aber in den Kreis der theologischen Glaubenssätze passt nur die Unsterblichkeit. In gleicher Art behandelte Pomponatius die Lehre vom Wunder und von der Willensfreiheit.

Zu Padua und seit 1509 zu Bologna kämpfte mit Pomponatius Alexander Achillini (gest. 1518), der an der averroistischen Lehrform im Allgemeinen festhielt, ohne freilich die Einheit des Intellects im antikirchlichen Sinne behaupten zu wollen.

Ein Schüler des Vernias, Augustinus Niphus (Suessanus, Agostino Nifo, 1473—1546; er schrieb Commentare zu Aristoteles in 14 Foliobänden und Opuscula moralia et politica, Par. 1654), der sich anfangs zu der averroistischen Doctrin von der Einheit des Intellects bekannte, später aber seinen Averroismus zu mildern und mit der Kirchenlehre in Einklang zu setzen wusste, 1495—97 die Schriften des Averroës, jedoch nicht ohne widerlegende Bemerkungen an manchen Stellen beizufügen, herausgab, verfasste im Auftrage des Papstes Leo X. eine Widerlegungsschrift gegen das Buch des Pomponatius de immortalitate animae. Da man sich aber am römischen Hofe für diese Verhandlungen lebhaft interessirte, so konnte Pomponatius unter dem Schutze des Cardinals Bembo (und unmittelbar des Papstes selbst) sein Defensorium contra Niphum verfassen. Das philosophische Interesse

führte damals den römischen Hof über die Grenzen seines kirchlich-politischen Interesses hinaus; der am Hofe des Papstes herrschende „Unglaube", der mit Sittenlosigkeit gepaart war, gereichte Luther und anderen Gläubigen zum Anstoss und ward zur Mitursache der Kirchentrennung, welche durch die bald von Seiten späterer Päpste erfolgende Reaction im Sinne strengster kirchlicher Gläubigkeit nicht rückgängig gemacht werden konnte.

Simon Porta aus Neapel (gest. 1555, zu unterscheiden von dem um die Physik verdienten Giambattista Porta aus Neapel, der von 1540—1615 lebte und besonders durch die Schrift: Magia naturalis, Neapel 1589 u. ö., berühmt ist), ein Schüler des Pomponatius, schrieb gleich diesem selbst im alexandristischen Sinne über die Unsterblichkeitsfrage (de rerum naturalibus principiis, de anima et mente humana, Flor. 1551). Gasparo Contarini (1483—1542), gleichfalls ein Schüler des Pomponatius, bekämpfte dessen Doctrin. Um die Erläuterung des Textes des Aristoteles und des Averroës machte sich der gelehrte Zimara aus Neapel (gest. 1532) verdient; seine Noten sind in die späteren Ausgaben des Averroës aufgenommen worden. Jacob Zabarella (geb. zu Padua 1532, Lehrer der Philosophie ebendaselbst von 1564 bis zu seinem Tode 1589) folgte in der Deutung des Aristoteles grösstentheils dem Averroës, schloss sich in der psychologischen Doctrin dem Alexander an, hielt aber dafür, dass der individuelle Intellect, obwohl seiner Natur nach vergänglich, indem die göttliche Erleuchtung ihn vervollkommne, der Unsterblichkeit theilhaftig werde. Zabarella wurde von Franz Piccolomini (1520—1604), einem Anhänger des Zimara, bekämpft. Andreas Caesalpinus (1519—1603, Leibarzt des Papstes Clemens VIII.) vollzog die naheliegende Umbildung des Averroismus zum Pantheismus; sein Gott ist „anima universalis", ohne dass wir ihn mit den Formen unseres Denkens fassen könnten. Er ist weder endlich noch unendlich, weder bewegt er sich, noch ruht er, und soll als Geist, unvermischt für sich seiend gedacht werden. Uebrigens betrieb er eifrig die Naturwissenschaften und hat sich um Thier- und Pflanzenphysiologie sowie um Mineralogie wesentliche Verdienste erworben. (Quaestiones perip., Venet. 1571; daemonum investigatio peripat., ib. 1583). Zabarellas Nachfolger auf dem Lehrstuhle zu Padua, Cesare Cremonini (geb. 1552, gest. 1631), war der letzte bedeutende Repräsentant des mit alexandristischer Psychologie versetzten averroistischen Aristotelismus.

Den Stoicismus hat namentlich Justus Lipsius (1547—1606) zu erneuern gesucht in seiner Manuductio ad Stoicam philosophiam, Physiologia Stoicorum und anderen Schriften. Auch Casp. Schoppe (Scioppius), Thomas Gataker und Daniel Heinsius haben sich um Erläuterung der stoischen Doctrin bemüht.

Den Epikureismus hat Pierre Gassendi (1592—1655) gegen ungerechtfertigte Vorwürfe zu vertheidigen und in Bezug auf die Naturlehre als die vorzüglichste Doctrin zu erweisen, jedoch die christliche Theologie damit zu vereinigen gesucht. Die erste Ursache von Allem ist Gott, welcher von vornherein eine bestimmte Anzahl von Atomen geschaffen hat. Diese bilden die Samen aller Dinge. In der Erklärung der Natur, des Entstehens und Vergehens der Dinge hat man es dann nur mit secundären Ursachen zu thun und braucht auf Gott nicht wieder zurückzugreifen. Unumwunden gesteht Gassendi die Unmöglichkeit ein, zu erklären, wie aus blossen mechanischen Vorgängen Empfindung entstehen könne, und beruft sich hierfür nur auf die Thatsache, dass es so sei. Durch die Anknüpfung an die neuere Naturforschung hat seine Erneuerung des Epikureismus eine ungleich grössere Bedeutung gewonnen, als die Erneuerung irgend eines anderen antiken Systems. Nicht mit Unrecht betrachtet F. A. Lange (Gesch. des Materialismus) Gassendi als den, der die ausgebildete materialistische Weltanschauung in der Neuzeit wieder aufgebracht hat. — Wie Gassendi an Epikur, so hatten sich der Arzt und Physiker

Daniel Sennert in Wittenberg (s. unt. § 6, S. 38) und Magnenus (Mitte des 17. Jahrhunderts, geb. in der Franche Comté, dann längere Zeit Professor in Pavia) in ihren Reformbestrebungen und auf dem Gebiete der Physik schon vor Gassendi an die Atomistik des Alterthums angeschlossen, letzterer hielt sich an Demokrit und hatte durch seinen Democritus reviviscens Einfluss auf Gassendi ausgeübt. Maignan ging mehr auf Empedokles zurück.

Der Skepticismus der Alten wurde erneut und zum Theil in eigenthümlicher Weise fortgebildet, mehr oder minder auch auf christliche Lehren mitbezogen, schliesslich jedoch in der Regel durch eine — sei es ehrliche oder kluge — Anerkennung der gerade um der Schwäche der Vernunft willen dem Menschen unentbehrlichen Offenbarung mit der Theologie in Einklang gebracht, zunächst durch den geistreichen Weltmann Michel de Montaigne (1533—92, von Manchen, z. B. von de Lamettrie, für den ersten Franzosen erklärt, der zu denken gewagt habe). Sein Schüler und Freund, der Geistliche Pierre Charron (1541—1603), ging in der Schrift: de la sagesse etwas systematischer zu Werke. Nicht unsere Sinne sind im Stande, uns Erkenntniss zu geben, sondern die Kräfte der Seele, die freilich noch nicht dazu hinreichen, die im Schoosse Gottes wohnende Wahrheit zu finden. Die Weisheit beruht darin, dass man das Urtheil suspendirt und sich frei von jeder Leidenschaft hält. Die Sittlichkeit soll nicht durch Frömmigkeit und Religion erzeugt werden, sie ist vielmehr von Natur in den Menschen gepflanzt, und man kann sie nicht vernachlässigen, ohne gegen das eigene Sein und die eigene Bestimmung zu verstossen. Die Sittlichkeit ist das Erste, die Religion das Zweite; eine Frucht der Sittlichkeit soll die Religion sein. Die Religion ist etwas Angelerntes, Offenbarung und Unterricht haben sie uns gegeben, und sie kann deshalb das Natürliche, die Sittlichkeit, nicht hervorbringen. — Ausserdem sind als Skeptiker zu nennen: der Lehrer der Medicin und Philosophie Franz Sanchez (Sanctius, geb. 1562, gest. Toulouse 1632), der die Zweifelsgründe der alten Skeptiker insbesondere auf die Theologie anwendende und diese auf den blossen Glauben einschränkende François de la Mothe le Vayer (1586—1672), seine Schüler Sam. Sorbière (1615—1670), welcher des Sextus Empir. Hypotyposes Pyrrhoneae übersetzte, und Simon Foucher, Canonicus von Dijon (1644—1696), der die akademische Skepsis empfahl und des Malebranche Recherche de la vérité einer skeptischen Kritik unterwarf, ferner Joseph Glanville (gest. 1680), der Abt Hieronymus Hirnhaym (gest. zu Prag 1679), Pierre Daniel Huet (1633—1721) und dessen jüngerer Zeitgenosse Pierre Bayle (1647—1706), von denen die letzten vier noch in dem zweiten Hauptabschnitte zu erwähnen sind.

§ 4. Dem Rückgang der gelehrten Bildung vom Scholasticismus auf die altrömische und griechische Litteratur steht der Rückgang des religiösen Bewusstseins von der Kirchenlehre auf die biblischen Schriften als Analogon zur Seite. Indem mit der Tradition gebrochen wird, erscheint das Ursprüngliche als das Reine, Echte und Wahre, der Fortgang aber nicht als Fortgang zum Höheren, sondern als Abschwächung und Entartung; doch wird thatsächlich über die Repristination der älteren Form zu einer neuen reformatorischen Entwickelung hinausgegangen, für welche die Negation der zunächst vorangegangenen Bildungsform den freien Raum schafft. An den biblischen Urkunden und an den Dogmen der ältesten Kirche principiell festhaltend, verwirft der Protestantismus die mittelalterliche Hierarchie

und die scholastische Rationalisirung des Dogmas. Das Gewissen des Subjectes findet sich im Widerstreit mit dem von der Kirche vorgezeichneten Wege zum Heil, auf dem es nicht zum inneren Frieden und nicht zur Versöhnung mit Gott gelangt, nicht zur Ueberwindung des Gegensatzes zwischen Gesetz und Sünde, den die in den Mönchsgelübden culminirende Moral, welche die sittliche Bedeutung der Arbeit, der Ehe, der Selbständigkeit, aller natürlichen Grundlagen des geistigen Lebens unterschätzte, unlösbar gemacht hatte, und den der Ablass und andere Sühnmittel verdeckten, nicht hoben, und seine religiöse Ueberzeugung findet sich nicht gekräftigt, sondern geschädigt durch die Schulvernunft. Nicht das kirchliche Werk, sondern der persönliche Glaube beseligt; die menschliche Vernunft widerstreitet dem Glauben, den der heilige Geist wirkt. In der ersten Hitze des Kampfes erscheint dem Reformator das Oberhaupt der katholischen Kirche als Antichrist und Aristoteles, das Haupt der katholischen Schulphilosophie, als eine „gottlose Wehr der Papisten". In der Consequenz dieser Anschauungen lag die Aufhebung aller Philosophie zu Gunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens. In dem Maasse aber, wie der Protestantismus Bestand gewann, trat mit der Nothwendigkeit einer neuen kirchlichen Ordnung zugleich die Nothwendigkeit einer festen Lehrordnung hervor.

Luthers Genosse, Melanchthon, erkannte die Unentbehrlichkeit des Aristoteles als des Meisters der wissenschaftlichen Form, und Luther gestand den Gebrauch des Textes aristotelischer Schriften zu, sofern dieselben nicht durch scholastische Commentare beschwert seien. So kam auf den protestantischen Universitäten zunächst ein neuer Aristotelismus auf, der sich durch Einfachheit und Freiheit von leeren Subtilitäten von der Scholastik unterschied, durch die Nothwendigkeit aber, die naturalistischen Elemente der aristotelischen Doctrin, insbesondere der aristotelischen Psychologie, in einem dem religiösen Glauben conformen Sinne umzubilden, derselben wiederum annäherte. Die Bildung einer neuen, selbständigen Philosophie auf Grund des verallgemeinerten protestantischen Princips blieb einer späteren Zeit vorbehalten.

Luthers Werke sind im Ganzen sechsmal gedruckt worden: 1. zu Wittenberg, 19 voll. fol. 1539—1558, 2. zu Jena, 12 voll. fol. 1555—58, 3. zu Altenburg, 10 voll. fol. 1661—64, 4. zu Leipzig, 23 voll. fol. 1729—40, 5. zu Halle (Walchsche Ausgabe), 24 voll. 4⁰, 1740—53, 6. zu Erlangen (bei Carl Heyder, später bei Heyder und Zimmer in Frankfurt a. M.), 1826 ff., noch nicht ganz vollendet, berechnet auf ca. 105 Bde. in 8⁰. Seit 1883 erscheint zu Weimar eine kritische Gesammtausgabe mit Unterstützung der preussischen Regierung, herausgeg. v. H. Knaake. Unter den zahlreichen Schriften über ihn mag hier um der philosophischen Beziehungen willen Chr. H. Weisse, Mart. Luth. Lips. 1845, und: die Christologie Luthers, Leipz. 1852, erwähnt werden, ferner Moritz Carriere, üb. d. philosoph. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. u. Tüb. 1847, 2. Aufl., Lpz. 1887, daneben auch eine ältere Abhandlung: J. H. Stuss, de Luthero philosopho eclectico, Gotha 1730. Luthers Philos. von Theophilos, Hannov. 1870.

Frdr. Nitzsch, L. ü. Aristoteles, Festschr., Kiel 1883. E. Elster, L.s Stellung zur Ph., in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. k. Leb., 1883, S. 582—588. — Melanchthons Werke, von seinem Schwiegersohn Peucer, Wittenb. 1562—64 hrsg., haben neuerdings Bretschneider und Bindseil im: Corpus reformatorum, Halle und Braunschw. 1834 ff. in 28 Bänden veröffentlicht, woran sich Annales vitae et indices, 1860, schliessen; Bd. XIII. enthält die philosophischen Schriften mit Ausnahme der ethischen, die in Bd. XVI. stehen; auch in Bd. XI. findet sich unter den Declamationen und in Bd. XX. unter den Scripta varii argumenti einzelnes Philosophische, z. B. über die alte Philosophie, über den Nutzen der Philosophie etc. Ueber Melanchthon handeln u. A.: Joach. Camerarius, de vita Mel. narratio, 1566, von Georg Th. Strobel 1777 und von Augusti 1819 neu hrsg. Buhle, Gesch. d. n. Philos. II, 2, Gött. 1801, S. 478 ff. Friedr. Galle, Charakteristik M.s als Theologen, Halle 1840. Karl Matthes, Ph. M., sein Leb. und Wirk., Altenburg 1841. Ledderhose, M. nach s. äuss. u. inn. Leb., Heidelb. 1847. Adf. Planck, Mel. praeceptor Germaniae, Nördlingen 1860. Const. Schlottmann, de Phil. Melanchthone reip. litterariae reformatore comm., Bonnae 1860. Bernhardt, Ph. Mel. als Mathematiker u. Physiker, Wittenb. 1865. Pansch, Mel. als Schulmann, Eutin 1868. Arth. Richter, M.s Verdienste um den philosoph. Unterricht, Leipz. 1870. Chr. E. Luthardt, Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral, Lpz. 1885.

Ueber die Beschaffenheit der Logik und Metaphysik bei den sogen. reinen Peripatetikern handelt W. L. G. von Eberstein, Halle 1800, und insbesondere über den Aristotelismus unter den Protestanten J. H. ab Elswich, de varia Aristotelis in scholis Protestantium fortuna schediasma, bei der von ihm Viteb. 1720 neu herausg. Schrift von Launoy, de varia Arist. fortuna in Acad. Parisiensi (s. o. Grdr. II. 7. Aufl. § 19, S. 128).

Auch die Philosophie hielt Luther (10. Nov. 1483 bis 18. Febr. 1546) der Reformation für bedürftig. Er sagt 1518 (Epist. t. I, 64 ed. de Wette, vgl. F. X. Schmid, Nic. Taurellus, S. 4): Credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur. Aber diese Philosophie soll nicht maassgebend für die Theologie sein. Luther sagt: „die Sorbonne hat die höchst verwerfliche Lehre aufgestellt, dass das, was in der Philosophie ausgemachte Wahrheit sei, auch in der Theologie als Wahrheit gelten müsse", und nimmt keinen Anstoss daran, dass theologisch etwas wahr und philosophisch zugleich falsch sein könne. Die Vernunft ist in Allem, was das Heil unserer Seele betrifft, stockblind, höchstens in zeitlichen Dingen sollte sie genügen. Mit dieser Verachtung des Lichtes der Vernunft verband sich bei Luther die Neigung zur Mystik, namentlich zu eckhartschen Anschauungen. Er hält dafür, dass keineswegs der Rückgang von dem scholastischen Aristoteles auf den wirklichen Aristoteles genüge; jener sei eine Wehr der Papisten, dieser aber naturalistisch gesinnt, leugne die Unsterblichkeit der Seele; seine Ethik sei pessima gratiae inimica, nicht einmal zur Naturerkenntniss können seine Subtilitäten dienen. Luther erwartet von Aristoteles nicht nur keine Hülfe, sondern perhorrescirt ihn in dem Maasse, dass er urtheilt: Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem.

Auch Melanchthon (16. Febr. 1497 bis 19. April 1560) wurde eine Zeitlang einigermaassen in Luthers Stimmung hineingezogen. Aber auf die Dauer konnte die Reformation nicht ohne Philosophie bestehen; man machte die Erfahrung, dass man ihrer bedurfte. Mit der blossen Berufung auf die frühesten Urkunden des Christenthums hatte man zwar eine dem religiösen Bewusstsein adäquate Autorität für die Negation der späteren kirchlichen Entwickelung gewonnen; da aber die wirkliche Herstellung vergangener Formen nur bei einer (dem Pharisäerthum analogen) Erstarrung möglich gewesen wäre, wovon gerade die Reformation in ihrem ersten Stadium am allerweitesten entfernt war, so liess sich mit dem blossen Rückgang auf den Keimzustand keine Kirche bauen. Wurde mit der Forderung Ernst gemacht, so entstanden schwärmerische Secten, wie die Bilderstürmer und die Anabaptisten. Ein entwickeltes theologisches Lehrgebäude und ein geordneter

Lehrgang war auch für eine protestantische Kirche eine Lebensbedingung, blieb aber ohne Hülfe philosophischer Begriffe und Normen unerreichbar. Eine neue Philosophie liess sich nicht leicht schaffen. Luther war ein religiöses, nicht ein philosophisches Genie, und Melanchthon eine reproductive und ordnende, nicht eine productive Natur. Also musste man, da man die Philosophie nicht entbehren konnte, unter den Philosophien des Alterthums wählen. M. sagt (in einer 1536 gehaltenen Rede, in: Corp. Ref. XI, S. 282): unum quoddam philosophiae genus eligendum esse, quod quam minimum habeat sophistices et justam methodum retineat: talis est Aristotelis doctrina. Er fand die Epikureer zu gottlos, die Stoiker zu fatalistisch in ihrer Gotteslehre und zu überspannt in ihrer Ethik, Platon und die Neuplatoniker theils zu unbestimmt, theils zu häretisch, die (mittleren) Akademiker zu skeptisch; der einzige Aristoteles entsprach dem Bedürfniss der jungen Kirche, wie er dem der alten entsprochen hatte, als Lehrer der Form, der „justa docendi et discendi ratio". Somit erkannte M.: „carere monumentis Aristotelis non possumus." „Ego plane ita sentio, magnam doctrinarum confusionem secuturam esse, si Aristoteles neglectus fuerit, qui unus ac solus est methodi artifex." „Quamquam is, qui ducem Aristotelem praecipue sequitur et unam quandam simplicem ac minime sophisticam doctrinam expetit, interdum et ab aliis auctoribus sumere aliquid potest." Aristoteles stimmt nach ihm auch meist mit der Offenbarung überein; wo dies nicht der Fall ist, muss man ihn verlassen. Auch Luther lenkte ein. Schon im Jahre 1520 giebt er zu, dass die Bücher des Aristoteles über die Logik, Rhetorik und Poetik, falls sie ohne scholastische Zuthaten gelesen werden, nützlich sein können, „junge Leut zu üben wohl reden und predigen". In dem (Luthers und Melanchthons gemeinsame Ansichten enthaltenden, von dem Letzteren niedergeschriebenen) „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstenthum zu Sachsen" 1527, und dem „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn in Herzog Heinrichs zu Sachsen Fürstenthum" 1539 (bei Walch im X. Bde.; vgl. Trendelenburg, Erläut. zu den Elementen der arist. Logik, Vorwort) wird gefordert, dass dem grammatischen Unterricht der dialektische und rhetorische folge. Der dialektische Unterricht aber konnte nur auf Aristoteles fussen.

Melanchthon verfasste zum Unterricht trefflich geeignete philosophische Lehrbücher, die in vielen Auflagen erschienen und durchgehends auf deutschen gelehrten Schulen lange Zeit gebraucht wurden, so dass er mit Recht „Praeceptor Germaniae" genannt wird. Classisch gebildet, schon in früher Jugend von Erasmus Roterodamus öffentlich gepriesen, mit Reuchlin verwandt und befreundet, auch an dessen Kampf gegen die Dominicaner bereits mitbetheiligt, konnte er nicht an der geschmacklosen Subtilität der Scholastiker Gefallen finden; er ging nach dem Beispiele des Valla und des Rud. Agricola auf den Text des Aristoteles zurück, schwächte freilich auch die aristotelischen Gedanken ab; seine Darstellung ist mehr klar, wohlgeordnet und elegant als tief. Im Jahre 1520 erschien zu Leipzig seine erste Bearbeitung der Logik: Compendiaria dialectices ratio (1522 die erste Ausg. der Loci theologici, die in den specifisch reformatorischen Dogmen, insbesondere der Lehre von der Erbsünde und Prädestination, strenger, in der Trinitätslehre und andern aus der katholischen Kirche überkommenen Dogmen minder streng ist, als die späteren Ausgaben), 1527 die Dialectica Ph. M. ab auctore adaucta et recognita, auch Hag. 1528 und in dritter Ausg. 1529: de dialectica libri quatuor, auch 1533 u. ö., endlich 1547 zu Wittenberg die Erotemata dialectices, auch 1550, 1552 u. ö. Melanchthon definirt (Dial. l. I. init.) die Dialektik als ars et via docendi; nicht auf die Methode der Forschung (da das Wesentlichste theils durch angeborene Principien, theils durch Offenbarung gegeben ist), als vielmehr auf die des Unterrichts fällt ihm das Hauptgewicht. Er handelt (gemäss der Folge:

Isagoge des Porphyrius; Categ., de interpret., Analyt., Top. im Organon des Aristoteles) zuerst von den fünf Praedicabilia: species, genus, differentia, proprium, accidens, dann von den zehn Kategorien oder Praedicamenta: substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus, dann (im zweiten Buch) von den Arten der Sätze, demnächst von der Argumentation (Buch III) und endet mit der Topik (Buch IV). Das Hauptgewicht legt er auf die Lehre von der Definition, von der Eintheilung und von der Argumentation. Melanchthon huldigt entschieden dem nominalistischen Grundsatz: omne quod est, eo ipso quod est, singulare est. Er definirt die species als nomen commune proximum individuis, de quibus praedicatur in quaestione quid sit, das genus als nomen commune multis speciebus etc. Er preist die Dialektik als eine edle Gottesgabe. Erotemata dialectices, epist. dedicatoria p. VII: „ut numerorum notitia et donum Dei ingens est et valde necessaria hominum vitae, ita veram docendi et rationandi viam sciamus Dei donum esse et in exponenda doctrina coelesti et in inquisitione veritatis et in aliis rebus necessarium". Die letzten Gründe sind ihm nach Aristoteles Gott, Materie, Beraubung, oder nach Platon Gott, Materie, Idee, indem er meint, die beiden Philosophen ergänzten sich hier. Die drei Bücher über die Rhetorik erschienen Wittenberg 1719.

Die Ethik des Aristoteles hielt Melanchthon sehr hoch, weil sie gemässigte Meinungen liebe, die Wahrheit erforsche und nicht auf Zänkereien ausgehe. Die Schrift: Philosophiae moralis Epitome erschien zu Wittenberg 1537, nachdem Melanchthon schon früher zur aristotelischen Ethik (Witt. 1529) und zu einzelnen Büchern der Politik (ebd. 1530) einen Commentar veröffentlicht hatte. Später (Witt. 1550) erschien die Schrift: Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Ethicorum (Aristotelis). Melanchthon schliesst sich auch hier meist an Aristoteles an, giebt aber besonders in der letztgenannten Schrift derselben eine mehr theologische Wendung, indem ihm der Wille Gottes als das oberste Moralgesetz gilt, und die Tugend in der Gotteserkenntniss und im Gehorsam gegen Gott besteht.

In dem Commentarius de anima, Wittenberg 1540, 1542 u. ö., wie auch den Initia doctrinae physicae, dicta in academia Witebergensi, ebend. 1549, legt Melanchthon die aristotelischen Begriffe zu Grunde. M. hält an der arist.-ptolemäischen Lehre vom Weltgebäude fest, auch nach dem Hervortreten der copernicanischen; er hält die letztere für eine „böse und gottlose Meinung" und erklärt die Obrigkeit für verpflichtet, dieselbe zu unterdrücken. (Auch Luther betrachtete die copernicanische Doctrin als eine eitle Neuerung, die der Bibel widerstreite, welche ihm nicht bloss für „christliche Heilswahrheiten", sondern nach ihrem gesammten Inhalt als Norm galt. Der protestantische Theolog Osiander, der sich mit der Doctrin des Copernicus befreundete, half sich, wie später die Jesuiten in Rom, durch Abschwächung derselben zur blossen Rechnungshypothese mittelst des die materielle Wahrheit hinter die formelle Exactheit hintansetzenden Satzes: „neque enim necesse est eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant".) Den Gestirnen schreibt Melanchthon Einfluss nicht nur auf die jedesmalige Temperatur (ortus Pleiadum ac Hyadum regulariter pluvias affert etc.), sondern auch auf die menschlichen Geschicke zu. Die Naturursachen wirken mit Nothwendigkeit, sofern nicht Gott den modus agendi ordinatus unterbricht (interrumpit). Die Autorität des Aristoteles, sofern dieser die Ewigkeit der Welt lehrt, erkennt Melanchthon nicht an. In der Definition der Seele vertheidigt er die falsche Lesart ἐνδελέχεια gegen Amerbach (1504—57, l. quatuor d. anima, Arg. 1542), den der Kampf um ἐντελέχεια schliesslich zum Weggang von Wittenberg und zum Katholischwerden veranlasst hat. Das Seelen-

leben theilt M. nach den drei aristotelischen Hauptstufen in das vegetative (das θρεπτικόν des Aristoteles), sensitive mit Einschluss der vis appetitiva und locomotiva (αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον) und rationale (νοητικόν). Der anima rationalis gehört der intellectus und die voluntas an. M. rechnet zu den Actionen des intellectus (hierin von Aristoteles abweichend) auch die memoria, wodurch er auch dieser an der (von Aristoteles dem νοῦς ποιητικός zugesprochenen) Unsterblichkeit Antheil vindicirt. Die Annahme, dass Begriffe, wie die von Zahl und Ordnung, auch von den geometrischen, physischen und moralischen Principien, angeboren seien, möchte er nicht fallen lassen, hält aber dafür, dass durch die Sinne der Intellect zur Bethätigung angeregt werde, und dass die meisten Begriffe aus den Sinnen stammen. Von den philosophischen Beweisen des Platon, Xenophon und Cicero für die Unsterblichkeit sagt er: haec argumenta cogitare prodest, sed tamen sciamus, patefactiones divinas intuendas esse. Zu der sinnlichen Erfahrung, den Principien des Intellects und der Schlussfolgerung tritt als viertes und oberstes Criterium die göttliche Offenbarung in den biblischen Schriften hinzu. — Philosophischen Umdeutungen theologischer Begriffe war M. nicht hold; die Beziehung der drei Personen in Gott auf mens, cogitatio und voluntas (in qua sunt laetitia et amor) lässt er nur als einen einigermaassen zutreffenden Vergleich gelten. Der Miturheber der Reformation hat die Hinrichtung von Häretikern gebilligt; er nennt die Verbrennung des Antitrinitariers Servet durch die Calvinisten in Genf „pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum“.

Die peripatetische Doctrin herrschte auf den protestantischen Schulen bis zum Aufkommen der cartesianischen und leibnizischen Philosophie. Sie war vertreten von zahlreichen Docenten, wie Joach. Camerarius, dem Freund Melanchthons, (1500—1574) in Leipzig, Jac. Schegk (1511—1587, s. C. Sigwart, Jac. Schegk, Prof. d. Philos. u. Mediz., in: Besondere Beilage des Staatsanzeigers f. Württemb., No. 5, 1883, S. 65—79) in Tübingen, der in Aristoteles die höchste Vollendung des menschlichen Geistes erblickte, auf die Interpretation von dessen Schriften grossen Fleiss verwandte und mit P. Ramus in heftigen Streit gerieth, David Chytraeus in Rostock, Victorin Strigel, dem Schüler Melanchthons in Jena, Phil. Scherbius (gest. 1605 in Altorf), Cornelius Martini (1568—1621) in Helmstädt, wo nach den Statuten die Schriften des Aristoteles und Melanchthons für den philosophischen Unterricht gebraucht werden mussten, Jacob Martini (1570—1649) in Wittenberg etc. Nur wenig beschränkt wurde der Aristotelismus durch den Ramismus, dem manche sich vollständig hingaben, andere wenigstens Concessionen machten (siehe unten § 5). Doch fanden sich, abgesehen von den Ramisten, einzelne Gegner des Aristoteles, die Luthers anfängliche Polemik wieder aufnahmen, wie namentlich Nicol. Taurellus (s. unt. § 5). Sollte aber das Motiv der Befreiung des Geistes von jeder äusseren, ungeistigen Macht und seiner positiven Erfüllung mit dem höchsten Wahrheitsgehalte auf allen Gebieten seines Lebens zur vollen Geltung gelangen, so bedurfte es einer Verallgemeinerung und Vertiefung des protestantischen Princips, die dasselbe über die bloss religiöse Sphäre hinausführte und auch innerhalb dieser selbst die ihm hier noch anhaftenden Schranken, die je länger je mehr die reformatorische Bewegung hemmten und fälschten, aufhob, und dieser Fortgang konnte sich nicht durch eine blosse immanente Entwickelung der historischen Anfänge des kirchlichen Protestantismus, sondern nur durch das Mithinzutreten anderer Momente vollziehen.

Die Scholastik der thomistischen Form führte in die Neuzeit herüber Franz Suarez, geb. 1548 in Granada, gest. 1617 zu Lissabon, der eine grosse Reihe von Schriften verfasste (Gesammtausgabe 23 Foliobände, Vened. 1740). Das vorzüglichste philosophische Werk des gelehrten Jesuiten sind seine Disputationes meta-

physicae, 1605 u. ö. Seine Darstellung ist eine wohlgeordnete und zeichnet sich durch Klarheit aus. So machte sich dem protestantischen Peripateticismus gegenüber der scholastische auf den katholischen Universitäten wieder geltend.

§ 5. Den scholastischen Aristoteles bekämpfte der Spanier Johannes Ludovicus Vives, der in der Metaphysik sich an die wirkliche Lehre des Aristoteles zwar noch anschloss, auf ethischem Gebiete sich aber mehr dem Platonismus und Stoicismus näherte, im Ganzen aber, und namentlich in der Psychologie, eine die Traditionen des Alterthums verlassende Erfahrungswissenschaft anstrebte und so mit dieser neuen Methode die selbständige philosophische Forschung vertrat. In ähnlicher Weise betonte Marius Nizolius die Erfahrung und den Weg der Induction und hob ferner gegenüber der Metaphysik die Rhetorik hervor. An Vives hat sich vielfach angelehnt der heftige Feind des Aristoteles Petrus Ramus, der den Versuch zu einem selbständigen System der Philosophie machte und, namentlich für seine Logik, zahlreiche Anhänger fand, so dass sich eine Schule der „Ramisten“ bildete. — Diese drei wollten alles Sachliche aus der Logik entfernt haben.

Vielleicht war durch Ramus Nicolaus Taurellus beeinflusst, der, von der Voraussetzung ausgehend, dass Philosophie und Theologie sich nicht widersprechen dürften, selbständig eine Philosophie als Grundlage für die Theologie zu finden suchte.

Die Werke des Ludovicus Vives sind in 2 Foliobänden 1555 zu Basel erschienen mit einer Dedicationsschrift von Ulr. Coccius, in 8 Foliobänden sind sie von Don Gregor Majans herausgegeben, Valencia 1782—1790. Im 1. Bande dieser letzteren Ausgabe findet sich eine vom Editor verfasste vita Vivis. Das Hauptwerk Vives' de disciplinis erschien zuerst 1531 zu Brügge, in demselben Jahre auch zu Antwerpen, später öfter gedruckt. Vergl. über ihn Schaumann, de L. Vive, Halae 1792, A. J. Namèche, Mémoire sur la vie et les écrits de Jean Louis Vivès, in: Mémoires couronnés par l'ac. royale des sc. et des belles l. de Bruxelles, T. XV, prem. partie, Brux. 1841, F. A. Lange in d. Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, herausg. von K. A. Schmid, B. 9, S. 737—814. Ueber Nizolius handelt am ausführlichsten H. Ritter in seiner Gesch. d. Ph. IX, S. 445—471. Die Schriften des Nizolius s. im Text.

Eine Gesammtausgabe der Schriften des Ramus giebt es nicht. Ueber ihn handeln Ch. Waddington, de P. Rami vita, scriptis, philosophia, Paris 1849. Ders., Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions, Paris 1855 (in diesen beiden Monographien finden sich Register der 50 Schriften des Ramus). Charles Desmaze, P. R., professeur au Collège de France, sa vie, ses écrits, sa mort, Paris 1864. M. Cantor, Petrus Ramus, ein wiss. Märtyrer des 16. Jahrh.s, in: Gelzer's prot. Monatsbl. Bd. 30, 1867, S. 129—142. W. Schmitz, P. R. als Schulmann, in: N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. Bd. 98. 1868, S. 567—574 u. als Anh. in seiner Schrift: Francisc. Fabric. Marcoduranus, Köln 1871. Benj. Chagnard, Ramus et ses opinions religieuses, Strassburg 1869. K. Prantl, üb. Petr. Ramus, in: Sitzungsber. d. Kgl. bayer. Akademie der Wissensch., Philos. phil. hist. Cl. 1878. P. Lobstein, P. Ramus als Theologe, Strassburg 1878. Schriften seines Gegners Carpentarius sind: Animadversiones in ll. III institutionum dialecticarum Petri Rami, 1554, Descriptio universae naturae ex Aristotele, 1562, Orationes contra Ramum 1566, Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio, 1573.

Den Triumph der von dem Aristotelismus befreiten, mit der Theologie harmonirenden Philosophie feiert Taurellus in der Schrift: Philosophiae triumphus, hoc est, methaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis menti notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei veritas elucescat et quae diu philosophorum sepulta fuit authoritate philosophia victrix erumpat;

quaestionibus enim vel sexcentis ea, quibus cum revelata nobis veritate philosophia pugnare videbatur, adeo vere conciliantur, ut non fidei solum servire dicenda sit, sed ejus esse fundamentum, Basil. 1573. Gegen Caesalpin ist seine Schrift gerichtet: Alpes caesae, hoc est, Andreae Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa, Francof. 1597. Eine polemische Schrift ist auch Synopsis Arist. Metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae. Hanoviae 1596; de mundo, Ambergae 1603; Uranologia, Amb. 1603; de rerum aeternitate; metaph. universalis partes quatuor, in quibus placita Aristotelis, Vallesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Conimbricensis aliorumque discutiuntur, examinantur et refutantur, Marpurgi 1604 etc. Ueber Taurellus handeln insbesondere: Jac. Wilh. Feuerlin, diss Apolog. pro Nic. Taurello philosopho Altdorfino atheismi et deismi injuste accusato et ipsius Taurelli Synopsis Arist. metaphysices recusa cum annot. editoris, Norimb. 1734. F. X. Schmidt aus Schwarzenberg, Nic. Taur., der erste deutsche Philosoph, aus den Quellen dargest., Erlangen 1860, n. Ausg. 1864.

Ueber Bovillus handelt insbesondere Jos. Dippel, Versuch einer systemat. Darstell. der Philos. des C. B. nebst einem kurzen Lebensabriss, Würzb. 1865.

Als Antischolastiker hat Joh. Ludovicus Vives, geb. zu Valencia 1492, von 1523 bis 1528 jedes Jahr einige Zeit in London sich aufhaltend, am Hofe beschäftigt, theilweise wahrscheinlich als Lehrer der Prinzessin Maria, gest. zu Brügge gegen 1540, ein jüngerer Zeitgenosse und Freund des Erasmus, durch viele Schriften für eine auf die Erfahrung gegründete Wissenschaft kräftig gewirkt und kann als Vorläufer von Descartes und Fr. Bacon gelten. In einer kleinen Schrift aus dem Jahre 1518: de initiis, sectis et laudibus philosophiae, giebt er eine Uebersicht über die Geschichte der alten Philosophie, wohl die erste, die wir aus der neueren Zeit besitzen. In seiner Flugschrift gegen die Pseudodialektiker aus dem Jahre 1519 deckt er die Gebrechen der scholastischen Sophistik schonungslos auf. Nachdem er schon in dem Dialoge Sapiens, 1512, die einzelnen Wissenschaften in ihrer damaligen Verfassung streng gegeisselt, übt er eine scharfe und ausführlichere Kritik derselben in seinem gross angelegten encyclopädischen Werke: De disciplinis, 1531, dessen erster Theil die 7 Bücher de causis corruptarum artium, der zweite die 5 Bücher de tradendis disciplinis enthält. Als dritter Theil wird in den älteren Ausgaben noch eine Anzahl logischer und metaphysischer Abhandlungen bezeichnet, so die 3 BB. de prima philosophia, de censura veri, de instrumento probabilitatis u. a. Zunächst bringt er treffende allgemeine Bemerkungen über den Verfall der Wissenschaften, indem er besonders über den Mangel an Wahrheitssinn, über Hochmuth, Sucht nach dem Ruhme eines Erfinders, über die Dunkelheit in den Schriften der Alten, vor Allen des Aristoteles, klagt. Von den Kritiken der einzelnen Disciplinen ist hier hervorzuheben die der Dialektik, in welcher er die Vermengung von Logik und Metaphysik namentlich tadelt und den Gedanken einer formalen Logik klar und sicher durchführt. Bei der Besprechung der Naturwissenschaften, der Medicin und Mathematik verwirft er die Beschränkung auf Aristoteles und will an dessen Stelle selbständige Forschung, schweigende Betrachtung der Natur, an die Stelle der metaphysischen Erörterungen Beobachtung der Erscheinungen und Nachdenken über dieselben gesetzt wissen. Nur durch directe Untersuchung auf dem Wege des Experiments ist die Natur zu erkennen. Die echten Schüler des Aristoteles, lehrt er, befragen die Natur selbst, wie auch die Alten dies gethan haben. In der Metaphysik hält sich Vives viel an Aristoteles, lässt aber manche von diesem betonte Begriffe zurücktreten und stellt in den Mittelpunkt die Lehre von Gott und seiner Schöpfung, indem er freilich öfter die Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes für die Lösung dieser Probleme hervorhebt und die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sowie auch für die Unsterblichkeit der Seele nicht hochschätzt, dagegen auf das sittliche Bedürfniss in beiden Beziehungen schon bestimmt hinweist. In der Ethik nimmt er die aristo-

telische Lehre von der Glückseligkeit und deren Inhalt nicht an und zieht die sokratisch-platonische und stoische vor, die auch nach seiner Ansicht mit dem Christenthum näher verwandt sind. Wichtig sind noch seine 3 Bücher de anima et vita, 1539, in denen er es tadelt, dass man sich in der Lehre von der Seele bisher mit dem begnüge, was das Alterthum biete. Um nun weiter zu kommen benutzt er, zum Theil mit Erfolg, die eigene Beobachtung. Nicht was die Seele sei, solle man zu erforschen suchen, sondern welche Eigenschaften sie habe und wie sie wirke. Er wird in Folge dieser Principien und der Durchführung derselben in dieser Schrift nicht mit Unrecht von Alb. Lange als Vater der neueren empirischen Psychologie bezeichnet. — Aus seinen Schriften haben Viele geschöpft, ohne ihn zu nennen.

Marius Nizolius aus Bersello, geb. 1498, lehrte zuerst in Parma, dann an der Universität zu Sabbioneta, wo er 1576 starb. Er hat die Scholastik bekämpft in seinem Thesaurus Ciceronianus und besonders in seinem Antibarbarus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parm. 1553, den G. W. Leibniz hochgeschätzt und deshalb Francof. 1670, auch 1674 wieder herausgegeben hat. Nizolius stellt in Abrede, dass wir unter den Alten einen sicheren Führer in der Philosophie haben. Die Schriften des Aristoteles besitzen wir nur in fragmentarischer und nicht in der echten Gestalt, und deshalb eifert Nizolius gegen die Schule der Peripatetiker. Den Cicero hält er für zu skeptisch. Die Rhetorik ist ihm die allgemeine Wissenschaft, welche die Fähigkeit giebt, über Alles zu urtheilen, die übrigen Wissenschaften liefern ihr den Inhalt für ihre Formen. Die Philosophie, die es mit dem Stoffe zu thun hat, ist theils Physik, theils Politik. Er vertritt die nominalistische Doctrin, dass nur die Individuen wirkliche Substanzen, die Arten und Gattungen aber subjective Zusammenfassungen seien: Nostra universa, ut sunt a natura facta sine ulla abstractione nihil aliud esse dicimus, nisi omnia singularia unius cuiuslibet generis simul comprehensa. Seine neue Methode nennt er comprehensio; sie ist actio quaedam sive operatio intellectus, qua mens hominis singularia omnia sui cuiusque generis simul et semel comprehendit. Alle Erkenntniss muss aber von der Wahrnehmung ausgehen, die allein unmittelbare Gewissheit hat.

Nicht bloss die Scholastik, sondern auch die dialektische Doctrin des Aristoteles selbst ist von Petrus Ramus (Pierre de la Ramée) bekämpft worden, der, geb. 1515 in Vermandois, zum Calvinismus übertrat und in der Bartholomäusnacht 1572, wahrscheinlich auf Anstiften seines scholastischen Gegners Charpentier (Jacobus Carpentarius), ermordet wurde. Zu Paris hatte er lange Zeit gelehrt, einige Jahre sich auch in Deutschland aufgehalten. In den Animadversiones in dialecticam Aristotelis, Paris 1534 u. ö., warf er der Logik des Aristoteles vor, dass dieselbe die dem menschlichen Geiste eingeborene Logik nicht treu darstelle, sondern diese vielmehr durch Künste der Scholastik verdürbe. Hieran schloss sich der wenig bedeutende Versuch einer verbesserten Logik in den Institutiones dial., Par. 1543, indem er, an Cicero (und Quintilian) anknüpfend, die Logik mit der Rhetorik vereinigt, und er nennt diese Wissenschaft „ars disserendi", was schon durch die sokratisch-platonische Bezeichnung „Dialektik" wiedergegeben sei. Der erste Theil (de inventione) umfasst die Lehre von dem Begriff und der Definition, der zweite (de iudicio — daher Secunda Petri gleich Urtheilskraft, z. B. noch bei Kant —) die Lehren vom Urtheil, vom Schluss und von der Methode. Diese Reihenfolge ist dann von den Logikern bis auf die Gegenwart meist beibehalten worden. Will man sich über eine Frage klar werden, so ist zuerst Erfindung nöthig, d. h. man muss einen Grund suchen, aus dem man die Frage lösen kann, sodann Urtheil, d. h. man hat den Beweis für den Satz zu bilden. Um die Erfindung zu erleichtern

werden Gemeinplätze aufgestellt, loci, aus welchen man Beweisgründe entnehmen kann. Die hauptsächlichsten derselben sind die Division und Definition. Bei dem Urtheil werden drei Stufen unterschieden: 1) der Syllogismus, bei dem es darauf ankommt, den Grund mit einer Frage so zu verbinden, dass daraus Wahrheit oder Falschheit des Satzes folgt; 2) das System, indem eine Kette von Schlüssen gebildet und eine Anordnung mit einander zusammenhängender Lehrsätze getroffen wird; 3) es werden die Wissenschaften alle auf Gott bezogen, zu dem wir uns aus dem Sinnlichen erheben, und so kommen wir zur Kenntniss der Idee. Ramus stützt sich hier, freilich nur sehr äusserlich, auf Platon, den er weit über Aristoteles stellt. Auch auf physikalischem und metaphysischem Gebiet bestritt er den Aristoteles in seinen Scholarum physic. ll. octo, Par. 1565, und seinen Scholarum metaphys. ll. quatuordecim, Par. 1566. Während Ramus in jugendlichem Eifer gesagt hatte: Quaecunque ab Aristotele dicta sunt, commenticia sunt, schrieb er übrigens gegen Ende seines Lebens eine Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schecium, in der er behauptet, der einzig wahre Aristoteliker zu sein.

Die Logiker schieden sich lange Zeit in Ramisten und Antiramisten. Begünstigt wurden die ramistischen Lehren durch den bekannten Pädagogen Johannes Sturm in Strassburg (1507—1589), und namentlich traten für sie in Deutschland ein zwei Schüler des Ramus: Thomas Freigius, Professor in Altorf (gest. 1583), und Franz Fabricius, Rector des Düsseldorfer Gymnasiums (gest. 1573), so dass es bald auf fast allen deutschen Universitäten Ramisten gab, obwohl die neue Lehre auf manchen, z. B. in Leipzig und Helmstädt, verboten wurde. Als Anhänger derselben sind noch zu nennen Ad. Scribonius und Audomar Talaeus. Unter den Antiramisten zeichneten sich neben Carpentarius aus: Nic. Frischlin und die schon genannten Aristoteliker Corn. Martini, Schegk und Scherb. Eine Vermittelung zwischen der aristotelischen Dialektik, wie sie Melanchthon vertrat, und der des Ramus versuchten die Semiramisten, unter denen sich auszeichneten Joh. Hnr. Alstedt (1588—1638), längere Zeit Professor in Herborn, und Rud. Goclenius in Marburg (1597—1628), Verfasser einer Reihe logischer, psychologischer und ethischer Schriften, auch eines für die damalige Zeit brauchbaren Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Francof. 1613. Die eine Art des Kettenschlusses hat von ihm ihren Namen.

In protestantisch-kirchlichem Sinne hat Nicolaus Taurellus (geb. 1547 zu Mömpelgard, gest. zu Altdorf 1606) nicht nur den averroistischen Aristotelismus und Pantheismus des Caesalpin, sondern den Aristotelismus überhaupt und jegliche menschliche Autorität in der Philosophie bekämpft („maximam philosophiae maculam inussit authoritas") und ein neues Lehrgebäude aufzuführen unternommen, in welchem zwischen der philosophischen und theologischen Wahrheit kein Widerstreit sein soll. Taurellus will nicht, während er christlich glaubt, heidnisch denken, nicht Christo den Glauben, dem Aristoteles aber die Einsicht verdanken. Er hält dafür, ohne den Sündenfall würde die Philosophie genügen (dicam uno verbo quod res est: si peccatum non esset, sola viguisset philosophia), in Folge des Sündenfalls aber ward die Offenbarung erforderlich, welche unsere philosophische Erkenntniss durch das, was den Stand der Gnade betrifft, ergänzt. Das Sittengesetz erhalten wir durch die Vernunft, aber wir erfahren durch sie nichts über die Heilsabsichten Gottes, da muss die Offenbarung mit der Lehre von der Gnade und Erlösung eintreten. Die Lehre von der zeitlichen Entstehung der (in Atome gegliederten) Welt (im Gegensatz zu der Annahme einer Schöpfung der Welt von der Ewigkeit her), wie auch das Dogma der Trinität sieht Taurellus nicht (mit den Aristotelikern) als bloss geoffenbarte und theologische, sondern (mit Platonikern) als auch philosophisch begründbare Sätze an. Gott hat die Welt so geordnet, dass sie einen

gesetzmässigen Gang einhält: der Schöpfer braucht nicht im Einzelnen wieder einzugreifen, sondern das Uhrwerk läuft zufolge der ursprünglichen Einrichtung ab. Nicht die Erkenntniss, sondern die Liebe zu Gott ist das höchste zu erstrebende Ziel des Menschen. — Das Christenthum des Taurellus knüpft sich übrigens an die Fundamentaldogmen: er will nicht Lutheraner, noch Calvinist, sondern Christ heissen. Die Ergreifung des Heils in Christo ist ihm Sache der menschlichen Freiheit. Die sich überzeugen, dass Christus für sie gestorben sei, werden selig, die Uebrigen auf ewig verdammt werden. Die Aristoteliker Schegk und dessen Schüler Scherbius haben die peripatetische Doctrin gegen Taurellus, wie gegen Ramus, vertheidigt; Goclenius dagegen war ihm günstig gesinnt. Im Allgemeinen fand Taurellus bei seinen Zeitgenossen wenig Anklang. Leibniz hat ihn als geistvollen Denker, dem er sich in Manchem verwandt fühlte, hochgeschätzt und mit Scaliger, dem scharfsinnigen Bestreiter des Cardanus, verglichen.

Im katholisch-kirchlichen Sinne hatte, an Nicolaus Cusanus anknüpfend, der auch als Mathematiker nicht unbedeutende Carolus Bovillus (Charles Bouillé, geb. um 1470 oder 1475 zu Sancourt in der Nähe von Amiens, gest. um 1553, ein unmittelbarer Schüler des Faber Stapulensis, s. o. § 3, S. 14) eine philosophisch-theologische Doctrin entwickelt.

§ 6. Nicht nur auf die classische Litteratur des vorchristlichen Alterthums und auf die biblischen Offenbarungsschriften ging der von der Scholastik unbefriedigte Geist der Neuzeit zurück, sondern wandte sich auch, an die Wissenschaften des Alterthums anknüpfend, mehr und mehr einer selbständigen Erforschung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit, wie auch einer von äusseren Normen unabhängigen sittlichen Selbstbestimmung zu. Auf den Gebieten der Mathematik und Mechanik, der Geographie und Astronomie wurde die Wissenschaft der Alten zunächst wiederhergestellt, dann aber auch, theils in allmählichem Fortschritt, theils durch rasche und kühne Entdeckungen und Theorien wesentlich erweitert; an die gesicherten Ergebnisse der Forschung schlossen sich mannigfache, grossentheils phantastisch-tumultuarische, begeisterte Versuche einer auf dem Grunde der neuen Wissenschaft ruhenden Gottes- und Weltanschauung, welche vielfach Keime zu späteren, gereifteren Doctrinen enthielten. Mehr oder minder war die Naturphilosophie der Uebergangsperiode mit einer Theosophie verschmolzen, die sich zunächst an den Neuplatonismus und an die Kabbala anlehnte, allmählich aber, besonders auf dem Boden des Protestantismus, zu selbständigerer Gestaltung gelangte.

Noch mit der Scholastik verbunden, der kirchlichen Lehre nicht widerstreitend, aber auf der neuen Basis mathematischer und astronomischer Studien ruhend, erscheint die mit Theosophie verflochtene Naturphilosophie um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Nicolaus Cusanus, der an den Platonismus und Pythagoreismus und auch an die Mystik Meister Eckharts anknüpft, die verschiedenen Richtungen und Strömungen, die später auseinandergingen, in sich vereinigt und

einen pantheistischen Mysticismus vertritt, freilich auch von dualistisch-mystischen Elementen nicht frei ist. Aus ihm hat später Giordano Bruno die Grundzüge seiner kühneren und freieren Doctrin entnommen. Im 16. und demnächst noch im 17. Jahrhundert wurde die mit Theosophie verschmolzene Naturphilosophie ausgebildet durch den Arzt Paracelsus, den Mathematiker und Astrologen Cardanus, durch den Gründer der naturforschenden Academia Consentina Bernardinus Telesius und seine Anhänger, durch den averroistischen Aristoteliker Andreas Caesalpinus, durch die antikirchlichen Freidenker Giordano Bruno und Lucilio Vanini und durch den gelehrten, kirchlich gesinnten Antiaristoteliker Thomas Campanella. Unter ihnen ist der bedeutendste Giordano Bruno (1548—1600), der manche Gedanken Späterer vorausgriff und für seine wissenschaftliche Ueberzeugung den Märtyrertod erlitt. Voll edelster Begeisterung für die Natur und die neuen naturwissenschaftlichen Gedanken, von heisser Liebe für das Ideale und das Unendliche erfüllt, sich aber doch vielfach an die griechische Philosophie, namentlich an Epikur, an die Stoiker und Neuplatoniker anlehnend, hat er die verschiedensten Elemente zu einem pantheistischen System aufgenommen, in welchem sich reiche dichterische Phantasie zeigt, die Gegensätze aber nicht zu voller Einheit verarbeitet sind. Auch der individualistischen Richtung suchte er gerecht zu werden. Der durch seine Verdienste in der Physik mehr als durch die in der Philosophie bekannte Galileo Galilei leitete die Betrachtung der ganzen Natur als eines Mechanismus ein, indem nur durch Quantitäten eine Erkenntniss möglich sein sollte. Auch für die Methode der Forschung ist er nicht ohne Bedeutung, und seine Einwirkung auf die spätere Entwickelung der Philosophie ist nicht unbeträchtlich.

Das religiöse Element prävalirt bei den protestantischen Theologen Schwenckfeldt und Valentin Weigel und bei dem Theosophen Jakob Böhme (1575—1624), zu dessen Anhängern H. More, John Pordage, Pierre Poiret und in neuerer Zeit St. Martin gehören, und an dessen Principien Baader und auch Schelling bei seinem Uebergang von der Naturphilosophie zur Theosophie sich angeschlossen haben.

Ueber mehrere Naturphilosophen der Uebergangsperiode handeln Thadd. Ans. Rixner und Thadd. Siber in ihren Beiträgen zur Geschichte der Physiologie im weiteren und engeren Sinne (Leben und Meinungen berühmter Pysiker im 16. und 17. Jahrh.), 7 Hefte, Sulzbach 1819—26. Kurd Lasswitz, d. Lehre v. d. Elementen während des Uebergangs v. d. scholast. Philosophie zur Corpusculartheorie, G. Pr., Gotha 1882. Vgl. die Schriften über die Gesch. der Naturwissenschaften. Alb. Errera, saggio sui precursori italiani (aus d. Atti del' instituto veneto di scienze ecc. vol. XIX, ser. III), Ven. 1869.

Die Werke des Nicolaus Cusanus sind schon im 15. Jahrh., vermuthlich zu Basel, dann durch Jacob Faber Stapulensis Par. 1514, ferner Bas. 1565 herausgegeben worden; eine deutsche Uebersetzung seiner wichtigsten Schriften hat F. A. Scharpff,

Freiburg 1862 veröffentlicht. Ueber ihn handeln: Harzheim, Vita N. de C., Trevir. 1730. F. A. Scharpff, der Card. N. v. C., Mainz 1843: d. Card. u. Bisch. N. v. C., als Reformator in Kirche, Reich und Phil. d. 15. Jahrh., Tüb. 1871. Fr. J. Clemens, Giordano Bruno und Nic. Cus, Bonn 1846. Joh. Martin Düx, der deutsche Card. N. v. C. und d. Kirche s. Zeit, Regensb. 1848. Rob. Zimmermann, der Card. Nic. Cusanus als Vorgänger Leibnizens, aus d. Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss. v. 1852 bes. abg., Wien 1852, auch in Z.s Stud. u. Kr., I, S. 61—83 wieder abgedr. Jäger, der Streit des Cardinals N. C. mit dem Herzoge Sigismund von Oesterreich, Innsbruck 1861. T. Stumpf, d. polit. Ideen des Nic. von Cues, Köln 1865. Vgl. Martini, das Hospital Cues und dessen Stifter, Trier 1841. Kraus, Verzeichn. d. Handschrftn., die N. C. besass, in Naumanns Serapeum 1864, Heft 23 und 24, und 1865, Heft 2—7. Jos. Klein, über eine Hdschr. des Nic. v. Cues, Berl. 1866. Clem. Frid. Brockhaus, Nic. Cus. de concilii universalis potestate sententia, diss. inaug., Lips. 1867. L. Ferri, il cardinale N. di C. e la filosofia della religione, in: Nuova Antologia di scienze ecc. Anno VII, Vol. XX, 1872, 100—125. J. B. Lewicki, de cardinalis N. C. pantheismo, Diss. Münst. 1873. Storz, d. specul. Gotteslehre des N. C. in: Theol. Quartalschrift, Tüb. 1873, S. 1—57, 220—285. Schanz, d. astron. Anschauungen des N. v. C., Rottweil 1873. R. Eucken, Nicolaus v. Cues, in Philos. Monatsh. Bd. 14, 1878, S. 449—470, auch in d. Beiträgen z. G. d. n. Ph. Rich. Falckenberg, Grundzüge der Philos. des Nicol. Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der L. vom Erkennen (ein Theil davon vorher als Jenens. Habilitationsschr. erschienen), Bresl. 1880. J. Uibinger, Philosophie d. N. C., I.-D., Würzb. 1881.

Ueber Leonardo da Vinci s. Herm. Grothe, L. d. V. als Ingenieur und Philosoph; von Prantl, L. d. V. in philosophischer Beziehung, in: Sitzungsber. d. königl. bayer. Ak. d. W., philos.-philol. Cl., 1885, S. 1—26.

Die Werke des Paracelsus sind Bas. 1589, Strassb. 1616—18, Genf 1658 erschienen. Ueber ihn handeln: J. J. Loos im 1. Bande der von Daub und Creuzer hrsg. Studien. Kurt Sprengel im 3. Theile s. Gesch. der Physiol., Sulzb. 1819. M. B. Lessing, Par., sein Leb. und Denken, Berl. 1839. Emil Schmeisser, d. Medicin d. Par. im Zshg. mit s. Philos. dargest., I.-D., Berlin 1869. H. Mook. Th. P., Würzbg. 1876. R. Eucken, des Par. Lehren v. d. Entwickelung, in: Philos. Monatsh., 1880, S. 321—338, auch in d. Beitr. z. G. d. n. Ph. Chr. Sigwart, Th. Parac., in: Kl. Schr. I, S. 25—48. R. Stanelli, d. Zukunftsphilos. des Parac. als Grundlage einer Reformat. f. Medicin u. Naturwissenschaften, Wien 1884. E. Schubert und K. Sudhoff, Paracelsus-Forschungen, H. I, 1887. F. Hartmann, the life of P. and substances of his teachings, Lond. 1887. Rob. Fludd, hist. macro- et microcosmi metaph., physica et technica, Oppenheim 1617. Philos. Mosaica, Gudae 1638. Bapt. Helmont, opera, Amst. 1648 u. ö. Franc. Merc. Helmont, opusc. philos., Amst. 1690. Vgl. über J. B. v. Helmont Rixner und Sibers Beitr. Heft VII. Spiess, H.s System der Medicin, Frankf. 1840. M. Rommelaere, études sur J. B. Helmont, Brux. 1868. Joh. Marc. Marci a Kronland, idearum operatricum idea s. hypothesis et detectio illius occultae virtutis, quae semina foecundat et ex iisdem corpora organica producit, Prag 1634; philosophia vetus restituta: de mutationibus, quae in universo fiunt, de partium universi constitutione, de statu hominis secundum naturam et praeter naturam, de curatione morborum, Prag 1662. Ueber Marcus Marci handelt Guhrauer im XXI. Bde. der Fichteschen Zeitschr. für Ph., Halle 1852, S. 241—259.

Cardans Schrift de subtilitate erschien zuerst 1552, de varietate rerum 1556, die Arcana aeternitatis erst nach seinem Tode in der Sammlung seiner Werke: Hieronymi Cardani Mediolanensis opera omnia cura Caroli Sponii, Lugduni 1663. Die cardanische Regel zur Auflösung von Gleichungen des 3. Grades findet sich in der 1543 erschienenen Schrift: Ars magna s. de regulis algebraicis. Cardan hat eine Selbstbiographie verfasst, welche schon Bas. 1542, dann fortgeführt ebd 1575 erschienen ist. Seine Naturphilosophie wird ausführlich dargestellt in den oben citirten Beitr. zur Gesch. der Physiol. von Rixner und Siber, Heft II. Scaligers gegen Cardans Schrift de subtilitate gerichtete Exercitationes exotericae erschienen Par. 1557: Cardan hat dagegen eine Apologia verfasst, die den späteren Ausgaben seiner Schrift de subtilitate beigefügt ist.

Von des Telesius Hauptwerke: de natura juxta propria principia sind zwei Bücher zuerst zu Rom 1565 erschienen, die ganze aus neun Büchern bestehende Schrift (die ersten vier Bücher dieser Ausgabe bestehen aus den früher edirten zwei Büchern) zu Neapel 1586, dann auch zu Genf 1588 zugleich mit Andr. Caesalpins Quaestiones peripateticae, einzelne Abhandlungen des Telesius sind in einer Sammlung zu Venedig erschienen. Ueber ihn und seine Naturphilos. handeln: Fr. Bacon, de principiis et originibus secundum fabulas cupidinis et coeli, s. de Parmenidis et Telesii et praecipue

Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine, in den Gesammtausgg. der Werke B.s. C. Bartholmèss, de B. T., Paris 1850. Das 3. Heft der oben citirten Beiträge von Rixner u. Siber. F. Fiorentino, Bernardino T., ossia studi storici sull' idea della natura nel risorgimento italiano, 2 voll., Firenze 1872—74. L. Ferri, la filos. della nat. e le dottrine di B. T., Torino 1873.

Franciscus Patritius hat den Commentar des Philoponus über die Metaphysik des Aristoteles übersetzt, auch den Hermes Trismegistus und die Orakel des Zoroaster. Seine eigene Doctrin entwickelt er in der Schrift: Nova de universis philosophia, in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur, Ferrar. 1591, Ven. 1593, Lond. 1611. Ueber ihn handeln Rixner und Siber im 4. Heft der oben cit. Beiträge.

Sebastian Basso, philos. natur. adv. Arist. libri duodecim, Par. 1621, auch ebd. 1649. S. üb. ihn K. Lasswitz, S. 46—55 des Artikels: Giordano Bruno u. d. Atomistik, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph. 8, 1884. C. G. Berigardus, Circuli Pisani seu de veterum et peripat. philosophia dialogi, Udin. 1643—47. Par. 1661. Sennerti Epitome scientiae naturalis, Viteb. 1618, Physica hypomnemata, Viteb. 1636, opera omnia, Par. 1633, 1645, Venet. 1641, 1645, 1651, Lugduni 1650 u. ö. Vgl. K. Lasswitz, die Erneuerung der Atomistik in Deutschland durch D. S. und sein Zusammenhang mit Asklepiades von Bithynien, in: Vierteljahrsschr. für wissensch. Ph., 1879, S. 408—434.

Unter den Schriften Giordano Brunos sind die, in welchen er zumeist sein System entwickelt, in italienischer Sprache verfasst: unter denselben ist die bedeutendste: de la causa, principio ed uno, Venet. (oder London) 1584, woraus F. H. Jacobi einen Auszug seiner Schrift üb. die Lehre des Spinoza (Werke, Bd. IV, Abth. 1) beigefügt hat; deutsch übers. u. m. erläut. Anm. versehen v. Adf. Lasson in Kirchmanns phil. Bibl. Heft 151, 152, Berl. 1872; in demselben Jahre erschien: de l'infinito, universo e mondi. Weniger philosophischen als allegorisch-mystisch-satirischen u. astronomischen Inhalts sind: spaccio de la bestia trionfante, Parigi (London) 1584, la cena delle ceneri, Parigi (London) 1584; degli eroici furori, Parigi (London) 1585. Unter den lateinischen Schriften sind hervorzuheben: Jordani Bruni de compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Venet. 1580; Par. 1582; de umbris idearum et arte memoriae, Par. 1582. Während er sich in diesen beiden auf Raymundus Lullus stützt, entwickelt er seine eigenen Gedanken in: de triplici minimo (d. h. über das mathematische, physikalische und metaphysische Minimum) et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinque, Francof. 1591; de monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infigurabili seu de universo et mundis libri octo. Francof. 1591. Die italienischen Schriften hat Ad. Wagner, Leipz. 1829, herausgegeben, die lateinischen theilweise (insbesond. die logischen) A. F. Gfrörer, Stuttg. 1834, neuerdings v. Fiorentino u. A.: Bruni Nolani opera latine conscripta, vol. I u. II, Napoli 1880 u. 86. Jord. Br. de umbris idearum ed. nov. cur. Salvator Tugini, Berlin 1868.

Ueber Bruno handeln ausser F. H. Jacobi a. a. O. und Schelling in seinem Gespräch: Bruno od. üb. d. natürl. u. göttl. Princip der Dinge, Berlin 1802, insbesondere Rixner u. Siber in d. ob. angef. Beitr., Heft 5, Sulzb. 1824. Steffens in den nachgelassenen Schriften, Berl. 1846, S. 43—76. Falkson, G. Bruno (in der Form eines Romans verfasst), Hamb. 1846. Chr. Bartholmèss, Jordano Bruno, Par. 1846—47. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus v. Cusa, Bonn 1847. M. Carriere, die philos. Weltansch. d. Reformationszeit, Stuttg. 1847, S. 365 ff. und in der Zeitschrift f. Philos. N. F. 54, 1869, S. 128—134. Schaarschmidt, Descartes u. Spinoza, Bonn 1850, S. 181 ff. Joh. Andr. Scartazzini, Giordano Bruno, ein Blutzeuge des Wissens, Vortrag, Biel. 1867. Domenico Berti, vita di G. Bruno da Nola, Turin 1868. Matth. Koch, Vierzig Sonette von G. Br. übers., erläutert u. mit e. Einleit. versehen, Gymn. Pr., Stolp. 1870. Hugo Wernekke, Giord. Brunos Polemik geg. d. Aristotel. Kosmologie (Lpz. Diss.), Dresd. 1871. N. Corrazini, di alcuni grandi Italiani dimenticati e di G. Bruno, Firenze 1873. Pietro Bionda, Giord. B., discorso, Lecce 1873. A. Colocci, Giordano Bruno, Cenni biografici con documenti, Roma 1876. C. S. Barach, üb. die Philos. des G. Br., in den Philos. Monatsheften, Bd. 13, 1877, S. 40—57, 179—196. E. Br. Hartung, Grundlinien einer Ethik bei Giordano Bruno, besonders nach dessen Schr. lo spaccio della bestia trionfante, I.-D., Lpz. 1879. D. Berti, documenti intorno a G. Br. di Nola, Roma 1880. Chr. Sigwart, d. Lebensgesch. G. Br.s, Universitätsprogr., Tübing. 1880, Umarbeitung dieses Pr.s: G. B. vor d. Inquisitionsger., in: Kl. Schr., I, S. 49—124. K. H. v. Stein, üb. d. Bedeut. des dichterisch. Elements in d. Philos.

des G. Br., I.-D., Halle 1881. R. Mariano, G. Br., la vita e l' uomo, Roma 1881. Herm. Brunnhofer, G. Br.s Weltanschauung u. Verhängniss, Lpz. 1882. H. v. Stein, Ueb. L. u. Person G. Br.s, in: Internationale Monatsschr., Bd. 1, 1882, H. 1—3. A. Lasson, G. B., in: Preuss. Jahrbb., 52, 1883, S. 559—578. K. Lasswitz, G. Br. u. d. Atomistik, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 8, 1884, S. 18—55. Th. Dufour, G. Br. à Genève, Genève 1884. Thom. Whittaker, G. Br., in: Mind, IX, 1884, S. 236 bis 264. Felice Tocco, G. Br. Conferenza tenuta nel circolo philologico di Firenze, Firenze 1886. Paris Zejin, G. Br. y su tiempo. Ricardo Fuente, la intoleranza religiosa, Madrid 1886. Levi, Giordano Br. o la religione del pensiero: l'uomo, l'apostolo, il martire, Torino 1887. J. Frith, life of G. Br. the Nolan, revised by M. Carriere (engl. and foreign philos. library), Lond. 1887.

Ueber Galileo Galilei handeln u. A.: Max Parchappe, Galilée, Paris 1866. Emil Wohlwill, der Inquisitionsprocess des G. G., Berlin 1870. Die Litteratur über den Process Galileis, die in den letzten Jahrzehnten sehr angeschwollen ist, ist angegeben von Schanz in d. Liter. Handweiser, 1879. S. auch dens., Galileo Galilei u. sein Process, Würzb. 1878. Th. Henri Martin, Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques, Par. 1868. S. auch von dems. Verf. einen längeren Art. üb. Galilei im Dictionnaire des sciences philosophiques, 2. éd., Par. 1875. Ciavarini, della filosofia di G., Firenze 1869. C. Prantl, Galilei u. Kepler als Logiker, in: Sitzungsber. der bayer. Ak. d. Wissensch., phil. hist. Cl., 1875. P. Natorp, G. als Philosoph, in: Philos. Monatsh. 1882, S. 193—229. Karl v. Gebler, G. G. u. d. röm. Curie, 2 Bde., Stuttg. 1877. H. Grisar, Galileistudien, Regensb. 1882.

Campanella hat in Paris eine (unvollendet gebliebene) Gesammtausgabe seiner Werke veranstaltet; neuerdings sind die opere di Tommaso Campanella, Torino 1854, von Alessandro d'Ancona mit einer vorangeschickten Abhandlung über C.s Leben und Lehre herausgegeben worden. Ueber ihn handeln: Rixner und Siber im 6. Heft der ob. angef. Beitr. Baldachini, vita e filosofia di Tommaso Campanella, Neapel 1840—43. Mamiani in seinen Dialoghi di scienza prima, Par. 1846. Spaventa, in: Carattere e sviluppo della filos. ital. dal secolo XVI. sino al nostro tempo, Modena 1860. Sträter, Briefe üb. ital. Philos., in d. Zeitschr.: der Gedanke, Berl. 1864—65. Silv. Centofanti im Archivio stor. Italiano, Ser. 3, T. IV. Parte I, p. 1, 1866. Chr. Sigwart, Thomas Camp. u. seine polit. Ideen, in: Preuss. Jahrb. 1866, Bd. 18, S. 516—546, wieder aufgenommen in: Kl. Schr., I, S. 125—181. D. Berti, nuovi documenti di T. C., Roma 1881. Luigi Amabile, Fra Tommaso C. e la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, 3 vol., Napoli 1883.

Vaninis Amphitheatrum aeternae providentiae erschien Lugd. 1615; de admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor, Par. 1616. Ueber ihn handelt W(ilh). D(av). F(uhrmann), Leben und Schicksale, Charakt. u. Meinungen des L. V., e. Atheisten im 17. Jahrh., Lpz. 1800; ferner: Emile Vaïsse, L. V., sa vie, sa doctrine, sa mort, Extrait des Mémoir. de l'Acad. imp. des sc. de Toulouse. J. Toulan, étude sur Lucilio Vanini condamné et exécuté à Toulouse le 9 Février 1619 comme coupable d'athéisme, Strassb. 1869. A. Baudouin, histoire critique de Jul. Cés. V., dit Lucilio, in: Rev. philos., Bd. 8, 1879, S. 49—71, 157—178, 259—290, 387—410. G. Cattaneo, Idee di V. sull' origine ed evoluzione degli organismi, in: Rivista della fil. scientifica, vol. IV, 1885.

Jak. Böhmes 1612 verfasste Hauptschrift ist unter d. Tit: „Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang" zuerst 1634 im Auszuge, vollständiger Amsterdam 1656 u. ö. gedruckt worden. Alle anderen Schriften hat Böhme 1619—24 verfasst. Zuerst ist, noch zu B.s Lebzeiten, der „Weg zu Christo", Görlitz 1624, erschienen. Böhmes Schriften sind grösstentheils zu Amsterdam einzeln gedruckt worden, gesammelt durch Gichtel, ebd. 1682, wiederabg. Hamburg 1715 und s. l. 1730, neuerdings herausgegeben durch K. W. Schiebler, Leipzig 1831—47, 2. Aufl., 1861 ff. J. Böhme, sein Leb. u. seine theosoph. WW. in geordnet. Auszuge mit Einleitung. u. Erläuterung. durch J. Claassen, 1 Bd., Stuttg. 1885. Mehrere Schriften Böhmes sind durch Louis Claude St. Martin, der von 1743—1804 lebte, ins Französische übersetzt worden; l'aurore naissante, les trois principes de l'essence divine, de la triple vie de l'homme, auch quarante questions sur l'âme, avec une notice sur J. B., Paris 1800. (Ueber St. Martin, dessen Dichtungen F. Beck, München 1863, übersetzt und erläutert hat, handelt Franz v. Baader im 12. Bde. seiner sämmtl. Werke, herausg. v. Frhr. v. Osten-Sacken, Leipzig 1860, ferner Matter, St. Martin, le philosophe inconnu, Par. 1862, 2. éd. 1864.) — Ueber Jak. Böhme handeln: Abr. Calov, Anti-Böhmius, Witt. 1684. Erasm. Francisci, Gegenstrahl der Morgenröthe, Nürnberg 1685. Adelung in s. Gesch.

der menschl. Narrheit, II, S. 210 ff. J. G. Rätze, Blumenlese aus B.s Schriften, Leipz. 1819. A. E. Umbreit, J. B., Heidelb. 1835. W. L. Wullen, J. B.s Leb. u. Lehre, Stuttg. 1836; Blüthen aus B.s Mystik, Stuttg. 1838. Fr. v. Baader, Vorles. über B.s Theologumena und Philosopheme, in Baaders sämmtl. Werk., III, 357—436. Vorles. u. Erläut. üb. J. B.s Lehre, hrsg. v. Hamberger, in B.s sämmtl. W., XIII. Hamberger, d. Lehre des deutsch. Philosophen J. B., Münch. 1844 (im Anschluss an Baader verfasst). Mor. Carriere, d. phil. Weltansch. d. Reformationszeit, S. 607—725. Chr. Ferd. Baur, z. Gesch. d. prot. Mystik, in: Theol. Jahrb. 1848, S. 453 ff., 1849, S. 85 ff. H. A. Fechner, J. B., s. Leb. u. s. Schriften, Görlitz 1857. Alb. Peip, J. B., der deutsche Philosoph, d. Vorläufer christl. Wiss., Leipz. 1850. Adolf v. Harless, J. B. und d. Alchymisten, nebst e. Anhang über J. G. Gichtels Leben und Irrthümer, Berl. 1870, 2. Ausg. Leipz. 1882. E. Elster, J. B., in: Ztschr. der ges. luth. Theol., 35. Jahrg., 1874, S. 264—276. M. Schönwälder, Rede (aus d. „Neuen Lausitzischen Magazin", Bd. 52), Görlitz 1876. C. Henrich Scharling, J. Böhmes Theosophie, en religionsphilos. og dogmatisk undersogelse, Kjbnh. 1879. H. Martensen, J. B., Theosoph. Studien, deutsche Ausg. v. A. Michelsen, Lpz. 1882.

Nicolaus der Cusaner (Nicol. Chrypffs oder Krebs), geb. 1401 zu Kues an der Mosel im Trierschen, also ein Deutscher, erhielt seine Jugendbildung zu Deventer bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens, studirte zu Padua die Rechte und die Mathematik, wandte sich dann aber der Theologie zu, bekleidete geistliche Aemter, nahm am Concil zu Basel Theil, ward 1448 Cardinal, 1450 Bischof von Brixen, starb 1464 zu Todi in Umbrien. Er nimmt eine Mittelstellung zwischen der Scholastik und der Philosophie der Neuzeit ein. Mit der Scholastik vertraut, jedoch auch voll regen Antheils an dem neuaufkommenden Studium des classischen Alterthums, insbesondere des Platonismus, steht er, wie grossentheils schon die Nominalisten, nicht mehr in der Ueberzeugung der Beweisbarkeit theologischer Fundamentalsätze durch die schulmässig ausgebildete Vernunft. Seine Weisheit ist die Erkenntniss des Nichtwissens, die er in der (1440 verfassten) Schrift de docta ignorantia darlegt (der Ausdruck docta ign. findet sich schon bei Bonaventura). In der sich an dieselbe anschliessenden Schrift de conjecturis erklärt er alles menschliche Erkennen für ein blosses Vermuthen. Mit den Mystikern geht er über den Zweifel und über das Unadäquate menschlicher Begriffe in der Gotteslehre hinaus durch die Annahme einer unmittelbaren Erkenntniss oder Anschauung Gottes (intuitio, speculatio, visio sine comprehensione, comprehensio incomprehensibilis), indem er sich an die neuplatonische Doctrin von der Erhebung über die Endlichkeit durch Ekstase (raptus) anschliesst. Er lehrt, dass die intellectuelle Anschauung (intuitio intellectualis) auf die Einheit des Entgegengesetzten gehe (welches in der pseudo-dionysischen Mystik angelegte Princip schon in Eckharts Schule hervortritt und später auch von Bruno wieder aufgenommen wird). Aber auch mit der skeptischen und mystischen Richtung verbindet sich bei Nicolaus die auf Beobachtung und Mathematik basirte mechanische und astronomische Forschung; in deren Einfluss auf seine philosophische Gedankenbildung ist die wesentliche Gemeinschaft seiner Doctrin mit der Philosophie der Neuzeit begründet. Schon 1436 hat Nicolaus eine Schrift de reparatione Calendarii verfasst, worin er eine der gregorianischen analoge Kalenderreform vorschlägt; seine astronomische Doctrin enthält den Gedanken einer Axendrehung der Erde, durch den er ein Vorläufer des Copernicus geworden ist (dessen Schrift de revolutionibus orbium coelestium mit einer Vorrede von Osiander und der Widmung an den Papst, Paul III., zu Nürnberg 1543 erschien; vgl. über ihn u. A. Franz Hipler, Nic. Cop. u. Martin Luther, Braunsberg 1868, D. Berti, Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda metà del secolo 16° e nella prima del 17°, con documenti inediti intorno a Giordano e Galileo Galilei, Roma 1876, Natorp, die kosmolog. Reform des Cop. in ihrer Bedeut. f. d. Philosophie, in: Preuss. Jahrbücher, Bd. 49,

S. 355—375, Leop. Prowe, Nic. Coppernicus. I. Bd., 2 Theile, das Leben, Berl. 1883, 2. Bd., Urkunden, 1884). Im Zusammenhang mit der Doctrin der Erdbewegung gelangte der Cusaner zu der Annahme einer zeitlichen und räumlichen Unbegrenztheit des Universums, wodurch er die mittelalterliche Gebundenheit der Weltanschauung an die Grenze des anscheinenden Fixsterngewölbes überschritt.

In der philosophischen Ausführung seiner Gottes- und Weltlehre schliesst sich Nicolaus Cusanus vielfach an die pythagoreische Zahlenspeculation und an die platonische Naturphilosophie an. Gott ist das absolute Maximum, er umfasst als das Grösste Alles, wird durch nichts begrenzt, Raum, Zeit, Bewegung finden sich nicht an ihm. Er ist auch zugleich das Minimum, indem er in Allem ist. Er bildet die Substanz der Dinge, das an ihnen, was wahrhaft ist. Es kommt ihm absolute Nothwendigkeit zu, während alles Andere von ihm abhängt. Er ist dreifache Ursache für alles Seiende (causa efficiens, formalis, finalis, deus est tricausalis), er ist die reine Wirklichkeit (purissimus actus, infinita actualitas), immateriell, er ist Einheit ohne Anderheit (das ἕν, das ταὐτόν ohne das ἕτερον), aber dreieinig, da er zugleich denkendes Subject, Denkobject und Denken (intelligens, intelligibile, intelligere) ist. Als unitas, aequalitas und connexio ist er Vater, Sohn und Geist. Ab unitate gignitur unitatis aequalitas; connexio vero ab unitate procedit et ab aequalitate. Da Gott Alles in sich fasst, hat er auch die Gegensätze in sich, er ist die complicatio omnium etiam contradictoriorum, er ist die oppositorum coincidentia. Er ist das absolute Können, d. h. die Allmacht (possibilitas absoluta), absolutes Wissen, absolutes Wollen, jegliche Tugend. Er ist die Wahrheit und das höchste Gut für die Menschen. Aber er ist dies Alles eher nicht, als dass er es ist. Nach der negativen Theologie, die Nicolaus bevorzugt, ist er nur unendlich (negationes sunt verae, affirmationes insufficientes in theologicis). Sein wahres Wesen ist nicht zu fassen, nicht auszusprechen (sapientia non aliter scitur, quam quod ipsa est omni scientia altior et inscibilis, ineffabilis, inintelligibilis, improportionabilis, inapprehensibilis etc.), er überragt das Seiende, den Geist, das Eine. Nur durch Nichtwissen wissen wir ihn (non accedi potes deus, qui es infinitus, nisi per illum, qui scit se ignorantem tui). Hier tritt das unmittelbare Schauen ein, in Betreff dessen sich aber manche Widersprüche in den Schriften des Cusanus finden.

Was nun die Gottheit complicirt enthält, das zeigt die Welt explicirt (explicatio): sie ist die veränderte in Vielheit getheilte Einheit. Die Zahl ist dem Nicolaus Cusanus die ratio explicata. Er sagt: rationalis fabrica naturale quoddam postulans principium numerus est. Auch die Körperwelt ist die Entfaltung des Punktes. Die ganze Welt ist ein Abbild Gottes, sogar die Dreieinigkeit spiegelt sich in ihr ab (mundus trinus: foecunditas, proles, amor), sowie in dem Geiste (trinitas intellectualis: foecunditas, notitia seu conceptus, amplexus seu voluntas); und mit Platon hält er die Welt für das Beste unter dem Gewordenen; auch jedes einzelne Ding ist in seiner Art vollkommen. Die Welt ist ein beseeltes, gegliedertes, fortlaufendes Ganzes, und Gott ist mit der Fülle seiner Kraft überall gegenwärtig. In der Welt ist jedes Einzelne an seiner bestimmten Stelle, nimmt eine bestimmte Stufe ein und kann durch nichts ersetzt werden. Jedes Ding spiegelt an seiner Stelle das Universum; es enthält der Anlage nach die ganze Realität und kann sich ins Unendliche entfalten, und jedes Wesen bewahrt sein Dasein vermöge der Gemeinschaft mit den andern. Alles ist in allem und jedes in jedem, es ist jedes Ding eine besondere Contraction des Ganzen (omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id quod est). Vollkommener als in den übrigen Wesen spiegelt sich in dem Menschen die Welt: dieser ist in Wahrheit ein parvus mundus. Unsere Aufgabe ist die Selbstvervollkommnung, d. h. zur Entwickelung zu bringen, was in uns

potentiell enthalten ist, den Lebensinhalt immer reicher zu entfalten. Da dies Streben nie zu Ende gelangt, werden wir durch dasselbe der Unsterblichkeit des Geistes sicher. Daneben kommt es darauf an, ein Jegliches nach seiner Stelle in der Stufenordnung des Ganzen zu lieben. Auch die Sehnsucht nach dem Absoluten erfüllt uns. Liebe zu Gott ist Einswerden mit Gott. In dem Gottmenschen ist der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen vermittelt.

Bedeutung für die Naturwissenschaften, namentlich für Mechanik und Optik, hat Leonardo da Vinci (1452—1519), der auch in der Erkenntnisslehre vorgeschrittene Ansichten äussert. Alle unsere Erkenntniss beruht nach ihm auf Erfahrung; jedoch sind die Sinneseindrücke nur das Material, das durch Vernunft zu Erkenntnissen verarbeitet wird. Die betrachtende Vernunft steht ausserhalb der Sinne. Zur Sicherheit kommt das Wissen nur da, wo sich Mathematik anwenden lässt, und die Mechanik ist das Paradies der mathematischen Wissenschaften. Materie und mathematische Beweise bilden den Bestand der Naturwissenschaften, indem man bald von den Ursachen auf die Wirkungen, bald umgekehrt schliesst. Von L.s sachlichen Lehren sei nur die erwähnt, die wir dann bei Telesius und bei Spinoza als bedeutungsvoll kennen lernen werden, dass jedes Ding sich in seinem Sein zu erhalten trachtet (naturalmente ogni cosa desidera mantenersi in suo essere).

Bei den Platonikern der nächstfolgenden Zeit, namentlich bei denen, die auch die Kabbala hochhielten, wie bei Picus von Mirandola und Reuchlin und besonders bei Agrippa von Nettesheim, auch bei Franciscus Georgius Venetus (F. G. Zorzi aus Venedig), dem Verfasser einer Schrift: de harmonia mundi totius cantica (Ven. 1525), giebt sich ein Miteinfluss der neuaufkommenden Mathematik und Naturforschung kund, obschon die durch Naturkenntniss vermittelte Einwirkung auf die Natur sich meist (namentlich bei Agrippa) in die Form der Magie kleidet. Auch dem damals sich weit verbreitenden astrologischen Glauben (den auch Melanchthon theilte) lag das in mystische Form sich kleidende Bewusstsein einer von Gott in die Dinge gelegten Naturcausalität zu Grunde. Die Verbindung von selbständiger Naturbetrachtung und Theosophie erscheint aber zu jener Zeit am ausgeprägtesten bei Philippus Theophrastus (Bombast) Höhener oder von Hohenheim, der sich (den Namen Höhener oder von Hohenheim übertragend) Aureolus Theophrastus Paracelsus nennt (geb. 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz, gest. 1541 zu Salzburg). Er trennt sehr bestimmt die Philosophie, die nur erkannte „unsichtige" Natur ist, von der Theologie. Als Quelle für letztere gilt ihm nicht das natürliche Licht, sondern die Offenbarung in der heiligen Schrift. All unser Wissen ist nichts als Selbstoffenbarung der Natur, es kommt darauf an, die Natur zu belauschen. Er legt deshalb viel Werth auf Experimente, zu denen freilich die scientia, die Speculation, hinzutreten muss, damit eine wahre experientia daraus werde. Gegenstände des Wissens sind die grosse (Makrokosmus) und die kleine Welt (Mikrokosmus), der Mensch. Dieser ist das Letzte in der Schöpfung, Gottes eigentliche Absicht, und man kann die Welt nur erkennen, indem man aus dem Menschen die Geheimnisse der Natur herausliest. Andererseits ist er wieder nur durch die Welt zu verstehen. Alle Wesen, und so auch der Mensch, bestehen aus einem elementarischen, irdischen, sichtbaren und einem himmlischen, astralischen, unsichtbaren Leib, welcher letztere, spiritus genannt, aus dem siderischen Reiche stammt. Dieses ist selbst unsichtbar, hat aber an den sichtbaren Sternen seinen Körper. Alle Kunst, alle weltliche Weisheit hat in dem spiritus ihren Sitz. Bei dem Menschen kommt zu diesen beiden noch die von Gott (aus der „dealischen" Welt) stammende und im Herzen ihren Sitz habende Seele hinzu, auf deren Entscheidung die moralische Qualität des Menschen beruht. Die Medicin, welche Paracelsus, indem

er den Galen und Avicenna bekämpfte, vornehmlich zu reformiren suchte, ist nach ihm die höchste Wissenschaft, da sie das Wohl des Menschen zu befördern strebt, und muss zu Grundpfeilern haben die drei Wissenschaften der Philosophie, der Astronomie, der Theologie, da der Mensch den erwähnten drei Welten angehört. Die Medicin ist aber nicht nur Theorie, sondern auch Praxis, und so muss sie zu viert auf eine Wissenschaft sich gründen, die praktische Anweisungen giebt; diese ist die Alchymie, die eine grosse Rolle spielt, und in deren Betreiben Paracelsus nicht nur zu Abenteuerlichkeiten kam, sondern auch theilweise wohl zum Charlatan wurde. — Die Elemente sind dem Paracelsus nicht einfacher Natur, sondern bestehen aus drei Grundsubstanzen, die in alchymistischen Schriften als solche genannt werden, aus Mercurius, Sal, Sulphur. Während in den Elementen eine Naturkraft, Vulcanus, herrscht, durch welche die einzelnen Dinge entstehen, waltet in jedem dieser wieder eine besondere Kraft, Archeus, „Regierer", genannt, nicht als persönlicher Geist, vielmehr unbewusst wirkend. Die Krankheiten sollen nun vielmehr durch Anregung und Kräftigung dieses Lebensprincips in seinem Kampfe gegen das Krankheitsprincip und Entfernung der Hindernisse, als durch directe chemische Gegenwirkungen geheilt werden. Es soll nicht das Kalte durch das Warme, das Trockene durch das Feuchte bekämpft, sondern die schädliche Wirkung eines Princips durch seine wohlthätige vernichtet werden (eine Anticipation der homöopathischen Doctrin). Die paracelsische Richtung theilt im Ganzen u. A. Robert Fludd (de Fluctibus), geb. 1574, gest. 1637, ferner der bedeutende Chemiker Joh. Baptista van Helmont, geb. 1577, gest. 1644 in Vilvorden bei Brüssel. Nach ihm geschieht in der Natur nichts durch äussere Ursachen, sondern Alles durch innere, und zwar giebt es deren zwei: die äussere Materie, der fluor generativus als Substanz aller Dinge, das initium ex quo, und als das gestaltende Princip die unvergängliche Zeugungskraft der Elemente, aus welcher die allen Dingen einwohnende aura seminalis entsteht, das initium per quod. — Für den dritten Aggregatzustand hat er das Wort „Gas" eingeführt. — Er nähert sich in seinen Ansichten schon der Corpusculartheorie. Sein Sohn Franc. Mercurius van Helmont, geb. 1618, gest. nach einem abenteuerlichen Leben 1699 in Berlin, stellte, polemisirend gegen Descartes und Spinoza eine vielfach an die Monadenlehre Leibnizens erinnernde Doctrin auf, der freilich der wissenschaftliche Zusammenhang fehlt. Alles besteht den letzten Theilen nach aus Monaden, die aber auf verschiedenen Stufen der Entwickelung stehen. Die Seele umfasst viele Monaden und beherrscht diese als Centralgeist. Monaden, die erst Theile eines Leibes waren, können allmählich zu dem Range von solchen Centren gelangen. Zu nennen ist hier noch Marcus Marci von Kronland (gest. 1655 in Prag?), der die platonisch-stoische Doctrin der ideae operatrices, oder seminales, erneuerte.

Hieronymus Cardanus (1501—1576), Mathematiker, Arzt und Philosoph, schliesst sich in der Verschmelzung der Theologie mit der Zahlenlehre an Nicolaus Cusanus an. Er schreibt der Welt eine Seele zu, die er mit Licht und Wärme identificirt. Alles soll durch natürliche Causalität erklärt, also auf Naturmechanismus zurückgeführt werden. Elemente giebt es nur drei: Wasser, Erde, Luft. Das Feuer ist keine Substanz, sondern nur ein Accidens. Es wird durch die Wärme, diese aber durch die Bewegung hervorgebracht. Dem Cardanus gilt die Wahrheit als nur Wenigen zugänglich. Die Menschen theilt er in drei Classen ein: bloss Betrogene, betrogene Betrüger und nichtbetrogene Nichtbetrüger. Die letzten sind die Weisen. Dogmen, die ethisch-politischen Zwecken dienen, soll der Staat durch strenge Gesetze und harte Strafen aufrecht erhalten; denkt das Volk über die Religion nach, so entstehen daraus nur Tumulte. (Nur die Offenheit des Bekenntnisses zu dieser Doctrin ist dem Cardanus eigenthümlich; thatsächlich hat jede ideell überwundene,

äusserlich aber noch herrschende Macht dieselbe befolgt.) Den Weisen freilich binden diese Gesetze nicht; für sich selbst folgt Cardanus dem Grundsatze: veritas omnibus anteponenda neque impium duxerim propter illam adversari legibus. Uebrigens war Cardanus ein Visionär und voll kindischen Aberglaubens und sucht auch die Geistererscheinungen in den Zusammenhang der Naturgesetze einzureihen. Sein Gegner Julius Caesar Scaliger (1484—1558), ein Schüler des Pomponatius, urtheilt über ihn: eum in quibusdam interdum plus homine sapere, in plurimis minus quovis puero intelligere.

Bernardinus Telesius, geb. zu Cosenza 1508, gest. ebend. 1588, ist einer der Begründer der Philosophie der Neuzeit geworden durch sein Unternehmen, die aristotelische Philosophie nicht zu Gunsten des Platonismus oder eines andern antiken Systems, sondern eigener Naturforschung zu bekämpfen; jedoch lehnte er sich bei demselben an die vorsokratische, besonders an die von Parmenides (freilich nur als Lehre vom Schein) aufgestellte Naturphilosophie an. Lediglich auf Erfahrung soll die Erkenntniss sich gründen, da der reine Verstand durch sich selbst zu ihr nicht kommen könne. Das Erkennen durch Schlüsse gilt ihm höchstens als Vorahnung der Wahrheit, für welche die Verificirung durch die Erfahrung noch verlangt wird. Freilich wandte er selbst diese Principien bei seiner Construction der Natur nicht hinreichend an. Die Erfahrung lehrt nach Telesius zunächst den Gegensatz zwischen dem Himmel mit seinen Wärme ausstrahlenden Gestirnen und der Erde, von der nach Sonnenuntergang Kälte ausgeht. So giebt es zwei thätige Principien, nämlich Wärme und Kälte, ausser diesen noch ein Körperliches (corporea moles), das, der Quantität nach stets gleich bleibend, der Ausdehnung und Verdünnung durch die Wärme, der Verdickung und Zusammenziehung durch die Kälte ausgesetzt ist. Die Wärme erzeugt alles Leben und alle Bewegung, die Kälte Starrheit und Ruhe. Diese beiden Principien stehen fortwährend im Kampfe mit einander: zuerst entstanden auf diese Art Himmel und Erde, sodann alle übrigen Dinge. Der Geist (spiritus) in dem thierischen und menschlichen Körper, welcher die einzelnen Theile zusammenhält und Bewegung hervorbringt, ist ein feiner Stoff, aus Wärme bestehend, der sich vermittelst der Nerven durch den ganzen Körper verbreitet, im Gehirn aber seinen eigentlichen Sitz hat. Bei dem Menschen kommt noch als „forma superaddita“ die unsterbliche, unmittelbar von Gott gegebene Seele hinzu, welche die Form des Leibes und des Geistes zugleich ist. Doch wird die Lehre von dieser Seele nicht organisch mit dem sonstigen System des Telesius verbunden. — Auf ethischem Gebiete stellt Telesius Sätze auf, die stark an den Naturalismus Spinozas erinnern: das ganze Streben des Menschen geht nach Selbsterhaltung, um derentwillen er alles Andere begehrt. Freude ist das Gefühl der Selbsterhaltung, Liebe entsteht zu dem, was die Selbsterhaltung fördert, Hass gegen das, was sie hindert. Die Cardinaltugenden: sapientia, solertia, fortitudo, benignitas, zeigen sich darin, dass der Mensch nach verschiedenen Seiten seines Wesens den Trieb, sich selbst zu erhalten, erfüllt. — Telesius gründete zu Neapel, wo er lange Jahre gelebt hat, eine naturforschende Gesellschaft, die Academia Telesiana oder Consentina, nach deren Muster später viele andere gelehrte Gesellschaften sich gebildet haben. Fr. Bacon nennt ihn den Ersten unter den Neuen.

Franciscus Patritius, geb. zu Clissa in Dalmatien 1529, 1576—93 Lehrer der platonischen Philosophie zu Ferrara, gest. zu Rom 1597, hat den Neuplatonismus mit telesianischen Ansichten verschmolzen, hat aber selbst nur ein unklares ins Mystische hinüberspielendes System aufgestellt, dessen Hauptgedanke der von der Belebtheit des Universums ist. In seinen Discussiones peripateticae, quibus Aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata cum veterum placitis collata eleganter erudite declarantur, pars I—IV, Venet. 1571—81, Basil. 1581,

erklärt und bekämpft er zugleich die aristotelische Doctrin. Viele als aristotelisch überlieferte Schriften hält er für unecht. Er hegte den Wunsch, dass der Papst durch seine Autorität den Aristotelismus unterdrücken und den modificirten Platonismus, die von ihm ausgebildete Lichtemanationsdoctrin, begünstigen möge.

In der Bekämpfung der aristotelischen Physik und Metaphysik und dem Versuch einer Reformation dieser Doctrinen kommen mit Telesius und Patritius in etwas späterer Zeit unter Andern auch überein: Sebastian Basso (Philosophia naturalis adv. Aristotelem, Genève 1621), dessen mathematische Atomistik sehr an die Giordano Brunos erinnert, Claude Guillermet de Berigard (oder Bauregard, der noch um 1667 eine Professur zu Padua bekleidete, Circuli Pisani seu de veteri et Peripatetica philosophia dialogi, Utini 1643). Dan. Sennert (1572—1637, s. ob. § 3, S. 18) stellte eine Art Corpusculartheorie schon auf. Er unterscheidet die atoma corpuscula, welche so weit getheilt sind, als es die Natur zulässt, und aus denen die zusammengesetzten Körper entstehen, von den Elementaratomen, deren es vier Arten nach den vier Elementen giebt. Die ersteren sind die prima mixta, und man muss sich die Ansicht Sennerts wohl so vorstellen, dass diese aus Elementaratomen bestehen, wiewohl er dies nicht klar ausspricht. Alle Atome haben nun bestimmte Formen oder Gesetze von vornherein, die unveränderlich sind, und nur auf der Bewegung der Atome oder Corpuscula beruht alle Veränderung, auch die scheinbar qualitative. Und zwar ist die Ursache für die Vereinigung der Atome in den Formen zu sehen, in denen Gott diese von Anfang an so gestaltet hat, dass ihnen gemäss die kleinsten Theilchen zusammenpassen. Gegen den blinden Zufall, durch den die Atome zusammengeführt werden und die Einzeldinge bilden, spricht sich Sennert bestimmt aus.

Unter den oben (§ 3, S. 12—17) genannten Aristotelikern ist hier als selbständiger philosophischer Forscher der den averroistischen Aristotelismus zum Pantheismus fortbildende Andreas Caesalpinus (1519—1603) von Neuem zu erwähnen.

Giordano Bruno, geb. 1548 zu Nola im Neapolitanischen, hat die Doctrin des Cusaners in einem antikirchlichen Sinne fortgebildet. In Neapel erhielt er den Jugendunterricht in den Humanitätsstudien und in der Dialektik. In den Dominicanerorden eingetreten, verliess er denselben, als er zu einer dem Dogma widerstreitenden Ueberzeugung gelangt war, 1576, begab sich ins Genuesische, dann nach Venedig, bald darauf nach Genf, dessen reformirte Orthodoxie ihm jedoch ebensowenig wie die katholische zusagte, dann über Lyon nach Toulouse, Paris, Oxford und London. Ein von ihm während seines Aufenthalts in London, der von 1583—86 dauerte, verfasstes Lustspiel „Il Candelajo“ und vielleicht auch andere Schriften Brunos hat nach der Annahme von Falkson, G. Bruno, S. 289, und von Benno Tschischwitz, Sh.s Hamlet, Halle 1868, Shakespeare kennen gelernt und einzelne Gedanken Brunos, wie über Unzerstörbarkeit der Elementartheile und über die Relativität des Uebels, dem dänischen Prinzen in den Mund gelegt. Bruno reiste danach über Paris nach Wittenberg, von dort nach Prag, Helmstädt, wo er wie in Wittenberg Vorlesungen hielt, hierauf nach Frankfurt am Main, wo er nur kurze Zeit blieb, dann nach Zürich und Venedig. Hier am 23. Mai 1592 auf die Denunciation des Verräthers Mocenigo hin von der Inquisition verhaftet, ward er 1593 nach Rom ausgeliefert, erduldete hier noch eine siebenjährige Gefangenschaft im Kerker der Inquisition und wurde, da seine Ueberzeugung ungebrochen blieb und er eine heuchlerische Unterwerfung mit edler Wahrheitstreue verschmähte, zum Scheiterhaufen verurtheilt (mit der gewöhnlichen lügnerischen Formel, er werde der weltlichen Obrigkeit übergeben mit der Bitte, ihn so gelinde wie möglich und ohne Blutvergiessen zu strafen). Bruno erwiderte seinen Richtern: Ihr mögt mit grösserer Furcht das Urtheil fällen, als

ich es empfange. Er ward zu Rom auf dem Campofiore am 17. Februar 1600 verbrannt. Zeit seines Lebens ein unstäter Geist, wurde er ruhelos von Ort zu Ort getrieben, stand überall im Kampfe mit dem Bestehenden, ist wohl auch nicht freizusprechen von Ruhmsucht. Das befreite Italien hat ihn durch eine Statue in Neapel geehrt, vor welcher am 7. Januar 1865 Studenten die päpstliche Encyclica vom 8. December 1864 verbrannten.

Mit dem copernicanischen Weltsystem, dessen Wahrheit ihm zur Gewissheit geworden war, fand er das Dogma in dessen kirchlicher Fassung unverträglich, wie auch andererseits bald hernach (am 5. März 1616) durch die Index-Congregation die copernicanische Doctrin (die anfangs von Seiten der kirchlichen Autorität nicht mit Ungunst aufgenommen worden war) bezeichnet wurde als eine Meinung, die sich zu verbreiten beginne „in perniciem catholicae veritatis“ und als „falsa illa doctrina Pythagorica, Divinaeque Scripturae omnino adversans“. Bruno erweitert die copernicanische Doctrin. Ihm ist das Universum unendlich nach Zeit und Raum (vgl. schon Nicolaus Cusanus), unser Sonnensystem eine Welt neben unzähligen (für welche Lehre er sich auch auf Epikur und Lucretius beruft), Gott ist die dem Universum immanente erste Ursache; Macht, Weisheit, Liebe sind seine Attribute. Die Gestirne werden nicht durch einen primus motor, sondern durch die ihnen selbst innewohnende Seele bewegt. Bruno bekämpft den Dualismus von Materie und Form; nach ihm fallen im Organismus nicht nur Form, bewegende Ursache und Zweck unter einander, sondern auch mit der Materie in Eins zusammen. Der unendliche Aether, welcher den unendlichen Raum erfüllt, birgt in sich selbst das Ziel aller Entwickelung, die Keime aller Einzeldinge, und lässt letztere aus sich nach bestimmten Gesetzen, aber auch bestimmte Ziele verfolgend, also nach festen Begriffen hervorgehen, wie der Urstoff in der stoischen Philosophie auch die sich später nach Gesetzen der Vernunft entwickelnden Keime in sich trägt. Formen ohne Materie haben kein Sein, nur in der Materie entstehen und vergehen sie, die Materie allein ist die Quelle aller Actualität. Die Form ist die den Dingen innewohnende Seele oder der Geist, und so findet sich in allen Dingen Geist, Seele, Leben. Von Gott, d. h. der höchsten Ursache, dem Princip und dem Einen, muss Alles ohne Unterschied ausgesagt werden: in ihm sind alle Gegensätze zu finden, alles Denkbare und Mögliche ist in jedem Punkte seines Wesens. Er ist das Maximum, weil Alles aus ihm, und das Minimum, weil Alles in ihm ist, er ist das Einfache und das Mannigfaltige. Begreifen kann ihn ein endlicher Geist nicht, weil ein solcher die Gegensätze nicht vollständig zu überwinden vermag, sondern nur zu einer species intelligibilis von ihm gelangen. Diese kommt nur dadurch zu Stande, dass die Vernunft sich selbst betrachtet und dann die Einheit, die sie in sich wahrnimmt, auch in der objectiven Welt als vorhanden denkt. Die drei „Personen“ der Gottheit reducirt Bruno auf die drei Attribute: Macht, Weisheit, Liebe. Das Dogma, dass die zweite Person menschliches Fleisch angenommen habe, gilt ihm als philosophisch unverständlich; aber er nimmt eine Gegenwart göttlichen Wesens in dem Stifter des Christenthums an, wofür, mehr als die Wunder, das Sittengesetz des Evangeliums zeuge. Die Welten hat Gott nicht durch einen Act der Willkür, sondern mit innerer Nothwendigkeit, eben darum aber auch ohne Zwang, also mit Freiheit, aus sich hervorgehen lassen; sie sind die gewordene Natur (natura naturata), Gott ist die wirkende Natur (natura naturans). Gott ist in den Dingen so gegenwärtig, wie das Sein dem Seienden, die Schönheit den schönen Objecten. Jede der Welten ist in ihrer und jedes Wesen in seiner Art vollkommen; es giebt kein absolutes Uebel: nur in Bezug auf Anderes besteht der Unterschied zwischen gut und übel. Alle Einzelwesen sind dem Wechsel unterworfen, das Universum aber bleibt in seiner absoluten Vollkommenheit stets sich selbst gleich. Bruno selbst war von edler

und tiefster Begeisterung für das Universum oder die Natur ergriffen. Mit dem Aufgehen in das All ist nach ihm das seligste Entzücken verbunden. Liebt ein Weib, ruft er aus, wenn ihr wollt, aber vergesst nicht, Verehrer des Unendlichen zu sein. Die elementaren Theile alles Existirenden, die nicht entstehen und nicht vergehen, sondern sich nur mannigfach verbinden und trennen, sind die Minima oder Monaden, die sich Bruno als punctuell und doch nicht schlechthin unausgedehnt, sondern als sphärisch vorstellt, sie sind psychisch und materiell zugleich. Die Seele ist eine Monade, sie ist unsterblich, wie auch die Körper ihrer Substanz nach unvergänglich sind; sie ist nie ganz ohne einen Körper. Gott ist die Monade der Monaden. — Wer nun danach ringt, in dem Mannigfaltigen das Gemeinsame, in dem Vielen das Eine zu erkennen, wer eine möglichst vollkommene Anschauung des Absoluten erstrebt, der ist der wahre furioso eroico, der heroische Enthusiast. Freilich kann er nie das Ziel seiner Sehnsucht voll erreichen; er empfindet Qualen darüber, wird auch von seinen Mitmenschen verkannt und verfolgt, aber er hat doch die Seligkeit des Bewusstseins, seiner Bestimmung nachzuleben, sich selbst zu vervollkommnen, dem Urquell aller Wahrheit, Güte und Schönheit sich immer mehr zu nähern. — Die Ethik Brunos finden wir vornehmlich in der „Austreibung der triumphirenden Bestie“, einem allegorischen Romane, grossentheils dialogischer Form, in dem auch viel Religionsphilosophisches vorkommt, und in dem „heroischen Enthusiasmus“, einem Werke, das aus 71 Sonetten, 3 Canzonen und längeren erklärenden Dialogen besteht und die Liebe zum Göttlichen, die Sehnsucht des Herzens nach dem Ideal der Schönheit schildert.

Dem Scholasticismus, also dem Aristoteles, feindlich gesinnt, wollte sich Bruno lieber an Pythagoras, Platon, die Stoiker, sogar an Epikur anschliessen, hielt aber auch die Versuche zu neuer Gedankenbildung hoch, die er bei Raymundus Lullus und bei Nicolaus dem Cusaner vorfand. Er trug oft die raymundsche Kunst vor, wenn die Möglichkeit des Docirens an das Betreten eines neutralen Bodens geknüpft war. Von Nicolaus Cusanus, von dem er das principium coincidentiae oppositorum angenommen hat, redet er mit hoher Achtung, ohne jedoch zu verschweigen, dass auch ihn der Priesterrock beengt habe. Er freut sich der neuen von Telesius eröffneten Bahn, hat jedoch dieselbe nicht durch eigene Einzelforschung verfolgt. Er will, dass wir von dem Untersten, Bedingtesten aufsteigend uns stufenweise bis zum Höchsten erheben, ohne jedoch selbst diesen methodischen Gang streng einzuhalten. Seine Virtuosität liegt in der phantasievollen Ergänzung der ersten naturwissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit zu einem dem Geiste der modernen Wissenschaft gemässen Gesammtbilde des Universums. Nach ihm muss der Philosoph ein Dichter sein, wie denn auch seine eigenen Werke zum Theil in poetischer Form verfasst sind. Zu starke Phantasie und mystische Unklarheit bilden die Schwächen seiner Philosophie. Jedoch birgt seine Lehre Keime mancher späteren philosophischen Systeme in sich, so namentlich des spinozistischen und leibnizschen, sowie neuerer pantheistischer.

Galileo Galilei (1564—1641) hat durch die Erforschung der Fallgesetze sich nicht nur um die positive Wissenschaft, sondern auch um die Naturphilosophie ein bleibendes Verdienst erworben. Er ist es namentlich, durch den die aristotelisch-scholastische Physik ihre Geltung verlor, und durch den die neue mechanische Physik begründet wurde. Ohne Demokrit, wie er selbst versichert, gekannt zu haben, gelangte er zu einer ähnlichen Weltanschauung wie dieser. Alle Veränderung ist nichts als Umstellung der Theile, ein Entstehen und Vergehen im strengen Sinne giebt es nicht. In einer Schrift, „Il saggiatore“ (Goldwage) betitelt, lehrt er, wenn auch etwas vorsichtig, die Subjectivität der sinnlichen Qualitäten (Geschmack, Geruch, Farbe u. s. w.) und führt dieselben auf Quantitätsunterschiede zurück. —

Beachtenswerth sind auch seine methodologischen Anforderungen: Verwerfung der Autorität in Fragen der Wissenschaft, Zweifel, Basirung der allgemeingiltigen Sätze auf Beobachtungen und Experimente, Aufsuchen der Beweisgründe für die Schlusssätze nach analytischer Methode (metodo risolutivo), sodann das synthetische Verfahren in dem Bilden regelrechter Schlüsse (metodo compositivo). „Sensate esperienze“ müssen jeder wissenschaftlichen Erörterung zu Grunde liegen. Das wahre Buch der Philosophie ist nach ihm das Buch der Natur, das stets aufgeschlagen vor uns liegt, nur ist es in anderen Buchstaben geschrieben, als in denen unseres Alphabets, nämlich in Triangeln, Quadraten, Kreisen, Kugeln und sonstigen mathematischen Figuren. Zum Lesen desselben ist also Mathematik nöthig. Auf den Einwurf gegen die Induction, dass dieselbe nicht Alles in erschöpfender Weise durchlaufen kann, erwiderte er schon sehr richtig, wenn sie dies thun müsse, so sei sie entweder unmöglich oder unnütz, ersteres, weil das Einzelne sich unendlich oft wiederhole, letzteres, weil dann der Schlusssatz zu unserer Erkenntniss nichts Neues hinzubringen würde. Doch huldigt Galilei nicht dem rein sensualistischen Empirismus, da er lehrt, dass wir die Wahrheit der nothwendigen Erkenntniss von uns aus wissen müssen. Die Einsicht der Mathematik kann nicht aus blosser sinnlicher Erfahrung sich herleiten, sondern beruht in einem Wissen von sich aus (da per sè), und Galilei nimmt hier sogar die platonische Lehre von der Wiedererinnerung zu Hülfe. Freilich ist er zu einer vollen Klarheit und Sicherheit in den Principien der Erkenntnisstheorie kaum gelangt. Der Astronom Joh. Kepler (1571—1630), um diesen hier sogleich zu erwähnen, war metaphysischen Untersuchungen nicht abgeneigt und stellte pythagorisirend den Begriff der Weltharmonie an die Spitze. Es sollen dieser feste mathematische Proportionen zu Grunde liegen, und Alles lässt sich nach quantitativen Verhältnissen darstellen. Soll die Welt Harmonie sein, so muss sie ein Ganzes sein, als einem Ganzen kann ihr aber Unendlichkeit nicht zukommen. Indem er die Harmonia mundi begründen wollte, fand er die nach ihm genannten berühmten drei Gesetze, streng inductiv zu Werke gehend. In seiner Apologia Tychonis contra Ursum, die gegen des Ursus Schrift de hypothesibus astronomicis, Prag 1597, gerichtet war, giebt er eine Art Monographie über den Begriff und die Bedeutung der Hypothese. Sein vorzüglichstes Werk ist: Astronomia nova seu Physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis, Pragae 1609. (Vgl. über ihn und Galilei als Logiker Prantl in den Sitzungsber. der bayer. A. d. W., phil. hist. Cl., 1875, Chr. Sigwart, Joh. K., in: Kl. Schr. I, S. 182—220, R. Eucken, K. als Philos., in: Ph. Monatsh. 1878, S. 30—45, auch in d. Beitr. z. G. d. n. Ph.)

Thomas Campanella, geb. zu Stilo in Calabrien 1568, gest. zu Paris 1639, war ein streng kirchlich gesinnter Dominicaner und Schwärmer für eine katholische Universalmonarchie, entging jedoch, weil er als Neuerer auftrat, nicht dem Verdacht und der Verfolgung. Von 1599—1626 wurde er, einer Conspiration gegen die spanische Regierung angeklagt, in strenger Haft gehalten, danach kam er drei Jahre lang in die Gefängnisse der römischen Inquisition; endlich freigegeben, brachte er seine letzten Lebensjahre (seit 1634) in Paris zu, wo er eine ehrenvolle Aufnahme fand. Campanella erkennt eine zweifache göttliche Offenbarung an, in der Bibel und in der Natur. Die Welt, sagt er in einer (von Herder übersetzten) Canzone, ist das zweite Buch, darin ewiger Verstand selbsteigene Gedanken schrieb, der lebendige Spiegel, der uns Gottes Antlitz im Reflexe zeigt; menschliche Bücher sind nur todte Copien des Lebens, voll Irrthum und Trug. Er polemisirt insbesondere gegen das Studium der Natur aus den Schriften des Aristoteles und verlangt, dass wir (mit Telesius) selbst die Natur erforschen (de gentilismo non retinendo; utrum liceat novam post gentiles condere philosophiam; utrum liceat Aristoteli contradicere;

utrum liceat jurare in verba magistri, Par. 1636). Die Grundlage aller Erkenntniss ist die Wahrnehmung und der Glaube; aus diesem erwächst die Theologie, aus jener die Philosophie durch wissenschaftliche Verarbeitung. Campanella geht (wie Augustin und mehrere Scholastiker, besonders Nominalisten, und wie später Descartes) von der Gewissheit der eigenen Existenz aus, um daraus zuerst auf das Dasein Gottes zu schliessen. Aus unserer Gottesvorstellung sucht er Gottes Existenz zu erweisen, aber nicht ontologisch (mit Anselm), sondern psychologisch: als endliches Wesen, meint er, kann ich nicht die Idee eines menschlichen, die Welt überragenden Wesens selbst erzeugt, sondern nur durch eben dieses Wesen, das darum wirklich sein muss, dieselbe erhalten haben. Campanella erkennt auch eine unmittelbare Erfassung des Göttlichen durch einen „tactus intrinsecus" an und preist diese als die wahre, lebendige und werthvollste Erkenntniss. Das unendliche Wesen oder die Gottheit, deren „Primalitäten" Macht, Weisheit und Liebe sind, hat die Ideen, die Engel, die unsterblichen Menschenseelen, den Raum und die vergänglichen Dinge producirt, indem mit seinem reinen Sein immer mehr das Nichtsein sich mischt. Diese Wesen alle sind beseelt; es giebt nichts Empfindungsloses. Der Raum ist beseelt; denn er scheut die Leerheit und begehrt nach Erfüllung; die Pflanzen trauern, wenn sie welken, und empfinden Freude nach erquickendem Regen; auf Sympathie und Antipathie beruhen alle freien Bewegungen der Naturobjecte. Die Planeten kreisen um die Sonne, diese selbst aber um die Erde. Mundus est Dei viva statua. Alle Vorgänge sind durch die Wechselwirkung zwischen allen Theilen der Welt bedingt. Unsere Erkenntniss ist eine sehr eingeschränkte. Campanellas Staatslehre ruht (in der Civitas Solis) auf der platonischen Rep.; doch werden von ihm die zur Herrschaft berufenen Philosophen als Priester betrachtet, und so schliesst sich ihm an diese platonische Doctrin (in seinen späteren Schriften) der Gedanke einer universellen Herrschaft des Papstes an. Er fordert Unterordnung des Staates unter die Kirche und Verfolgung der Ketzer in dem Sinne, wie Philipp II. von Spanien sie geübt hat.

An den Alexandrismus des Pomponatius anknüpfend, hat der Neapolitaner Lucilio Vanini (geb. um 1585, verbrannt zu Toulouse 1619) eine naturalistische Doctrin entwickelt. Dass er der Kirche sich zu unterwerfen erklärte, hat ihn nicht vor einer — mehr grauenhaften als tragischen — Verurtheilung geschützt.

In England hat den Kampf gegen die Scholastik vor Allen Bacon von Verulam (1561—1626) erfolgreich geführt. Bacon steht auf der Grenze der Uebergangsperiode, mag jedoch, theils weil er das theosophische Element abstreift und eine Methodologie für reine Naturforschung sucht, theils weil mit ihm eine neue, wesentlich moderne Entwickelungsreihe, die in Locke culminirt, in wesentlichem Zusammenhange steht, unten (§ 9) die angemessenere Stelle finden.

In der Naturphilosophie aller bisher genannten Denker liegen mehr oder minder auch theosophische Elemente. Prävalirend aber ist die Theosophie besonders bei Valentin Weigel und Jakob Böhme. Valentin Weigel (geb. 1533 in Hayna bei Dresden, gest. nach 1594; vgl. über ihn Jul. Otto Opel, Leipzig 1864) hat sich an Nicolaus Cusanus und an Paracelsus, zum Theil auch an den eine Vergeistigung des Lutheranismus anstrebenden Caspar Schwenckfeld aus Ossing (1490—1561) angeschlossen. Durch die Bibel und durch die dogmatische Theologie seiner Zeit, durch Paracelsus und Weigel und durch astrologische Schriften ist der görlitzer Schuster Jakob Böhme (1575 in Alt-Seidenberg geb., von 1594 an in Görlitz, viel im Kampf mit der starren Orthodoxie, † 1624) angeregt worden, der durch den ihm inmitten des dogmatischen Streits über die Erbsünde, das Böse und den freien Willen auftauchenden Gedanken eines (ewig ins Licht verklärt werdenden) finstern negativen Princips in Gott (worin ihm die eckhartsche Lehre von dem an sich

unoffenbaren Absoluten umschlug) eine philosophische Bedeutung gewonnen und insbesondere auch der Speculation Baaders, Schellings und Hegels, welche eben diesen Gedanken wieder aufnahm, einen willkommenen Anknüpfungspunkt geboten hat, übrigens aber in der Durchführung seiner Theosophie theils nur religiös-erbaulich verfährt (wobei er, nach Harless' Urtheil, „den Christus für uns strich und nur den Christus in uns stehen liess"), theils, sofern er philosophiren will, in Phantasterei verfällt, unverstandene chemische Termini psychologisch und theosophisch deutet, Mineralien mit menschlichen Gefühlen und göttlichen Persönlichkeiten identificirt. Gott ist, sagt Böhme im Mysterium magnum, keine Person, als nur in Christo. Der Vater ist der Wille des Ungrunds, des Nichts, das nach dem Etwas hungert, der Wille zum Ichts (Etwas), der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Und die Lust ist des Willens gefasste Kraft, und ist sein Sohn, Herz und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen; der Wille spricht sich durch das Fassen aus sich aus, als ein Aushauchen oder Offenbarung, als der Geist der Gottheit. Der Ungrund führt sich durch seine eigene Lust in eine Imagination ein, in welcher das Nichts zum Etwas wird. Es ist in allen Dingen Böses und Gutes; ohne Gift und Bosheit wäre kein Leben noch Beweglichkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerlei Empfindniss, sondern es wäre Alles ein Nichts. Ohne Gegenwurf ist keine Bewegung. Das Böse gehört zur Bildung und Beweglichkeit, das Gute zur Liebe und das Strenge oder Widerwillige zur Freude. Das Böse ursachet das Gute als den Willen, dass er wieder nach seinem Urstand als nach Gott dringe, und das Gute als der gute Wille begehrend werde; denn ein Ding, das nur gut ist und keine Qual hat, begehrt nichts, denn es weiss nichts Besseres in sich oder vor sich, danach es könne lüstern. Das Gute wird in dem Bösen empfindlich, wollend und wirkend. Sofern die Creatur im Lichte Gottes ist, so macht das Zornige oder Widerwillige die aufsteigende ewige Freude; so aber das Licht Gottes erlischt, macht es die ewige aufsteigende peinliche Qual und das höllische Feuer. Die zwei Welten als Licht und Finsterniss sind in einander als eine. Alle Dinge bestehen in Ja und Nein, es sei göttlich, teuflisch, irdisch oder was sonst genannt werden mag. Das Eine als das Ja ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit oder Gott selber. Dieses wäre aber in sich selbst unerkennbar, es wäre da keine Würde oder Erheblichkeit ohne das Nein. Das Nein ist der Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, und so ist die Wahrheit selbst etwas, darinnen ein Contrarium ist.

§ 7. Die Lehre vom Rechte und vom Staate wurde in einer selbständigen, von der aristotelischen und kirchlichen Autorität unabhängigen und mehr den veränderten politischen Verhältnissen der Neuzeit entsprechenden Weise entwickelt. — Nicolo Macchiavelli schätzte einseitig die politische Macht zu hoch und ordnete ihrer Erlangung und Aufrechterhaltung alle anderen Lebenszwecke unter, hielt aber für die Aufgabe des Politikers die Hebung der nationalen Macht und Selbständigkeit namentlich gegenüber der Alles beanspruchenden Kirche. Thomas Morus sah besonders auf Verminderung der socialen Ungleichheit und Milderung der Härten in der Gesetzgebung und stellte in seiner Utopia einen Idealstaat auf. Jean Bodin lehrte auf Grund geschichtlicher Betrachtung den Vorzug monarchischer Staatsform und vertheidigte religiöse Toleranz, während Joh. Althusius die Majestätsrechte ganz und gar dem Volke zuschrieb. Albericus

Gentilis lehrte schon in liberaler Weise Naturrecht, und Hugo Grotius betonte neben dem positiven geschichtlichen Recht das in der Natur des Menschen liegende überall gleiche und ewige Recht und begründete die Theorie des Völkerrechts.

Ueber Rechtsphilosophen und Politiker der Uebergangsperiode handelt insbesondere C. von Kaltenborn, die Vorläufer des Hugo Grotius, Leipzig 1848. Vgl. auch Joh. Jac. Schmauss, neues Systema des Rechts der Natur, Gött. 1754, Buch I, S. 1—370: Historie des Rechts der Natur (von besonderem Werth für die Zeit vor Grotius) und die betreffenden Abschnitte bei L. A. Warnkönig, Rechtsphil. als Naturlehre d. Rechts, Freiburg i. Br. 1839 (neue Titelaufl. 1854), bei H. F. W. Hinrichs, Gesch. d. Rechts- und Staatsprincipien seit d. Reform., Leipz. 1848—52, bei Rob. v. Mohl, Gesch. u. Litt. d. Staatswissenschaften, Erlang. 1855—1858, ferner in Wheatons Gesch. d. Völkerrechts und in anderen die Geschichte des Rechts und der Rechtsphilosophie und der Politik betreffenden Schriften.

Macchiavellis Werke, zuerst zu Rom 1531—32 veröffentlicht, sind bis auf die neueste Zeit sehr häufig gedruckt, auch öfters ins Französische u. Englische übersetzt worden, ins Deutsche von Ziegler, Karlsruhe von 1832—41. Das Buch vom Fürsten, il Principe, ist zuerst italienisch 1515 in Venedig erschienen, nachher öfter, lateinisch, mit Anmerkung. von Conring. Helmstedt 1643. Ins Deutsche ist es mehrere Male übersetzt worden, schon 1580 Frankf., in den letzten Jahrzehnten von Alfr. Eberhard übers. und erläut., Berl. 1868, auch von W. Grützmacher in der hist.-polit. Bibl. (worin auch Friedrichs II. Antimacchiavell, übers. von L. B. Förster, nebst zwei kleineren polit. Aufs. F.s aufgenommen ist), Berlin 1870. Die Litteratur über M. stellt Rob. v. Mohl, Gesch. u. Litt. d. Staatswissensch., Bd. III, Erlang. 1858, S. 519—591 zusammen und giebt mit grossem Organisationstalent üb. die mannichfachen Ansichten der verschiedenen Autoren eine lichtvolle Uebersicht. Besonders bemerkenswerth ist unter den Widerlegungsversuchen Friedrichs des Grossen Jugendschrift: Anti-Macchiavelli, s. darüber ausser Mohl (der hier einseitig urtheilt, indem er an eine Schrift, die als historische Würdigung und Widerlegung M.s, wofür freilich Friedrich selbst sie ansah, sehr schwach, als ethisch-politische Reflexion über das Verhalten, das einem Fürsten bei schon gesicherter Herrschaft zieme, und Selbstorientirung über die künftig einzuhaltenden Regierungsmaximen aber sehr achtungswerth ist, ausschliesslich den ersteren Maassstab anlegt, was durch Friedrichs eigene Nichtunterscheidung beider Aufgaben nicht gerechtfertigt wird) besonders Trendelenburg, M. und A.-M., Vorträge zum Gedächtniss F.s d. Gr., geh. 25. Jan. 1855 in der k. Akad. d. Wiss., Berl. 1855, und Theod. Bernhardt, Macchiavellis Buch vom Fürsten und F.s d. Gr. Anti-Macchiavelli, Braunschw. 1864. Vgl. ferner Karl Twesten, M., in d. 3. Serie der Sammlg. gemeinverständlicher Vorträge u. Abhandl., Berl. 1868 u. d. Schrift von C. Giambelli über M., Turin 1869.

Ueber Thomas Morus handeln: Rudhardt, Nürnberg 1829, 2. Aufl. 1855. James Mackintosh, Life of Sir Th. M., London 1830, 2. ed., ebd. 1844. W. Jos. Walter, Sir Th. M., his life and times, Philadelphia 1839, trad. de l'anglais par Aug. Savagner, 5. éd., Tours 1868. R. Baumstark, Th. Morus, Freiburg i. Br. 1879. Lina Beger, Thom. Morus und Plato, I. Ein Ueberblick über d. platon. Humanismus, Bern. I.-D., Tübing. 1879.

Joh. Bodin, six livres de la république, Par. 1577, dann lateinisch Par. 1584. Von dem Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis hat Guhrauer einen Auszug in deutscher Sprache (nebst partiellem Abdruck des lateinischen Textes) Berl. 1841 veröffentlicht; vollständig ist der Originaltext aus einem Manuscript der Bibliothek zu Giessen durch Ludw. Noack, Schwerin 1857, edirt worden. Eine Notiz zur Geschichte des Werkes hat auch schon E. G. Vogel im Serapeum 1840, No. 8—10 gegeben. Ausführlich handeln über Bodin H. Baudrillart, J. B. et son temps, tableau des théories politiques et des idées économiques du seizième siècle, Paris 1853, und N. Planchenault, études sur Jean Bodin, magistrat et publiciste, Angers 1858.

Johannis Althusii Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis demonstrata, Herborn 1603, sehr verändert und erweitert Gröning. 1610, später noch öfter gedruckt. Dicaeologiae ll. tres, totum et universum jus, quo utimur methodice complectentes, Herborn 1617. Der Vergessenheit hat den Althusius entrissen Otto Gierke, Joh. Althusius u. d. Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien, in: Untersuchungen zur deutsch. Staats- u. Rechtsgesch., Bresl. 1880.

Des Hugo Grotius Hauptwerk: de jure belli et pacis, ist Paris 1625, 1632 u. ö. erschienen. Seine ausgedehnten biblischen Studien sind besonders in den Annot. in N. T., Amst. 1641—45 u. ö., und Annot. in V. T., Par. 1644 u. ö., enthalten. Der Kanzler Samuel Cocceji gab 1751 in 5 Quartbänden seinen und seines Vaters Commentar zu Grot. de jure belli ac pacis heraus. Ueber Grotius handeln in neuerer Zeit namentlich H. Luden, H. G. nach s. Schicksal. u. Schrift., Berl. 1806. Ch. Butler. Life of H. Gr., Lond. 1626. Friedr. Creuzer, Luther und Grotius od. Glaube u. Wissensch., Heidelb. 1846. Vgl. auch Ompteda, Litt. d. Völkerrechts, Bd. I, S. 174 ff.; Stahl, Gesch. d. Rechtsphil., S. 158 ff.; v. Kaltenborn, Krit. d. Völkerrechts, S. 37 ff.; Rob. v. Mohl. d. Gesch. u. Litt. d. Staatswiss., I, S. 229 f. Hartenstein, in: Abh. der sächs. Ges. d. Wiss. I, 1860, auch in H.s hist.-philos. Abh., Leipz. 1860. Ad. Franck, du droit de la guerre et de la paix par Grotius, im Journal des Sav. 1867, p. 428—441. C. Broere, H. G. Rückkehr z. kath. Glaub., aus d. Holländ. v. Ludw. Clarus (pseud. für Wilh. Volk), hrsg. v. F. X. Schulte, Trier 1871. Das Hauptw. des Grotius „vom Recht des Kriegs und Friedens" hat v. Kirchmann übers. und erläut. in der phil. Bibl., Bd. 16. Berl. 1869.

Auf dem Gebiete der Rechts- und Staatslehre hat zuerst Nicolo Macchiavelli (geb. zu Florenz 1469, gest. 1527), der Verfasser der Istorie Fiorentine 1215 bis 1494 (Florenz 1532, deutsch von Reumont, Leipzig 1846, vgl. darüber u. A. Ranke, zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, Berl. und Leipzig 1821), ein wesentlich modernes Princip zur Geltung gebracht, indem ihm, zunächst im Hinblick auf Italien, die nationale Selbständigkeit und Macht und, soweit sie jedesmal mit denselben vereinbar ist, die bürgerliche Freiheit als das Ideal gilt, welches der Politiker durch die zweckentsprechendsten Mittel zu erstreben habe. In einseitiger Begeisterung für dieses Ideal misst Macchiavelli den Werth der Mittel ausschliesslich an ihrer Zweckdienlichkeit ab mit Unterschätzung der moralischen Würdigung des Charakters, den dieselben, an und für sich selbst und im Hinblick auf andere sittliche Güter betrachtet, tragen. Macchiavellis Fehler liegt nicht in der Ueberzeugung (auf welcher unter andern jede sittliche Rechtfertigung des Krieges allein beruhen kann), dass ein Mittel, an welches sinnliche und sittliche Uebel unvermeidlich sich knüpfen, dennoch aus sittlichen Gründen gewollt werden müsse, wenn der allein durch eben dieses Mittel erreichbare Zweck durch die in ihm liegenden sinnlichen und sittlichen Güter jene Uebel aufwiegt und überwiegt, sondern nur in der Einseitigkeit der Abschätzung, die, durch den Einen Zweck bestimmt, alles Uebrige bloss in seiner Beziehung zu diesem würdigt. Diese Einseitigkeit ist das relativ nothwendige entgegengesetzte Extrem zu derjenigen, die von Vertretern des kirchlichen Princips geübt wurde, der Würdigung aller menschlichen Verhältnisse ausschliesslich aus dem Gesichtspunkte der Beziehung zu der mit der absoluten Wahrheit identificirten kirchlichen Lehre und zu der mit dem Reiche Gottes gleichgesetzten kirchlichen Gemeinschaft. Macchiavelli befeindet die Kirche als das Hinderniss der Einheit und Freiheit seines Vaterlandes; er zieht der christlichen Religion, die den Blick von den politischen Interessen ablenke und zur Passivität verleite, die altrömische vor, welche die Mannhaftigkeit und politische Activität begünstige. Macchiavellis Weise, jedesmal gegen den einen Zweck, den er verfolgt, alles Uebrige hintanzusetzen, hat seinen verschiedenen Schriften einen verschiedenen Charakter aufgeprägt; von den beiden Seiten seines politischen Ideals, nämlich der bürgerlichen Freiheit und der Unabhängigkeit, Grösse und Macht des Staates, wird in den Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio (über die Grundsätze für die Erhaltung eines Staates) jene, in der Schrift „il Principe" (über die Möglichkeit, einen verderbten Staat wiederherzustellen) aber diese hervorgehoben, und zwar so, dass im „Principe" die republikanische Freiheit der absoluten Fürstenmacht mindestens zeitweilig geopfert wird. Doch mildert Macchiavelli die Discrepanz durch die Unterscheidung verdorbener Zustände, welche

despotischer Heilmittel bedürfen, und echten Gemeinsinnes, der die Freiheit bedinge. An sich ist die republikanische Staatsform, die sich in Sparta, Rom, Venedig glänzend bewährt hat, die beste. Aber für besonders entartete Zustände, wie die zur Zeit Macchiavellis, ist ein unbedingt herrschender Fürst, der sogar tyrannische Mittel nicht verschmäht, am Platze. „Wer mit Grausen M.s Buch vom Fürsten liest, darf nicht vergessen, dass M. vorher lange Jahre hindurch sein heissgeliebtes Vaterland unter den Söldnerschaaren aller Nationen bluten sah und vergeblich in einem besonderen Buch die Einführung von Milizheeren aus Landeskindern empfahl." (Karl Knies, das moderne Kriegswesen, ein Vortrag, Berlin 1867, S. 19.)

Platons Idealstaat frei nachbildend, hat Thomas Morus, geb. zu London 1480, enthauptet 1535, in seiner Schrift: de optimo reip. statu deque nova insula Utopia (Lovan. 1516, dann sehr oft lat. und in engl. Uebstzg. gedr., am besten hrsg. von E. Arber, Lond. 1869, deutsch v. Oettinger, Leipz. 1846, H. Kothe, Leipz. 1874) philosophische Gedanken über Entstehung und Aufgabe des Staates in phantastischer Form geäussert. Er fordert u. A. Gleichheit des Besitzes und religiöse Toleranz.

Die philosophische Rechts- und Staatslehre ist zu jener Zeit bei Katholiken und Protestanten im Wesentlichen die aristotelische, bei jenen durch die Scholastik und das kanonische Recht, bei diesen besonders durch biblische Sätze modificirt. Luther hat nur das Criminalrecht im Auge, indem er sagt (in einem Schreiben an den Herzog Johann von Sachsen): „Wenn alle Welt rechte Christen wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwerdt, noch Recht nöthig oder nütze. Denn wozu sollte es dienen? Der Gerechte thut von sich selbst alles und mehr, denn alle Rechte fordern. Aber die Ungerechten thun nichts recht, darum bedürfen sie des Rechts, das sie lehre, zwinge und dränge, wohl zu thun." Die Grundzüge des jus naturale finden Melanchthon (im zweiten Buch seiner Schrift: philosophiae moralis libri duo, 1538), Joh. Oldendorp (εἰςαγωγή, sive elementaris introductio juris naturalis, gentium et civilis, Colon. Agr. 1539), Nic. Hemming (de lege naturae methodus apodictica 1562 u. ö.), Benedict Winkler (principiorum juris libri quinque, Lips. 1615) u. A. im Decalog, Hemming insbesondere in der zweiten Gesetzestafel, wogegen die erste ethischer Art sei und die vita spiritualis betreffe. (Oldendorps, Hemmings und Winklers naturrechtliche Schriften sind im Auszuge wieder abgedr. in v. Kaltenborns oben citirtem Werke.) Wie in der Ethik, so betonen auch in der Rechts- und Staatslehre Protestanten die göttliche Ordnung, Katholiken und zumeist Jesuiten (wie Ferd. Vasquez, Lud. Molina, Mariana, Bellarmin, auch Suarez u. A.) den Mitantheil menschlicher Freiheit. Der Staat ist (gleich wie die Sprache) nach scholastisch-jesuitischer Doctrin von menschlichem Ursprung. Nach Bellarmin hat das Volk das Recht, dem Fürsten die Macht zu entziehen, da es ihm dieselbe erst verliehen hat, und der spanische Geschichtschreiber Mariana, wie Bellarmin Jesuit, lehrte in seinem Buche de rege et regis institutione, Toledo 1599, das Volk dürfe den König zur Rechenschaft fordern, und werde er tyrannisch, so sei es sogar erlaubt, ihn zu beseitigen oder zu tödten. Luther nennt die Obrigkeit ein Zeichen der göttlichen Gnade; denn ohne Regiment würden die Völker mit Morden und Würgen sich unter einander selbst hinwegrichten. Die Obrigkeit kann in ihrem Amt und weltlichen Regiment ohne Sünde nicht sein, aber Luther billigt weder Selbsthülfe der Verletzten, noch kennt er constitutionelle Garantien, sondern will, dass man Gott für die Obrigkeit bitte. Die altprotestantische Doctrin begünstigt einen (durch das Bewusstsein der Verantwortlichkeit gegen Gott zu Gerechtigkeit und Milde geneigten) politischen Absolutismus, ist aber der socialen und religiösen Freiheit des Individuums förderlich.

Das Verdienst, den verschiedenen Confessionen im Staate die Gleichberechtigung vindicirt und Naturrecht und Politik auf die Völkerkunde und Geschichtsbetrachtung gegründet zu haben, hat vor Allen Jean Bodin (geb. zu Angers 1530, gest. 1596 oder 1597) sich erworben durch seine Bücher über den Staat. Nach Prüfung der in der Geschichte hervorgetretenen Staatsverfassungen kommt er zu dem Ergebniss, dass ein durch Gesetze eingeschränktes erbliches Königthum die beste Verfassung sei, in welcher der Monarch den Gesetzen Gottes oder der Natur zu gehorchen habe und nur Gott gegenüber verantwortlich sei. Sein Colloquium heptaplomeres ist ein unparteiisch, von sieben verschiedenen Religionsparteien angehörenden Personen gehaltenes Gespräch über die einzelnen Religionen und Confessionen, welches durch die Anerkennung relativer Wahrheit in einer jeden derselben die Forderung der Toleranz begründet. Blosse Vernunft und das Naturgesetz genügen zur Erlangung des Heils und der Glückseligkeit, dazu bedarf es nicht unzähliger Gesetze der heidnischen und der geoffenbarten Religionen. Das Colloquium galt lange Zeit für höchst gefährlich und konnte nur in Abschriften heimlich weiter verbreitet werden. Bodins Moral ruht auf deistischem Grunde.

Im Gegensatz zu Bodinus steht entschieden auf der Seite der „Monarchomachen" Johannes Althusius (Althus, Althusen, geb. 1557 zu Diedenshausen in der Grafschaft Witgenstein-Berleburg, seit 1586 Lehrer des Rechts in Herborn, seit 1604 Syndicus in Emden, gest. 1638). Der Staat ist nach ihm eine universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad jus regni — habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant. Das Volk ist durchaus souverain, und die Träger der Regierungsgewalt, wenn sie auch Macht über die Einzelnen empfangen haben, bleiben stets der souverainen Gesammtheit unterthan. Der Regent oder summus magistratus wird durch die Ephoren entweder in völlig freier oder durch die Verfassung beschränkter Art gewählt; sein Verhältniss zum Volke ist ein beiderseitig beschworener und bindender Contract, es ist ihm nur ein widerruflicher Auftrag ertheilt. Bricht das Volk den Contract, so ist der Regent frei von seinen Pflichten, bricht der Herrscher ihn, so kann sich das Volk einen neuen Regenten wählen. Die Ephoren haben als die Mitglieder der verschiedensten Behörden die Rechte des Volkes dem Regenten gegenüber zu wahren. In manchen grundlegenden Gedanken erinnert der contrat social Rousseaus auffällig an die Politica des Althusius.

Albericus Gentilis (geb. 1551 in der Mark Ancona, gest. als Professor zu Oxford 1611) ist besonders durch seine Schriften: de legationibus libri tres, Lond. 1585 u. ö., de jure belli libri tres, Lugd. Bat. 1558 u. ö., de justitia bellica 1590, worin er aus der Natur, insbesondere der menschlichen, das Recht ableitet, mit Morus und Bodinus für Toleranz eintritt und u. a. auch Freiheit des Verkehrs zur See fordert, ein Vorläufer des Hugo Grotius geworden.

Hugo Grotius (Huig de Groot, geb. zu Delft 1583, gest. 1645 zu Rostock) hat sich theils durch die Schrift: Mare liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia, Lugd. Bat. 1609, worin er, um den Niederländern die Freiheit des Handels nach Ostindien zu vindiciren, die Grundzüge des Seerechts philosophisch entwickelt, theils durch sein rechtswissenschaftliches Hauptwerk: de jure belli et pacis, Paris 1625, 1632 u. ö., ein bleibendes Verdienst um das Naturrecht erworben und das internationale oder Völkerrecht wissenschaftlich begründet. Eine volle Scheidung zwischen Moral und Recht ist bei Grotius in Wahrheit nicht durchgeführt, wie schon aus der Definition des natürlichen Rechtes hervorgeht, welches nach ihm ein Gebot der Vernunft ist und anzeigt, dass einer Handlung wegen ihrer Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Nothwendigkeit oder Hässlichkeit innewohne. Wie bei dem Rechte

der Personen, so unterscheidet Grotius auch bei dem der Völker oder dem internationalen Rechte das jus naturale und das jus voluntarium (oder civile); das letztere beruht auf positiven Bestimmungen, das erstere aber fliesst mit Nothwendigkeit aus der menschlichen Natur. Unter dem jus divinum versteht Grotius die Vorschriften im alten und neuen Testament; er unterscheidet davon das Naturrecht als ein jus humanum. Der Mensch ist mit Vernunft und Sprache begabt, daher zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt; was zum Bestehen der Gemeinschaft erforderlich ist, ist natürliches Recht (und auch, was die Annehmlichkeit des socialen Lebens fördert, gehört als jus naturale laxius zum Naturrecht im weiteren Sinne). Aus diesem Geselligkeitsprincip ergiebt sich die vernunftgemässe Entscheidung, mit deren Resultat das Herkommen bei gesitteten Völkern zusammenzutreffen pflegt, welches in diesem Sinne ein empirisches Kriterium des natürlichen Rechtes ist. Die Staatsgemeinschaft beruht auf freier Einwilligung der Betheiligten, also auf Vertrag. Das Strafrecht steht dem Staate nur insoweit zu, als das Princip der custodia societatis es fordert, also nicht als Vergeltung (quia peccatum est), sondern nur zur Verhütung der Gesetzes-Uebertretungen durch Abschreckung und Besserung (ne peccetur). Grotius fordert Toleranz gegen alle positiven Religionen, Intoleranz aber gegen die Leugner der auch von dem blossen Deismus anerkannten Sätze von Gott und Unsterblichkeit. Doch vertheidigt er in seiner (1619 erschienenen) Schrift de veritate religionis christianae auch die den Confessionen gemeinsamen christlichen Dogmen.

Zweiter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die neuere Philosophie oder die Zeit des ausgebildeten Gegensatzes zwischen Empirismus, Dogmatismus und Skepticismus.

§ 8. Den zweiten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit charakterisirt der ausgebildete Gegensatz zwischen Empirismus und Dogmatismus, neben welchen Richtungen auch der Skepticismus zu selbständigerer Entwickelung als in der Uebergangsperiode gelangt. Der Empirismus ist die Einschränkung der Methode der philosophischen Forschung auf Erfahrung und Combination von Erfahrungsthatsachen und des Bereichs der philosophischen Erkenntniss auf die durch diese Methode erkennbaren Objecte, ohne die philosophischen Specialdoctrinen auf eine philosophische Erkenntniss des absoluten Princips zu basiren. Der Dogmatismus ist diejenige philosophische Richtung, welche durch das Denken den ge-

sammten Kreis der Erfahrung und der Analoga der Erfahrung überschreiten und zur Erkenntniss des absoluten Princips gelangen zu können glaubt und auf die Erkenntniss des Absoluten alle andere philosophische Erkenntniss gründet. Der Skepticismus ist der principielle Zweifel an jeder Gewissheit, mindestens an der Gültigkeit aller den Erfahrungskreis überschreitenden Sätze (ohne dass von ihm, wie es durch den kantischen „Kriticismus“ geschieht, vermittelst einer Kritik der menschlichen Erkenntnisskraft ein unserer Vernunfterkenntniss unzugängliches Gebiet methodisch abgegrenzt wird).

Man kann mit demselben Rechte diese Periode auch charakterisiren durch den Gegensatz des Empirismus, der alle Erkenntniss ihrem Ursprung nach aus der Erfahrung ableitet, und des Rationalismus, der in der Vernunft die Quelle aller Erkenntniss sieht. Der letztere deckt sich ungefähr mit dem Dogmatismus. In diesen beiden Richtungen, der empiristischen und der rationalistischen, zeigt sich überhaupt der erkenntnisstheoretische Charakter der neueren Philosophie.

Ueber die Philosophie dieses Zeitabschnittes vgl. ausser den betreffenden Abschnitten der oben (S. 1—2) angeführten umfassenderen Geschichtswerke, wie auch der Gesch. des 18. Jahrh.s von Schlosser und anderen historischen Schriften, insbesondere noch Ludw. Feuerbach, Gesch. d. neuer. Phil. von Bacon bis Spinoza, Ansbach 1833, 2. Aufl. Leipz. 1844, nebst dess. Specialschriften über Leibniz und Bayle. Damiron, Essai sur l'hist. de la philos. au XVIIe siècle, Par. 1846; au XVIIIe siècle, Par. 1858—64. G. N. Roggero, storia della filosofia da Cartesio a Kant, Torino 1868 (67). J. Tulloch, rational Theology and christian philosophy in England in the 17th century, 2 vols., Lond. 1872. P. Kannengiesser, Dogmatismus und Skepticismus. Eine Abhandl. üb. d. methodolog. Problem in d. vorkant. Philos., I. D., Strassburg 1877. Hans Heussler, d. Rationalism. des 17. J.s in s. Beziehungen zur Entwicklungsl., Breslau 1855. Nourisson, Philosophes de la nature. Bacon, Bayle, Toland, Buffon, Par. 1887.

Ueber die englische Philos. besonders handelt Ch. de Rémusat, Histoire de la Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, T. I. u. II, Paris 1875.

Die ersterwähnten Begriffsbestimmungen sind die kantischen. Die Charakteristik, welche Kant von den seiner eigenen Philosophie zunächst vorangegangenen philosophischen Richtungen gegeben hat, erweist sich auch dann noch als historisch zutreffend, wenn der philosophische Standpunkt Kants nur als relativ (den nächst vorangegangenen Richtungen gegenüber) berechtigt und nicht als die absolute philosophische Wahrheit und als der absolute Maassstab der Würdigung philosophischer Richtungen gilt. — Kants Kriticismus schränkt nicht die Erkenntnissmittel der Philosophie auf reine Empirie, aber ihre Erkenntnissobjecte auf den Erfahrungskreis ein.

Allerdings verfährt auch der Empirismus „dogmatisch“ in dem allgemeineren Sinne, dass er auf der Zuversicht beruht, die Objecte seien unserer Erkenntniss nicht schlechthin unzugänglich, sie seien vielmehr eben insoweit erkennbar, als die Erfahrung und die auf ihr fussenden Schlüsse und Combinationen reichen. Aber darum fällt doch nicht der Empirismus unter den Begriff des Dogmatismus in dem oben näher bezeichneten Sinne, den mit diesem Worte zu verknüpfen seit Kant üblich ist. Ebensowenig trifft gegen die obige Bezeichnung der Einwurf zu, der Begriff des Empirismus sei zu enge, weil er nur auf die Richtung passe, welche von Bacon bis auf Locke herrsche; denn auch der condillacsche Sensualismus und

der holbachsche Materialismus schränken die philosophische Erkenntniss nach Form und Inhalt auf Empirisches ein. „Realismus“ und „Idealismus“ aber sind Ausdrücke, die zur Bezeichnung der Unterschiede in dieser Periode sich nicht in irgend einem klar und scharf bestimmbaren Sinne verwenden lassen (weshalb auch v. Kirchmann, ph. Bibl., Bd. 32, S. VI, mit Recht sagt, dass „die Principien des Descartes und Bacon nicht in dem Gegensatze von Idealismus und Realismus stehen“).

Der empiristischen Richtung gehören an: Bacon, der nicht als blosser Schüler Bacons zu bezeichnende Hobbes und mehrere ihrer Zeitgenossen, Locke und die an ihn mehr oder weniger, sei es zustimmend oder auch polemisch, anknüpfenden englischen und schottischen Philosophen, der französische Sensualismus und Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts und zum Theil auch die deutsche Aufklärung. Die Koryphäen der dogmatistischen sowie der rationalistischen Richtung sind: Cartesius, Spinoza und Leibniz. Der Skepticismus erreicht seinen Höhepunkt in Hume. Der historische Zug, der sich in der Zeit des Humanismus in dem Zurückgehen auf die Alten so mächtig zeigte, tritt in dieser Periode zurück, und die Naturwissenschaft gewinnt auch für die Philosophie namentlich in methodologischer Beziehung mehr und mehr an Bedeutung. Der Kampf gegen die scholastischen Formen des Denkens, besonders gegen den Syllogismus, durch den man ein neues Wissen nicht erlangen könne, wird von der empiristischen sowohl als von der rationalistischen Seite aus geführt, und an Stelle der scholastischen Methode wird von der ersteren Richtung die Induction, von der zweiten die mathematische Deduction betont.

Da die Philosophen der verschiedenen Richtungen einen wechselseitigen wesentlichen Einfluss auf einander geübt haben, so kann nicht wohl eine jede der Hauptrichtungen in ununterbrochener Folge vollständig für sich dargestellt werden, sondern die chronologische Ordnung ist, sofern sie dem genetischen Verhältniss entspricht, die angemessenere.

§ 9. Durch Abstreifung des theosophischen Charakters, den die Naturphilosophie in der Uebergangsperiode an sich trug, durch Einschränkung ihrer Methode auf Erfahrung und Induction und durch die Erhebung der Grundzüge dieser Methode zum philosophischen, von der Gebundenheit an irgend einen einzelnen naturwissenschaftlichen Forschungskreis befreiten Bewusstsein ist Francis Bacon, Baron von Verulam (1561—1626), der Begründer — zwar nicht der empirisch-methodischen Naturforschung, wohl aber — der empiristischen Entwickelungsreihe der neueren Philosophie geworden. Bacons höchstes Ziel ist die Erweiterung der Macht des Menschen vermittelst des Wissens. Wie die Buchdruckerkunst, das Pulver und der Compass das Culturleben umgestaltet haben und den Vorzug der Neuzeit vor jedem früheren Zeitalter begründen, so soll durch immer neue und fruchtreiche Erfindungen die betretene Bahn mit Bewusstsein weiter verfolgt, was diesem Ziele dient, gefördert, was von ihm ablenkt, gemieden werden. Religionsstreitigkeiten schaden. Die Religion soll unangetastet gelassen, aber nicht (nach der Weise der Scholastiker) mit der Wissenschaft vermengt werden; die Einmischung der Wissenschaft in die Religion führt zum Unglauben, die Ein-

mischung der Religion in die Wissenschaft zur Phantasterei. Vom Aberglauben und von Vorurtheilen jeder Art muss der Geist befreit sein, um als reiner Spiegel die Dinge so, wie sie sind, aufzufassen. Mit der Erfahrung muss die Erkenntniss anheben, von Beobachtungen und Experimenten ausgehen, dann stufenweise mittelst der Induction erst zu Sätzen von geringerer, dann zu Sätzen von höherer Allgemeinheit methodisch fortgehen, um endlich von diesen aus zu dem Einzelnen wieder herabzusteigen und zu Erfindungen zu gelangen, welche die Macht des Menschen über die Natur erhöhen. In der Bezeichnung wesentlicher Ziele und Mittel der Neuzeit, in der kräftigen (obschon einseitigen) Hervorhebung des Werthes echter, selbsterrungener Naturerkenntniss, in der Beseitigung des scholastischen Ausgehens von vermeintlich unmittelbar in der Vernunft liegenden Begriffen und Sätzen und der darauf basirten, empirielosen Streitwissenschaft, und in der Bezeichnung der Grundzüge der Methode empirisch basirter inductiver Forschung liegt Bacons historische Bedeutung. Die nähere Ausführung der methodischen Grundsätze hat neben einzelnem Bedeutenden vieles Verfehlte, und die von Bacon unternommenen Versuche, durch eigene Naturforschung die von ihm auf ihren allgemeinsten philosophischen Ausdruck gebrachte Methode zur praktischen Anwendung zu bringen, sind grösstentheils sehr unvollkommen und halten nicht den Vergleich mit den Leistungen älterer und gleichzeitiger Naturforscher aus. An Bacon hat sich die Einseitigkeit der Hochschätzung der materiellen Culturmittel, die blosse Unterwerfung unter traditionelle, ihm selbst äusserlich bleibende Dogmen und das ehrgeizige, um den Werth der Mittel wenig bekümmerte Streben nach Macht durch Mangel an sittlicher Kraft und Würde gerächt.

Bacons Schrift: de dignitate et augmentis scientiarum ist in englischer Sprache unter dem Titel: the two books of Francis Bacon on the proficience and advancement of learning divine and human, Lond. 1605, latein. (vollständiger ausgeführt) ebd. 1623, ferner Lugd. Bat. 1652, Argent. 1654 u. ö. ersch., ins Deutsche übers. v. Joh. Herm. Pfingsten, Pesth 1783. Im Jahre 1612 erschien die Schrift: Cogitata et visa, welche später zu dem Novum Organum scientiarum umgearbeitet wurde, das zuerst Lond. 1620, dann sehr häufig erschienen ist, neuerdings auch Leipz. 1837 und 1839, ins Deutsche übers. v. G. W. Bartholdy (unvollendet), Berl. 1793, v. Brück, Leipz. 1830, und von J. H. v. Kirchmann, mit Erläut., „ph. Bibl.", Berl. 1870. Die Essays moral, economical and political, zuerst 1597 erschienen, haben neuerdings u. a. W. A. Wright, Lond. 1862, Rich. Whately, 6. edit., London 1864, F. Storr and C. H. Gibson, Lond. 1885, edirt; in latein. Uebersetzung tragen sie den Titel Sermones fideles. Kleinere Schriften ins Deutsche übers. u. erläutert v. J. Fürstenberg, 1884. Cf. A harmony of Lord Bacons essays etc. (1597—1638) arranged by Edw. Arber, Lond. 1871. Die Werke Bacons sind gesammelt durch William Rawley, mit beigefügter Lebensbeschreibung Bacons, Amst. 1663 hrsg. worden, auch abgedr. zu Frankf. a. M. 1665, vollständiger von Mallet, gleichfalls mit e. Biogr. des Bacon, Lond. 1740 und 1765. Latein. Ausg. der Werke sind Francof. 1666, Amst. 1684, Lips. 1694, Lugd. Bat. 1696, Amst. 1730 ersch., eine französ. v. F. Riaux, Oeuvres de Bacon, Paris 1852. In neuerer Zeit haben die Werke edirt: Montague, London 1825—34, Henry G. Bohn, London 1846, und R. L. Ellis, J. Spedding und D. D. Heath, London 1857—59, wozu als Ergänzung (voll. VIII—XII

der Werke) gehört: Letters and Life of Fr. Bacon, including all his occasional works, newly collected, revised and set out in chronolog. order, with a commentary biogrph. and histor. by James Spedding, I—VI, London 1862—72. Auszug daraus: J. Spedding, Account of the life and times of Fr. B., 2 vols., Lond. 1879.

Von den zahlreichen Schriften über Bacon sind hervorzuheben: Analyse de la philosophie du chancelier Fr. B., avec sa vie, Leyden 1756 und 1778. J. B. de Vauzelles, hist. de la vie et des ouvrages de Fr. B., Paris 1833. Jos. de Maistre, examen de la phil. de B., Par. 1836, 7. éd., Lyon et Paris 1865, 9. éd. ebd. 1873. Macaulay, in: Edinb. Review, 1837, deutsch von Bülau, Leipz. 1850. John Campbell, the lives of the Lord Chancellors of England, vol. II, Lond. 1845, chap. 51. M. Napier, Lord B. and Sir Walter Raleigh, Cambridge 1853. Charles de Rémusat, B., sa vie, son temps, sa philos. et son influence jusqu'à nos jours, Par. 1854, auch 1858 und 1868. Kuno Fischer, Fr. B. von Verulam, die Realphilos. und ihr Zeitalter, Leipz. 1856, 2. Aufl., 1875, ins Engl. übers. v. John Oxenford, London 1857; vgl. J. B. Meyer, B.s Utilismus nach K. Fischer, Whewell und Ch. de Rémusat, in: Ztschrft. f. Ph. u. ph. Krit., N. F., Bd. 36, 1860, S. 242—247. C. L. Craik, Lord B., his writings and his philosophy, new edit., Lond. 1860. H. Dixon, the personal hist. of Lord B., from unpublished letters and documents, Lond. 1861, ein Versuch der Vertheidigung des Charakters Bacons, worauf entgegnet wird in der Schrift: Lord Bacons life and writings, an answer to Mr. H. Dixons pers. hist. of L. B., Lond. 1861. Adolf Lasson, Montaigne u. Bacon, in: Archiv f. neuere Spr. u. Litt., XXXI, 259—276; über B.s wissenschaftl. Principien, Progr. d. Louisenst. Realsch. z. Berlin, 1860. Just. v. Liebig, üb. Fr. B. v. Verulam u. d. Methode der Naturforschung, Münch. 1863. Lasson und Liebig bekämpfen (zum Theil nach dem Vorgange von Brewster, Whewell u. A.) die Ansicht, als habe Bacon die Methode der modernen Naturforschung begründet, geübt oder auch nur zutreffend bezeichnet. Was Beide an Bacon tadeln, wird fast durchgängig mit Recht von ihnen getadelt, aber das Werthvolle, Bacons Bekämpfung der Scholastik, Hervorhebung der Bedeutung der Naturwissenschaft für das gesammte Culturleben und seine Bezeichnung der Grundzüge inductiver Forschung, ist mit gleichem Recht von Andern betont worden. C. Sigwart, e. Philosoph u. e. Naturforscher über B., in den preuss. Jahrb. Bd. XII, 1863, S. 93—129, vgl. dessen Antwort auf e. in d. Augsb. Allg. Zeitg. enthalt. Entgegn. Liebigs in den preuss. Jahrb. XIII, 1864, S. 79—89. Heinrich Böhmer, üb. B. u. d. Verbindung d. Phil. m. d. Naturwiss., Erlang. 1864 (1863). E. Wohlwill, B. v. V. und d. Gesch. d. Naturwissenschaft, in: D. Jahrb. f. Pol. u. Litt., Bd. IX, 1863, S. 383 bis 415 und Bd. X, 1864, S. 207—244. Georg Henry Lewes sagt in seiner Schrift über Aristoteles (London 1864, deutsch v. J. V. Carus, Leipzig 1865, S. 115): „so grossartig Bacon die verschiedenen Ströme des Irrthums bis zu ihren Quellen verfolgt, so wird er doch von denselben Strömen mit fortgezogen, sobald er die Stellung eines Kritikers verlässt und die Ordnung der Natur selbst zu untersuchen unternimmt". Albert Desjardins, de jure apud Franciscum B., Par. 1862. Const. Schlottmann, B.s Lehre v. d. Idolen und ihre Bedeutung f. d. Gegenwart, in Gelzers prot. Monatsbl., Bd. 21, 1863, S. 73—98. Th. Merz, B.s Stellung i. d. Culturgesch., ebd. Bd. 24, 1864, S. 166—196. H. v. Bamberger, über B. v. V. bes. vom medic. Standp., Würzburg 1855. Ed. Chaigne et Ch. Sedail, l'influence des travaux de B. d. V. et de Descartes sur la marche de l'esprit humain, Bordeaux 1865. Karl Grüninger, Liebig wider Bacon, G. Pr., Basel 1866. Aug. Dorner, de Baconis philosophia, diss. inaug., Berolini 1867. Pensées de Bacon, Kepler, Newton et Euler sur la relig. et la morale, rec. par Emery, Tours 1870. J. H. v. Kirchmann, B.s Leb. und Schriften, in: philos. Bibl. Bd. 32, Berlin 1870, S. 1—26. P. Stapfer, qualis sapientiae antiquae laudator, qualis interpres Fr. B., extiterit, thesis, Par. 1870. Ders., B. et l'antiquité, in: Biblioth. univers. et Revue Suisse, 1871, XLII, 161—182, 426—458. Max Müller, B. in Deutschland, in sein. Essays, deutsch übers. v. Fel. Liebrecht, Leipz. 1872, S. 186—201. A. E. Finch, on the inductive philosophy, including a parallel between Lord B. and A. Comte as philosophers, Lond. 1872. M. Walsh, Lord Bacon, Lpz. 1875. E. A. Abbott, Bacon and Essex. A sketch of Bacon's earlier life, Lond. 1877. W. H. Laing, Lord B.s philosophy, a criticism, Lond. 1878. Angelo Valdarini, principio, intendimento e storia della classificazione delle umane conoscenze secondo Franc. Bacone, 2. ed., Firenze 1880. Thom. Fowler, Bacon (Englisch philosophers), London 1881. E. A. Abbott, Fr. B., an account of his life and works, Lond. 1885. Eugen Reichel, Wer schrieb das „Novum Organon" von Francis Bacon? Stuttgart 1886.

Geboren am 22. Januar 1561 zu London als der zweite und jüngste Sohn des Grosssiegelbewahrers von England, Nicolaus Bacon, durch Studien in Cambridge und durch einen zweijährigen Aufenthalt in Paris als Begleiter des englischen Gesandten vorgebildet, widmete sich Francis Bacon der juristischen Praxis, ward ausserordentl. Kron-Advocat, trat 1595 in das Parlament, ward 1604 ordentlicher und besoldeter Rechtsbeistand der Krone, 1617 Grosssiegelbewahrer, 1618 Lordkanzler und Baron von Verulam, 1621 Viscount von St. Albans, verlor aber in demselben Jahre, durch das Parlament wegen empfangener Bestechungen verurtheilt. seine sämmtlichen Aemter und lebte dann in der Zurückgezogenheit. Er starb zu Highgate, dem Schloss des Grafen Arundel bei London, am 9. April 1626 an den Folgen einer Erkältung, die er sich beim Ausstopfen eines Huhns mit Schnee, um die Wirkung auf die Verzögerung der Fäulniss zu beobachten, zugezogen hatte. Bacon war von wirklicher Liebe zur Wissenschaft erfüllt; aber noch mächtiger war in ihm der politische Ehrgeiz und die Prachtliebe. Er war kein grosser und reiner Charakter, doch sind oft die Anschuldigungen gegen ihn überspannt worden. Die Anklage gegen den Grafen Essex, seinen früheren Gönner, zu erheben, nachdem dieser sich in verrätherische Verhandlungen mit König Jakob von Schottland gegen Elisabeth eingelassen hatte, war er als Kron-Advocat amtlich verpflichtet. Es ist nicht zu rechtfertigen, dass Bacon als Oberrichter Geschenke seitens der Parteien und als Lord-Kanzler seitens der Bewerber um Patente und Licenzen angenommen hat. Er hat sich in seiner schriftlichen Antwort auf die ihm vom Oberhause im April 1621 zugestellte Anklage-Acte bei sämmtlichen 28 Punkten derselben als schuldig bekannt, jedoch nur in dem Sinn, dass er die Geschenke stets erst nach entschiedener Sache erhalten habe, was durchgängig wahr zu sein scheint, und dass er (was freilich bezweifelt werden mag) durch die Erwartung derselben sich niemals zu einer parteiischen Entscheidung habe verleiten lassen. Die Annahme solcher Geschenke fand freilich damals so häufig statt, dass durch den herrschenden Missbrauch die Schuld des Einzelnen zwar keineswegs aufgehoben wird, aber doch als gemindert erscheint; denn ein gerechtes sittliches Urtheil wird nur gewonnen, wenn nicht bloss die absolute Norm, sondern auch das Durchschnittsmaass des sittlichen Verhaltens der Zeitgenossen in Betracht gezogen wird.

Das Ziel bei Bacons Philosophiren ist ein durchaus praktisches. Nicht für eine Schule, nicht für beliebige Ansichten will er arbeiten. sondern für den Nutzen und die Grösse der Menschheit sucht er neue Grundlagen. Der Mensch muss so viel als möglich wissen, um die Herrschaft über die Aussenwelt zu erwerben. Wissenschaft und Macht fallen so zusammen. Tantum possumus quantum scimus. Sein Plan einer Neugestaltung der Wissenschaften umfasst zuvörderst die allgemeine Umschreibung des Gebietes der Wissenschaften (des globus intellectualis, es soll bei jeder Wissenschaft gezeigt werden, was sie noch zu wünschen übrig lasse), dann die Methodenlehre, endlich die Darstellung der Wissenschaften selbst und ihrer Anwendung zu Erfindungen. Demgemäss beginnt das Gesammtwerk, dem Bacon den Titel Instauratio magna gegeben hat, mit der Schrift De dignitate et augmentis scientiarum; daran schliesst sich als zweiter Haupttheil das Novum Organon. Zu der Darstellung der Naturgeschichte aber (die dem Bacon als verae inductionis supellex sive sylva gilt) und zu der Naturerklärung, wie auch zu einem Verzeichniss der schon gemachten Erfindungen und einer Anleitung zu neuen, hat Bacon nur einzelne Beiträge geliefert. Zur Naturgeschichte gehört insbesondere die erst nach seinem Tode von seinem Secretair William Rawley veröffentlichte Sylva sylvarum (Sammlung mehrerer Materialiensammlungen) sive historia naturalis, zur Naturerklärung seine Theorie der Wärme, die eine Art der Bewegung sei (nämlich expansive Bewegung, aufwärts strebend, durch die kleineren Theile

des Körpers sich erstreckend, gehemmt und zurückgetrieben, mit einer gewissen Schnelligkeit erfolgend).

Die Eintheilung der Wissenschaften beruht bei Bacon auf einem psychologischen Princip. So viele seelische Kräfte die wirkliche Welt vorstellen können, in so viele Hauptheile zerfällt das Gesammtbild des Universums. Auf das Gedächtniss gründet sich nach Bacons Ansicht die Geschichtskunde, auf die Einbildungskraft die Poesie, auf den Verstand die Philosophie oder die eigentliche Wissenschaft. Die Geschichtskunde theilt Bacon in die historia civilis und naturalis ein; bei jener bezeichnet er namentlich die Litteraturgeschichte und die Geschichte der Philosophie als Desiderata. Die Poesie theilt er in die epische, dramatische und allegorisch didaktische ein. Die Philosophie geht auf Gott, den Menschen und die Natur. Philosophiae objectum triplex: Deus, natura et homo; percutit autem natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inaequale radio tantum refracto, ipse vero homo sibimet ipsi monstratur et exhibetur radio reflexo. Sofern die Erkenntniss Gottes aus der Offenbarung fliesst, ist sie nicht ein Wissen, sondern ein Glauben. Dass Gott existirt, kann allerdings aus der Natur erkannt werden, und so reicht die natürliche oder philosophische Theologie zur Widerlegung des Atheismus aus, da die Erklärung aus physischen Ursachen der Ergänzung durch die Zuflucht zur göttlichen Vorsehung bedarf. Bacon sagt (de augm. sc. I, 5): leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. Die dem Christenthum eigenthümlichen Wahrheiten sind freilich nicht durch Vernunft zu finden, und Glauben und Wissen werden scharf von einander getrennt. Der Sieg des Glaubens ist um so glänzender, wir erweisen Gott um so mehr Ehre, je ungereimter ein göttliches Geheimniss ist, das wir als wahr annehmen. Wir finden demnach bei Bacon die Lehre von der zweifachen Wahrheit gebilligt. Ebenso wie Gott ist nach Bacon auch der von Gott dem Menschen eingehauchte Geist (spiraculum) wissenschaftlich nicht erkennbar; nur die physische Seele, die ein dünner, warmer Körper ist, ist ein Object wissenschaftlicher Erkenntniss. Die Begriffe und Sätze, welche allen Theilen der Philosophie gleichmässig zum Grunde liegen, wie die Begriffe Sein und Nichtsein, Aehnlichkeit und Verschiedenheit, das Axiom von der Gleichheit zweier Grössen, die einer dritten gleich sind, entwickelt die philosophia prima oder scientia universalis. Die Naturphilosophie geht theils auf die Erkenntniss, theils auf die Anwendung der Naturgesetze, ist demnach theils speculativ, theils operativ. Die speculative Naturphilosophie ist Physik, sofern sie die wirkenden Ursachen, Metaphysik, sofern sie die Zwecke betrachtet. An die Stelle der causae efficientes im einzelnen Fall sollen nicht die causae finales treten, aber schliesslich muss die Natur doch teleologisch erklärt werden, da durch blosses Zusammentreffen von Atomen ohne voraussehenden Verstand die Welt nicht gebildet sein kann. Die operative ist als Anwendung der Physik Mechanik, als Anwendung der Metaphysik natürliche Magie. Die Mathematik ist eine Hülfswissenschaft der Physik. Die Astronomie soll nicht bloss die Erscheinungen und Gesetze mathematisch construiren, sondern auch physikalisch erklären. (Zur Erfüllung der letzten Forderung verschloss ihr freilich Bacon durch Verwerfung des copernicanischen Systems, das er für einen abenteuerlichen Einfall hielt, und durch Unterschätzung der Mathematik den Weg.) Die philosophische Lehre vom Menschen betrachtet denselben theils als Einzelnen, theils als Glied der Gesellschaft; sie ist demnach theils Anthropologie (philosophia humana), theils Politik (philosophia civilis). Die Anthropologie geht theils auf den menschlichen Leib, theils auf die menschliche Seele. Die Seelenlehre betrachtet zunächst die Empfindungen und Bewegungen und ihr gegenseitiges Verhältniss. Bacon schreibt allen Körperelementen Perceptionen zu, die sich durch

Anziehungen und Abstossungen bekunden; die (bewussten) Empfindungen der Seele unterscheiden sich von den blossen Perceptionen; er will, dass die Natur und der Grund dieses Unterschieds genauer untersucht werde. Hieran schliesst sich die Logik als die Lehre von der auf die Wahrheit gerichteten Erkenntniss und die Ethik als die Lehre von dem auf das Gute (das individuelle und das Gemeinwohl) gerichteten Willen. Logica ad illuminationis puritatem, ethica ad liberae voluntatis directionem servit. — Ut manus instrumentum instrumentorum, et anima humana forma est formarum, sic istae duae scientiae reliquarum omnium sunt claves. Die Ethik geht auf die bonitas interna, die Politik (philosophia civilis) auf die bonitas externa in conversationibus, negotiis et regimine sive imperio. Bacon will die Politik von Staatsmännern, nicht von blossen Schulphilosophen, noch auch von einseitigen Juristen behandelt wissen.

Die Methodenlehre entwickelt Bacon in dem Novum Organon. Er will zeigen, wie zur Erkenntniss der Naturgesetze zu gelangen sei, deren Anwendung die Macht des Menschen über die Natur erweitere. Ambitio (sapientis) reliquis sanior atque augustior est: humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conari artibus et scientiis, cujus quidem potentiae et imperii usum sana deinde religio gubernet. — Physici est, non disputando adversarium, sed naturam operando vincere. Die Wissenschaft ist das Abbild der Wirklichkeit. Scientia nihil aliud est, quam veritatis imago: nam veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt, nec plus a se invicem differunt, quam radius directus et radius reflexus. — Ea demum est vera philosophia, quae mundi ipsius voces quam fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est, nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat.

Um die Natur getreu zu interpretiren, muss der Mensch sich zuvörderst der Idole (Trugbilder) entledigen, d. h. der falschen Vorstellungen, die nicht aus der Natur der zu erkennenden Objecte, sondern nur aus seiner eigenen geflossen sind. Die in der Natur eines jeden Menschen begründeten trügerischen Vorstellungsweisen (insbesondere die Anthropomorphismen), z. B. die Ersetzung der causae efficientes durch causae finales in der Physik, nennt Bacon idola tribus, die in der Eigenthümlichkeit Einzelner wurzelnden idola specus (der Höhle, in welche das Licht nur unvollkommen eindringt), die durch den menschlichen Verkehr mittelst der Sprache verursachten idola fori, die auf Ueberlieferung beruhenden idola theatri. Die Lehre von den Idolen hat in Bacons neuem Organon eine ähnliche Bedeutung wie bei Aristoteles die Lehre von den Trugschlüssen; die Lehre von den „idola tribus“ anticipirt in gewissem Maasse den Grundgedanken von Kants Vernunftkritik.

Der von den Idolen gereinigte Verstand muss, um zur Naturerkenntniss zu gelangen, auf Erfahrung fussen, aber nicht auf blosse Erfahrungen sich einschränken, sondern methodisch dieselben combiniren. Wir sollen weder, wie die Spinnen ihre Fäden aus sich ziehen, bloss aus uns unsere Gedanken schöpfen, noch, wie die Ameisen, bloss sammeln, sondern, wie die Bienen, sammeln und verarbeiten. Es sind zuerst durch Beobachtungen und Versuche Thatsachen zu constatiren, dann sind diese übersichtlich zu ordnen, endlich ist mittelst gesetzmässiger und wahrer Induction von den Experimenten zu Axiomen, von der Erkenntniss der Thatsachen zu der Erkenntniss der Gesetze fortzuschreiten. Diejenige Induction, welche Aristoteles und die Scholastiker lehrten, bezeichnet Bacon als inductio per enumerationem simplicem; ihr fehle der methodische Charakter (den freilich auch Bacon mehr erstrebt, als wirklich erreicht). Neben den positiven Instanzen sind die negativen zu berücksichtigen, ferner die Gradunterschiede zu bestimmen; die Fälle von entscheidender Bedeutung sind als prärogative Instanzen vorzugsweise zu be-

achten; von dem Einzelnen ist nicht sofort zum Allgemeinsten gleichsam im Fluge hinzueilen, sondern erst zu den mittleren Sätzen, den Sätzen von geringerer Allgemeinheit, aufzusteigen, die gerade die fruchtbarsten sind. Obwohl Bacon auch den Rückweg von den Axiomen zu neuen Experimenten, insbesondere zu Erfindungen, fordert, so hält er doch den Syllogismus (in welchem Aristoteles das methodische Mittel der Deduction erkannt hat) nicht hoch; derselbe reiche, meint Bacon, an die Feinheit der Natur nicht heran und diene mehr den Disputationen als der Wissenschaft. Diese Verkennung des wissenschaftlichen Werthes des Syllogismus hängt mit Bacons Unterschätzung der Mathematik aufs Engste zusammen. Die Theorie der Induction hat Bacon wesentlich gefördert, obschon nicht vollständig und rein durchgeführt; die Lehre von der Deduction aber ist bei ihm nicht zu ihrem Rechte gelangt. In der Hochschätzung des Experiments ist Bacon besonders dem Telesius gefolgt.

Bacon hält dafür, dass nach seiner Methode nicht nur die Naturwissenschaft, sondern auch die Moral und Politik zu begründen sei, ist jedoch auf diese letztere Aufgabe nicht in zusammenhängender Lehrentwickelung, sondern nur durch geistreiche Aphorismen eingegangen, in denen er häufig an Montaigne sich anschliesst. Allerdings hebt er schon als die Haupttriebfedern des menschlichen Handelns das Streben nach dem eigenen Wohl und das nach dem Gesammtwohl hervor und scheint das letztere als die eigentliche Quelle des Sittlichen anzusehen, so dass er hiermit die Richtung späterer englischer Ethiker schon angegeben hätte. Ebenso legt er Werth auf das Studium der Affecte und spricht den Satz schon aus, der dann durch Spinoza bekannter wurde, dass ein Affect nur durch einen Affect zu beherrschen sei. Einen Versuch naturgesetzlicher Auffassung des Staates hat Bacons jüngerer Zeitgenosse und Freund, Thomas Hobbes, gemacht.

§ 10. Nicht sowohl im Anschluss an Bacons Principien, als vielmehr an Galileis Physik, lehrt der mit Bacon befreundete Hobbes (1588—1679) einen consequenten Sensualismus, bezeichnet zwar die Philosophie als Körperlehre, da auch der Staat ein künstlicher Körper ist, nähert sich aber mehr als dem Materialismus der Lehre, dass wir nur Phänomena erkennen, indem er die Empfindungsqualitäten als subjectiv ansieht. Auch auf das Gebiet der Psychologie wendet er die mechanische Causalität an. Von der Naturerklärung werden alle Zwecke fern gehalten. Alles Geschehen ist Bewegung. Das Princip der Ethik ist Selbstsucht, die Begriffe „gut“ und „schlecht“ haben nur relative Geltung. Am bekanntesten sind Hobbes' politische Theorien, nach welchen der Staat auf unbedingter Unterwerfung der Handlungen und selbst der Gesinnungen unter den Willen eines absoluten Monarchen beruht. In der Gewaltherrschaft desselben findet Hobbes, unter Verkennung der Kraft des politischen Gemeinsinnes, der die Vereinigung von Freiheit und Einheit ermöglicht, das einzige Mittel zum Heraustreten aus dem Naturzustande, dem Kampf Aller gegen Alle. Des Hobbes älterer Zeitgenosse Herbert von Cherbury begründet einen aus den positiven Religionen eine allgemeine oder Naturreligion abstrahirenden und in dieser allein das Wesentliche der Religion erkennenden Rationalismus.

In der nächstfolgenden Zeit herrscht unter den englischen Philosophen, namentlich in der Cambridger Schule, ein erneuter Platonismus vor, der sich von der aristotelischen Scholastik ebensowohl wie von dem hobbesschen Naturalismus entfernt, dem Mysticismus aber und zum Theil auch dem Cartesianismus befreundet ist. Er bildet mit dem Naturalismus, den er selbst heftig bekämpft, die Opposition gegen den religiösen Dogmatismus der Puritaner und vertritt das intellectualistische oder rationalistische Princip. Der vorzüglichste Repräsentant dieser Richtung ist Ralph Cudworth. Einzelne, wie Joseph Glanville, huldigen in der Wissenschaft dem Skepticismus, um den religiösen Glauben gegen jeden Angriff zu sichern.

Die Schriften des Hobbes sind lateinisch in einer durch ihn selbst veranstalteten Sammlung Amst. 1668 erschienen; die erste engl. Gesammtausg. seiner moral. u. polit. Werke Lond. 1750. Opp. philosophica, quae latine scripsit, ed. Molesworth, 5 vol. Lond. 1839—1845, und English Works, edited by Molesworth, 10 vol., in vol. XI Index, Lond. 1839—45. Notizen über das Leben des Hobbes finden sich theils in seinen eig. Schriften, insb. in seiner Selbstbiogr. (the life of Thomas Hobbes, written by himself in a latin poem and translated into english, Lond. 1680), theils in dem von Radulph Bathurst herausgegebenen Sammelwerk: Th. H. Angli Malmesburiensis vita, Carolopoli apud Eleutherium Anglicum 1681. Ueber Hobbes' Leb. u. Schriften und Lehre handeln besonders Buhle, Gesch. d. neuer. Philos., Bd. III, Gött. 1802, S. 223—325 u. Charles de Rémusat in: Revue des deux mondes, T. 88, p. 162—187. Eine Monographie über Hobbes' Staatstheorie, verfasst von Heinr. Nüscheler, hat Kym, Zürich 1865, herausgegeben. F. Tönnies, Anmerkungen üb. die Philos. des Hobbes, 4 Artikel, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph. 1879—1881. (T. sucht namentlich die Entwickelung von Hobbes nachzuweisen.) V. Jeanvrot, de l'origine et des principes des lois d'après Th. H, Par. 1881. V. Mayer, Th. H. Darstell. u. Kr. seiner philos., staatsrechtl. und kirchenpolit. Lehren, Freib. i. Br. 1886. George Croom Robertson, Hobbes (philos. class. — ed. by W. Knight. vol. X), Edinb. and London 1886. Bernh. Gühne, über H.'s naturwissenschaftl. Ansichten u. ihren Zusammenh. mit der Naturphil. seiner Zeit, I. D., Lpz. 1886. F. Tönnies, Leibniz u. H., in: Philos. Monatsh. 1887, S. 557—573.

Geboren am 5. April 1588 zu Malmesbury als Sohn eines Landgeistlichen, studirte Thomas Hobbes in Oxford insbesondere die aristotelische Logik und Physik und eignete sich die nominalistische Doctrin an. In seinem zwanzigsten Lebensjahre ward er Erzieher und Gesellschafter in dem Hause des Lord Cavendish, nachmaligen Grafen von Devonshire, nahm an Reisen nach Frankreich und Italien theil; nach der Rückkehr hatte er mit Bacon Verkehr. Im Jahre 1628 übersetzte er den Thukydides ins Englische, in der ausgesprochenen Absicht, von der Demokratie abzuschrecken. Bald hernach studirte er in Paris Mathematik und Naturwissenschaften, worin er später den nachmaligen König Karl II. unterrichtete; in Paris stand er mit Gassendi und mit dem Franciscanermönche Mersenne in beständigem Verkehr. Hobbes hat die Lehren des Copernicus, Kepler, Harvey und namentlich des Galilei, welchen letzteren er auch 1636 höchst wahrscheinlich besuchte, nach ihrem vollen Werthe zu schätzen gewusst. Kurze Zeit vor dem Beginn des langen Parlaments (1640) verfasste er in England die Schrift: Elements of law natural and politic, ohne jedoch dieselbe sofort erscheinen zu lassen. Sie wurde wider sein Wissen von einigen seiner Verehrer zehn Jahre später als zwei getrennte Werke unter den Titeln: Human nature und De corpore politico, veröffentlicht, so auch noch in der letzten Ausgabe seiner Schriften. In Paris entstanden die Hauptwerke: Elementa philos. de cive, zuerst Paris 1642, dann erweitert 1647 zu Amsterdam gedruckt (ins Französische durch Sorbière übersetzt 1649; deutsch von J. H. v. Kirchmann, Lpz. 1873), und Leviathan or the matter, form and authority

of government, Lond. 1651, latein. Amst. 1668, deutsch Halle 1794—95. Nach England kehrte Hobbes, durch den Leviathan mit Katholiken und Protestanten verfeindet, 1652 zurück. In London erschienen die schon erwähnten zwei Schriften, ferner: Quaestiones de libertate, necessitate et casu, 1656; Elementorum philosophiae Sectio prima: de corpore, englisch London 1655, Sectio secunda: de homine, englisch London 1658, beide Sectionen lateinisch Amst. 1668 (in der von Hobbes selbst veranstalteten Sammlung seiner Schriften); die Sectio tertia ist das Werk de cive. Hobbes starb zu Hardwicke am 4. December 1679.

Hobbes definirt die Philosophie als die Erkenntniss der Wirkungen oder der Phänomene aus den Ursachen und andererseits der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen vermittelst richtiger Schlüsse; ihr Ziel liegt darin, dass wir die Wirkungen voraussehen und von dieser Voraussicht Gebrauch im Leben machen können. Hobbes kommt demnach mit Bacon in der Annahme einer praktischen Abzweckung der Philosophie überein, hat aber mehr die politische Anwendung als technische Erfindungen im Auge; er theilt Bacons mechanistische Weltansicht und fusst auf Erfahrung, will aber im Unterschiede von Bacon ebensowohl wie die methodus resolutiva sive analytica auch die methodus compositiva sive synthetica, deren Werth er besonders durch seine mathematischen Studien erkannt hatte, in der Philosophie zur Anwendung gebracht wissen (s. Galilei, ob. S. 40 f.). Gegenstand der Philosophie ist jeder Körper. Den Begriff des Körpers aber fasst Hobbes als identisch mit dem der Substanz; eine unkörperliche Substanz ist ihm ein Unding. Wird dagegen gesagt, Gott existire doch und sei Geist, so antwortet Hobbes darauf, Gott sei kein Object der Philosophie, und ausserdem habe es sehr fromme Männer gegeben, die Gott Körperlichkeit zugesprochen hätten. Die Körper sind natürliche oder künstliche, unter den letzteren ist der Staatskörper (Staatsorganismus) der wichtigste. Die Philosophie ist hiernach theils natural, theils civil philosophy. Den Ausgang nimmt Hobbes von der philosophia prima, die sich ihm auf einen Inbegriff von Definitionen der Fundamentalbegriffe, wie Raum und Zeit, Ding und Qualität, Ursache und Wirkung, reducirt. Hieran schliesst sich die Physik und Anthropologie an, dann folgt die Politik.

Die Körper bestehen aus kleinen Theilen, die jedoch nicht als schlechthin untheilbar zu denken sind. Es giebt nicht eine durchaus unbestimmte Materie; der allgemeine Begriff der Materie ist eine blosse Abstraction von den bestimmten Körpern. Hobbes reducirt alle realen Vorgänge auf Bewegungen. Was Anderes bewegt, muss auch selbst bewegt sein, mindestens in seinen kleinen Theilen, deren Bewegung sich zu entfernten Körpern nur durch Medien fortpflanzen kann, eine unmittelbare Wirkung in die Ferne giebt es nicht. Die Sinne der Thiere und Menschen werden durch Bewegungen afficirt, die sich nach innen zum Gehirn, von da zum Herzen fortpflanzen; vom Herzen geht dann eine Rückwirkung aus, welche Rückbewegung und Empfindung ist. Die Empfindungsqualitäten (Farben, Tonempfindungen etc.) sind demnach als solche nur in den empfindenden Wesen. Das, was man sinnliche Eigenschaften nennt, sind nichts als Modificationen des afficirten Subjects. So heissen sie denn mit Recht ideae, phaenomena. Auch Undurchdringlichkeit, Ausdehnung sind ihm bisweilen nur unwirkliche Accidentien der Körper, ja in der Schrift de corpore erklärt er das Bewegtsein auch für ein Accidens, so dass von der Wirklichkeit ausser uns nichts übrig bliebe als der blosse Begriff eines Körpers oder einer Substanz, als das letzte, um überhaupt noch Dinge, die für sich existiren, bestehen zu lassen. In der Regel sieht aber Hobbes die Bewegung als etwas Reales an, und er erklärt zwar den Raum als: phantasma rei existentis, quatenus existentis, i. e. nullo alio eius rei accidente considerato praeterquam quod apparet extra imaginantem, aber diese subjective

Vorstellung ist doch durch die im Raum wirklich existirenden Dinge vermittelst sinnlicher Wahrnehmung hervorgebracht; nur sind wir im Stande, von der besondern Qualität dieser Dinge abzusehen und das Allgemeine des Ausserunsseins uns vorzustellen. Wahrnehmung oder Empfindung haben wir nur, wenn auf die Wirkung des äusseren Gegenstandes der Sinn reagirt; diese Reaction hat aber mit den Bewegungen im Gegenstande oder gar mit dem Gegenstande selbst gar keine Aehnlichkeit. Alle Materie trägt übrigens die Anlage zu Empfindungen in sich. Aus den Empfindungen erwächst alle Erkenntniss Von der Empfindung bleibt die Erinnerung zurück, die wieder hervortreten kann, indem die Affection des Sinnesorgans, wenn auch die Einwirkung von aussen aufgehört hat, noch fortdauert. Sentire se sensisse est memoria. Der Inhalt unseres Gedächtnisses ist die Erfahrung. Es geht dies alles auf mechanische Weise vor sich, auch die Ideenassociation wird mechanisch erklärt.

Die Erinnerung an Wahrgenommenes wird bei den Menschen unterstützt und die Mittheilung an Andere möglich gemacht durch Zeichen, die wir mit den Vorstellungen der Objecte verknüpfen: hierzu dienen uns insbesondere die Namen, die Worte, die also nichts als erfundene Zeichen zu den angegebenen Zwecken sind. Das nämliche Wort dient als Zeichen für viele einander ähnliche Objecte und gewinnt hierdurch den Charakter der Allgemeinheit, welcher immer nur Worten, niemals Dingen zukommt, und so ist das Allgemeine ein künstliches Product des Menschen. Es steht bei uns, welche Objecte wir jedesmal durch das nämliche Wort bezeichnen wollen; wir erklären uns darüber mittelst der Definition. Alles Denken, das Urtheilen und auch das Schliessen, ist ein Verbinden und Trennen, Addiren und Subtrahiren von Namen, d. h. Zeichen der Vorstellungen; Denken ist Rechnen. Werden bewiesene Sätze mit einander verbunden so entsteht die Wissenschaft. Da die Worte Erfindung der Menschen sind, so haben sie für den Weisen nur den Werth von Rechenpfennigen, für den Narren sind sie aber Gold.

Mit den Empfindungen, je nachdem die Eindrücke unsern Blutumlauf fördern oder hemmen, ist Lust und Unlust verbunden, und werden diese auf Zukünftiges bezogen, so entsteht Begehren und Abscheu. Von Freiheit ist bei dem Menschen nicht die Rede; jeder Willensakt geht aus den vorhergehenden Bewegungen mit Nothwendigkeit hervor. Hobbes hält den Menschen nicht (gleich der Biene, Ameise etc.) für ein schon durch Naturinstinct geselliges Wesen (ζῶον πολιτικόν), sondern setzt den Naturzustand der Menschen in einen Krieg Aller gegen Alle, indem die menschliche Natur nur von der Selbstsucht ursprünglich getrieben wird, sich selbst zu erhalten und Genuss zu haben. Der Mensch hat von Natur ein Recht auf alle Dinge, wünscht freilich nur das, was ihm gut ist. Ein solcher Zustand des allgemeinen Krieges ist aber für den Einzelnen nicht vortheilhaft, deshalb muss man aus ihm heraustreten. Es kann dies geschehen theils durch Affecte, theils durch Vernunft. Die Affecte, welche den Menschen zum Frieden bringen, sind Furcht vor dem Tode, Verlangen nach Dingen, die zu einem bequemen Leben nothwendig sind, Hoffnung, diese durch Arbeit sich zu verschaffen. „Die Vernunft unterscheidet schickliche Friedensartikel, auf Grund deren die Menschen zum Frieden gebracht werden können.“ Diese bestehen in der vertragsmässigen Unterwerfung Aller unter die Obmacht eines absoluten Herrschers, dem Alle unbedingten Gehorsam leisten, um dagegen von ihm Schutz zu erhalten und eben dadurch erst die Möglichkeit eines wahrhaft humanen Lebens zu gewinnen. Das Naturstreben des Einzelnen nach Selbsterhaltung und nach möglichst viel Lust wird durch die Gesetze der menschlichen Gesellschaft erst befriedigt, und so sind die letzteren eigentlich als natürliche anzusehen. Ausserhalb des Staates findet sich nur Herrschaft der Affecte, Krieg, Furcht, Armuth, Schmutz, Vereinsamung,

Barbarei, Unwissenheit, Wildheit, im Staate aber Herrschaft der Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichthum, Schmuck, Geselligkeit, Zierlichkeit, Wissenschaft, Wohlwollen. (Hiernach ist die Behauptung falsch, dass der Staat des Hobbes „ohne allen idealen und ethischen Inhalt" sei und nur Sicherheit des Lebens und sinnliches Wohlsein bezwecke.) Der Herrscher kann ein Monarch oder auch eine Versammlung sein; die Monarchie aber ist als die strengere Einheit die vollkommenere Form, und alle republikanischen Staatstheorien werden verworfen. Der Krieg ist ein Rest des Urzustandes. An das Zusammenleben im Staat knüpft sich der Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gutem und Bösem. Was die absolute Macht im Staate sanctionirt, ist gut, das Gegentheil verwerflich. Etwas, das an sich gut oder schlecht wäre, giebt es nicht. Das öffentliche Gesetz ist das Gewissen des Bürgers. Er soll nicht um des vergangenen Bösen, sondern um des zukünftigen Guten willen gestraft werden; die Furcht vor der Strafe soll die Lust, die Jemand von der durch den Staat verbotenen That erwartet, aufzuwiegen vermögen; nach diesem Princip ist das Strafmaass zu bestimmen. Religion und Aberglaube kommen darin überein, dass sie Furcht vor erdichteten oder traditionsmässig angenommenen unsichtbaren Mächten sind; die Furcht vor denjenigen unsichtbaren Mächten, welche der Staat anerkennt, ist Religion, die Furcht vor solchen, welche derselbe nicht anerkennt, ist Aberglaube. Religiöse Privatüberzeugung dem sanctionirten Glauben entgegensetzen, ist ein revolutionäres Treiben, welches den Staatsverband auflöst. Die Gewissenhaftigkeit besteht in dem Gehorsam gegen den Herrscher.

Die Vertragstheorie (die freilich nicht sowohl den historischen Entstehungsgrund des Staates bezeichnet, als vielmehr eine ideale Norm zur Messung bestehender Zustände aufstellt) konnte mit gleicher und grösserer Consequenz zu entgegengesetzten Resultaten führen, die später von Spinoza, Locke, Rousseau und Anderen vertreten wurden.

Nicht bis zu der (hobbesschen) Negation der inneren Berechtigung aller Religion gingen andere Denker in jener und der nachfolgenden Zeit fort, sondern hielten sich an eine bloss auf Vernunft zu gründende Religion, namentlich schon Hobbes' älterer Zeitgenosse, Lord Eduard Herbert of Cherbury (1581—1648), der als Politiker auf der Seite der parlamentarischen Opposition stand und lange ein abenteuerliches Leben als herumziehender Ritter führte. Sein Hauptwerk ist: Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, Paris 1624 u. ö.; auch schrieb er: de religione gentilium errorumque apud eos causis, Theil I, Lond. 1645, vollständig Lond. 1663 und Amst. 1670, ferner: de religione laici und historische Schriften. Er nimmt an, dass alle Menschen in gewissen communes notitiae einstimmig seien, und will, dass diese als Kriterien bei allen Religionsstreitigkeiten dienen. Er findet fünf solcher Wahrheiten: 1) das Dasein eines höchsten Wesens, 2) die Pflicht, dieses höchste Wesen zu verehren, 3) Tugend und Frömmigkeit sind die vorzüglichsten Bestandtheile dieser Verehrung, 4) die Forderung der Reue über Unterlassen dieser Verehrung und Vergehen, 5) die aus der Güte und der Gerechtigkeit Gottes folgende Belohnung und Bestrafung in diesem und in jenem Leben. Auf Grund dieser allgemeinen Sätze sollte eine allgemeine Religion geschaffen werden, durch welche die positiven Religionen überflüssig würden. — Herbert wird oft als Urheber des englischen Deismus angesehen. Seine Doctrin, sowie die mehr oder minder durch dieselbe bedingte Lehre späterer Freidenker (worüber besonders Victor Lechler, Gesch. des engl. Deismus, Stuttg. u. Tüb. 1841, eingehend handelt) ist jedoch mehr für die Geschichte der Religion als der Philosophie von Wichtigkeit. Da sie im Gegensatz zur Offenbarungslehre die Religion auf die menschliche Vernunft allein gründet, kann man sie auch als

Rationalismus bezeichnen. Vergl. Charles de Rémusat, Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses oeuvres, ou les origines de la philos. du sens commun et de la théologie naturelle en Angleterre, Par. 1873.

Bis auf die Zeit Lockes gewann an den englischen Schulen der Empirismus nicht die Herrschaft; die Scholastik ward beschränkt, aber zunächst zu Gunsten theils des Skepticismus, theils eines erneuten Platonismus, Neuplatonismus und Mysticismus. Dem Skepticismus huldigte Joseph Glanville (Karls II. Hofkaplan, gest. 1680), der in seinen Schriften (Scepsis scientifica or confessed ignorance, the way to science, an Essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion, London 1655, und de incrementis scientiarum, London 1670) besonders den aristotelischen und cartesianischen Dogmatismus bekämpft. Er bemerkt, dass wir die Causalität nicht erfahren, sondern erschliessen, aber nicht mit Sicherheit: nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud.

Der bedeutendste Platoniker unter den englischen Philosophen jener Zeit ist Ralph (Rudolph) Cudworth (1617—1688, seit 1639 Professor in Cambridge), der den durch die Lehre des Hobbes begünstigten Atheismus bekämpfte, die Zweckursachen auch der Physik vindicirte und zur Erklärung des Organismus (gemäss der aus der platonischen Ideenlehre hervorgegangenen aristotelischen Lehre von den Entelechien und stoischen Lehre von den λόγοι σπερματικοί) eine bildende Kraft, eine plastische Natur annahm. Er will den Platonismus in religiöser Hinsicht gemessen wissen an der Norm des Christenthums im Gegensatz zu Plethon. Sein Hauptwerk ist: the true intellectual system of the universe, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted, London 1678, auch 1743, ins Lat. übers. von Joh. Laur. Mosheim, Systema intellectuale huius universi, mit Anmerkungen, Zusätzen und einer Biographie Cudworths versehen, Jena 1733, auch Lugd. Bat. 1773. Erst 1731 wurde von dem Bischof Chandler sein Treatise concerning eternal and immutable morality veröffentlicht, auch von Mosheim als Anhang zu dem Systema übersetzt. Das Sittliche und seine verbindliche Kraft sind nicht aus dem Natürlichen herzuleiten, sondern haben ihre Quelle im göttlichen Geiste, der als Intelligenz gedacht wird. Die sittlichen Grundsätze haben dieselbe Giltigkeit wie die mathematischen Wahrheiten. Zu ihrer Erkenntniss kommt der menschliche Geist durch ursprünglichen Besitz und nicht auf sensualistische Weise. Die sittlichen Ideen sind dem Menschen also angeboren. Vgl. über ihn H. v. Stein in: Sieben BB. zur Gesch. des Platonismus, Bd. 3, S. 160 ff.; C. E. Lowrey, the philosophy of Ralph Cudworth, New-York 1885. Auch Sam. Parker (gest. 1688) bekämpfte die atomistische Physik und gründete (in seinen Tentamina physico-theologica, Lond. 1669, 1673, und anderen Schriften) den Glauben an das Dasein Gottes hauptsächlich auf die in dem Bau der Naturobjecte sich bekundende Zweckmässigkeit. Mit dem Cabbalismus verschmolz Henry More (1614—87; H. Mori Cantabrigiensis Opp. omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata, 2 voll., Lond. 1679; unter den philosophischen Schriften sind die bedeutendsten: Enchiridion metaphysicum, in quo agitur de existentia et natura rerum incorporearum; Enchiridion ethicum praecipua philosophiae moralis rudimenta complectens, das letztere auch besonders herausgeg. Nürnberg 1668. S. üb. ihn Rich. Ward, the life of the learned and pious Dr. H. M., Lond. 1710, Rob. Zimmermann, H. More u. d. vierte Dimension des Raumes, aus d. Sitzungsber. der Ak., Wien 1881) den Platonismus. Alle Körper, auch die physikalischen, sind von Geistern durchdrungen, welche auf den unteren Stufen keimkräftige Formen, auf den höheren Seelen heissen. Alles ist erfüllt vom Weltgeist, der aber nicht Gott selbst, sondern nur dessen Werkzeug ist. Um auf dem praktischen Gebiet die Vermittelung zwischen Vernunft und Trieben herzustellen, nimmt er ein eigenes Vermögen an, das er

boniform faculty nennt, obwohl er der Vernunft auch noch praktische Bedeutung zuschreibt. Das Sittliche schliesst nicht nur die Tugend sondern auch die Glückseligkeit ein. Theophilus Gale (1628—77; Philosophia universalis und Aula deorum gentilium, Lond. 1676) leitete alle Gotteserkenntniss aus der Offenbarung ab, und sein Sohn Thomas Gale (Opuscula mythologica etc., Cambridge 1682) edirte Documente theologischer Dichtung und Philosophie. Der Richtung Jakob Böhmes huldigten John Pordage (1625—98), sein Schüler Thomas Bromley (gest. 1691) und Andere.

§ 11. An der Spitze der dogmatischen oder rationalistischen Entwickelungsreihe der neueren Philosophie steht die cartesianische Lehre. René Descartes (1596—1650), in einer Jesuitenschule gebildet, kam durch Vergleichung der verschiedenen Anschauungen und Sitten unter verschiedenen Nationen und Parteien und durch allgemeine philosophische Betrachtungen, insbesondere durch die Erkenntniss des weiten Abstandes aller Demonstrationen in der Philosophie und anderen Doctrinen von der mathematischen Gewissheit, zum Zweifel an der Wahrheit aller überlieferten Sätze und fasste den Entschluss, durch eigenes voraussetzungsloses Denken zu gesicherten Ueberzeugungen zu gelangen. Das Einzige, woran sich, wenn alles Uebrige, auch Raum und Zeit, bezweifelt wird, nicht zweifeln lässt, ist das Zweifeln selbst und überhaupt das Denken im weitesten Sinne als die Gesammtheit aller bewussten psychischen Processe. Mein Denken aber hat meine Existenz zur Voraussetzung: cogito ergo sum. Ich finde in mir die Gottesvorstellung, die ich nicht aus eigener Kraft gebildet haben kann, da sie eine vollere Realität involvirt, als ich in mir selbst trage; sie muss Gott selbst zum Urheber haben, der sie mir einprägte, wie der Architekt seinem Werke seinen Stempel aufdrückt. Auch folgt schon aus dem Gottesbegriff Gottes Existenz, da das Wesen Gottes die Existenz und zwar die ewige und nothwendige Existenz involvirt. Zu den Eigenschaften Gottes gehört die Wahrhaftigkeit (veracitas): Gott kann mich nicht täuschen wollen; daher muss alles, was ich klar und bestimmt erkenne, wahr sein. Aller Irrthum beruht auf dem Missbrauch der Willensfreiheit zu einem vorschnellen Urtheil über solches, was ich noch nicht klar und bestimmt erkannt habe. Neben der Gottheit, als der Substanz im höchsten Sinne, die keines andern Dinges zu ihrer Existenz bedarf, giebt es noch zwei Substanzen zweiter Ordnung, die nur Gottes zu ihrer Existenz bedürfen. Ich kann nämlich die Seele als denkende Substanz klar und bestimmt auffassen, ohne sie als ausgedehnt vorzustellen; das Denken involvirt keine an die Ausdehnung geknüpften Prädicate. Ich muss andererseits den Körper als ausgedehnte Substanz denken und als solche für real halten, weil ich durch die Mathematik eine klare und bestimmte Erkenntniss von

der Ausdehnung gewinnen kann und mir zugleich der Bedingtheit meiner Sinnesempfindungen durch äussere, körperliche Ursachen klar bewusst bin. Figur, Grösse, Bewegung kommen als Modi der Ausdehnung den Aussendingen zu; die Empfindungen der Farben, der Töne, der Wärme etc. aber existiren ebensowohl wie Lust und Schmerz nur in der Seele und nicht in den körperlichen Objecten. Nur durch Druck und Stoss werden die Körper bewegt. Denken und Ausdehnung sind vollständig verschieden. So werden denn auch die beiden Lehren, die sich auf sie beziehen, nichts miteinander gemein haben, so dass weder die Physik aus der Geistesphilosophie, noch umgekehrt die Geistesphilosophie aus der Physik abgeleitet werden kann. Die Seele steht mit dem Körper in unmittelbarer Beziehung und Wechselwirkung nur an einem einzigen Punkte inmitten des Gehirns, und zwar in der Zirbeldrüse. — In der Ethik schloss sich Descartes den Alten, namentlich den Stoikern, an.

Von den Schriften, die Descartes veröffentlicht hat, ist die früheste der Discours de la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences, der zugleich mit der Dioptrique, den Météores und der Géométrie unter dem Titel Essays philosophiques, Leyden 1637, erschien, in lateinischer, vom Abbé Etienne de Courcelles angefertigter, von Descartes durchgesehener Uebersetzung, Specimina philosophica, Amst. 1644. (Die hierin nicht mitenthaltene Geom. hat van Schooten übersetzt, Lugduni Bat. 1649.) In lateinischer Sprache hat Descartes die Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate; his adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes (nämlich 1. von Caterus in Antwerpen, 2. von pariser Gelehrten, gesammelt von Mersenne, 3. von Hobbes, 4. von Arnauld, 5. von Gassendi, 6. von verschiedenen Theologen und Philosophen) cum responsionibus auctoris, Paris 1641 veröffentlicht und der Sorbonne zu Paris, deren Ansehen er für seine Lehre zu gewinnen wünschte, gewidmet. Die zweite Ausgabe ist zu Amst. 1642 unter d. Tit.: Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur, erschienen; zu den objectiones und responsiones der ersten Aufl. sind hier noch als objectiones septimae die Einwürfe des Jesuiten Bourdin nebst den Antworten des Descartes hinzugekommen; eine französ. Uebersetzung der Meditationen durch den Herzog von Luynes und der Einwürfe und Antworten durch Clerselier, von Descartes durchgesehen, erschien 1647, auch 1661, eine andere von René Fedé ausgearbeitete Uebersetzung 1673 und 1724. Die systematische Darstellung der gesammten Doctrin erschien unter d. Tit.: Renati Descartes Principia philosophiae zu Amsterdam 1644 u. ö., die französ. Uebersetzung von Picot, Paris 1647, 1651, 1658, 1681. Eine Streitschrift: Epistola Renati Descartes ad Gisbertum Voëtium erschien Amst. 1643, eine zweite: Notae in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum (anonym, aber höchst wahrscheinlich von Regius), Amst. 1648, die psychologische Monographie: Les passions de l'âme, Amst. 1650. Mehrere Abhandlungen und Briefe wurden nach Descartes' Tode aus seinem Nachlass herausgegeben, namentlich durch Claude de Clerselier Fragmente der von Descartes selbst wegen der Verurtheilung Galileis nicht veröffentlichten Schrift: Le monde ou traité de la lumière, zuerst Paris 1664, dann besser Paris 1677; ferner, gleichfalls durch Clerselier: Traité de l'homme et de la formation du foetus, Par. 1664, lat. mit Noten von Louis de la Forge, 1677, Briefe, Par. 1657—67, lat. Amst. 1668 und 1692; später wurden auch die Regulae ad directionem ingenii (Règles pour la direction de l'esprit) und: Inquisitio veritatis per lumen naturale (Recherche de la vérité par les lumières naturelles), zuerst in den Opera posthuma Cartesii, Amstel. 1701, veröffentlicht. (Die Entstehung der auch im 11. Bande der cousinschen Ausgabe der Werke des Descartes abgedr. „Regeln für die Leitung des Geistes" setzt Baumann in der Zeitschr. f. Philos. N. F. Bd. 53, 1868, S. 188—205, in die Zeit vom 23. bis 32. Lebensjahre Descartes' und betrachtet sie als ein Document des Entwickelungsganges des Philosophen.) Latein. Gesammtausgaben der philos. Werke

des Descartes sind Amst. 1650 u. ö. erschienen; in französ. Sprache sind die Werke Par. 1701, 1724 und durch Victor Cousin 1824—26 herausg. worden, die philos. Werke durch Garnier, Paris 1835, durch Aimé-Martin, Paris 1882. Einiges früher Unveröffentlichte hat Foucher de Careil herausg.: Oeuvres inédites de Descartes, précédées d'une préface et publiées par le comte F. d. C., Par. 1859—60. Desc., lettres inéd. préc. d'une introd. par E. de Budé, Par. 1868. Sehr häufig sind bis auf die neueste Zeit einzelne Schriften und Sammlungen der philosophischen Hauptwerke erschienen, u. a. der Discours de la méthode, hrsg. v. Em. Lefranc, Paris 1866, G. Vapereau, die Meditationes, hrsg. v. S. Barach, Wien 1866. Oeuvres de Desc., nouv. édit., collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une introd. par Jules Simon, Par. 1868 u. ö. Ins Deutsche hat Kuno Fischer den Disc., die Med. und den ersten Theil der Princ. philos. des Descartes übertragen und mit einem Vorwort begleitet, Mannheim 1863, v. Kirchmann (in der „philos. Bibl.") die sämmtlichen philos. Schriften (nämlich ausser Disc., Med. und den vollständigen Princ. philos. auch noch de pass. animae) übersetzt und commentirt, Berlin 1870. Der Discours de la méthode, erklärt von F. C. Schwalbach, Berlin 1879.

Die Hauptzüge aus seinem Entwickelungsgange hat Descartes selbst in seinem Discours de la méthode mitgetheilt. Kurze Biographien erschienen schon bald nach seinem Tode, eine ausführliche, von A. Baillet verfasst, unt. d. Tit.: la vie de Mr. des Cartes, Par. 1691, im Auszuge 1693. Eloge de René Descartes, par Thomas, Par. 1765 (von der pariser Akademie mit dem Preise gekrönt). Eloge de René Descartes par Gaillard, Par. 1765; par Mercier, Genève et Par. 1765. In den Werken über die Geschichte der neueren Philosophie und in manchen Ausgaben von Schriften des Descartes findet man Skizzen seines Lebens- und Entwickelungsganges, u. a. auch im ersten Bande der Hist. de la Philos. Cartésienne par Francisque Bouillier, Par. 1854, 3. Aufl. 1868; in den Oeuvres morales et philosophiques de Descartes, précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvrages par Amédée Prevost, Paris 1855 etc. Eine anziehende Schilderung seines Lebensganges giebt Kuno Fischer, Gesch. d. neuer. Philos. I, 1, 3. Aufl., München 1878, S. 147—270. J. Millet, Desc., sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637, Paris 1867, und Desc., son hist. depuis 1637, sa phil., son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain, Par. 1870. Paul Janet, Descartes, in: Rev. d. deux mond. t. 73, 1868, S. 345—369. Ch. Jul. Jeannel, Desc. et la princesse palatine, Par. 1869. W. Ernst, Desc. sein Leb. u. Denk., Skizze, Böhm. Leipa 1869. Foucher de Careil, Desc. et la princesse Palatine, Par. 1862; ders., Desc., la princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites, Paris 1879.

Ueber die Geschichte des Cartesianismus ist das Hauptwerk: Histoire de la philosophie Cartésienne par Francisque Bouillier, Paris 1854, 3. éd. 1868 (eine Erweiterung der bereits 1843 veröffentlichten, von der Acad. des scienc. moral. et polit. gekrönten Preisschrift: Histoire et critique de la révolution cartésienne); vgl. die betreffenden Abschnitte bei Damiron, Histoire de la philosophie du XVII. siècle, auch E. Saisset précurseurs et disciples de Desc., Paris 1862, Ad. Franck, moralistes et philosophes, Par. 1872, p. 157—227. F. Papillon, de la rivalité de l'esprit Leibnizien et de l'esprit Cartésien au XVIII. s., Orléans 1873. Georges Monchamp, Hist. du Cartésianisme en Belgique, 1887.

Von den zahlreichen neueren Abhandlungen und Schriften über den Cartesianismus sind folgende zu erwähnen: H. Ritter, üb. d. Einfluss d. Cart. auf die Ausbildg. d. Spinozism., Leipz. 1816. H. C. W. Sigwart, üb. d. Zsmhng. d. Spinozism. mit der Cartesian. Philos., Tübing. 1816. H. G. Hotho, de philos. Cart., diss., Berol. 1826. P. Knoodt, de Cartesii sententia; cogito ergo sum, diss., Breslau 1845. Carl Schaarschmidt, Des Cartes und Spinoza, urkundl. Darstellg. der Philos. Beider, Bonn 1850. J. N. Huber, die Cartesian. Beweise vom Dasein Gottes, Augsb. 1854. Joh. Hr. Löwe, d. specul. Syst. des René Desc., seine Vorzüge u. Mängel, Wien 1855 (aus den Ber. der Akad., phil. hist. Cl., Bd. XIV, 1854). X. Schmid aus Schwarzenberg, R. D. und seine Reform d. Philos., Nördl. 1859. E. Melzer, Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant, quaeritur, diss. in., Bonnae 1860. Chr. A. Thilo, die Religionsphilos. des Desc., in: Ztschr. f. ex. Ph. III. 1862, S. 121—182. Jul. Baumann, doctrina Cartesiana de vero et falso explicata atque examinata, diss. inaug., Berol. 1863. Ldw. Gerkrath, de connexione, quae intercedit inter Cart. et Pascalium, Progr. des Lyceum Hos., Braunsberg 1863. Gust. Th. Schedin, är Occasionalismen en konsequent utveckling af Cartesianismen? Akad. Afhdl., Upsala 1864. Jac. Guttmann, de Cartesii Spinozaeque philosophiis et quae inter eas intercedit ratio, diss. inaug., Vratisl. 1868. P. J. Elvenich, die Beweise für d. Dasein Gottes nach Cart., Breslau 1868. Charl. Waddington, Desc. et le Spiritualisme, Paris 1868.

F. Volkmer, d. Verhältniss v. Geist u. Körper im Menschen nach Cart., Breslau 1869. E. Buss, Montesquieu u. Cart., in: ph. Monatsh. IV, 1869, S. 1—38. Bertrand de St. Germain, Desc. considéré comme physiologiste et comme médecin, Paris 1870. Lud. Carrau, expos. crit. de la théorie des passions dans Desc., Malebranche et Spinoza, thèse, Strassb. 1870. M. Heinze, d. Sittenlehre des D., Lpz. 1872. E. Grimm, D.s Lehre von d. angeb. Ideen, Jena 1873. E. Boutroux, de veritatibus aeternis ap. Cartesium, Paris 1875. Jahnke, über d. ontolog. Beweis vom Dasein Gottes mit besond. Bez. auf Anselm u. Descartes, G. Pr., Stralsund 1875. W. Cunningham, Descartes and English speculation. Influence of Descartes on metaphysical speculation in England, London 1875. S. Paulus, Ueber Bedeutung, Wesen und Umfang des cartesianischen Zweifels, I. D. Jena 1875. Gust. Glogau, Darlegung und Kritik des Grundgedankens der Cartesianisch. Metaphysik, in: Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr., Bd. 73, 1878, S. 209—263. P. Mahaffy, Descartes (philosophical Classics for engl. read.), Lond. 1880. Vict. Brochard, Desc. Stoïcien, in: Rev. phil., 1880, Bd. 9, S. 548—552. L. Liard, la méthode de D. et la mathématique universelle, in: Rev. phil., 1880, Bd. 10, S. 569—600. Ant. Koch, die Psychologie Descartes', systemat. u. historisch-kritisch bearbeitet, München 1881. E. Duboux, la physique de Descartes, Lausanne 1881. L. Liard, Descartes, Par. 1882. P. Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie, eine Studie zur Vorgesch. des Kriticism., Marb. 1882. E. Krantz, essai sur l'esthétique de D., Par. 1882. Fonsegrive, les prétendues contradictions de D., in: Rev. philos., XV, 1883, S. 510—532, 643—657. Rud. A. Meincke, D.s' Beweise vom Dasein Gottes, I. D., Heidelb. 1883. Grg. Bierendempfel, D. als Gegner des Sensualism. u. Material., Jen. I. D., Wolfenbüttel 1884. Alex. Barthel, Desc.s' Leben u. Metaphysik, I. D., Erlang. 1885. Adam, de methodo ap. Cartesium, Spinozam et Leibnitium, Par. 1885. Krl. Hnr. v. Stein, üb. d. Zusammenh. Boileaus mit D., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 86, 1885, S. 199—275. Wilh. Kahl, d. L. vom Primat des Willens b. Augustinus, Duns Scotus u. Descartes, Strassb. 1886. K. Lasswitz, zur Genesis der cartesischen Corpuskularphysik, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., X, 1886, S. 166—189. S. auch unt. b. Locke.

Pascal, lettres provinciales, Cologne 1657 u. ö., zuletzt von Franc. de Neufchâteau, Par. 1872, deutsch von J. J. G. Hartmann, Berl. 1830: Pensées sur sa religion, 1669, Amst. 1697, Par. 1720 u. ö., hrsg. v. Faugère, Par. 1844, v. J. E. Astié, Par. et Lausanne, 1857, von Vict. Rocher, Tours 1873; deutsch von C. F. Schwarz, Lpz. 1844, 1865, und von Friedr. Merschmann, Halle 1865. Oeuvres, à la Haye 1779, hrsg. von Bossut in 6 Bänd., Par. 1819; Opuscules philos., Par. 1864, 65, 66, par Fél. Cadet, Par. 1873. Ueber ihn handeln u. A. Herm. Reuchlin, P.s Leb. u. d. Geist seiner Schriften, Stuttg. u. Tübing. 1840. A. Vinet, Études sur P., Paris 1848, 2. éd. 1856. A. Neander (in N.s wiss. Abh. hrsg. von J. L. Jacobi, Berl. 1851, S. 58 ff.). Cousin, Études sur P., 5. éd. Par. 1857. Havet (Pensées publ. dans leur texte authent. avec une introduct., des notes et des remarques, par M. E. Havet, Par. 1866). Märcker in der Zeitschr.: der Gedanke, Bd. IV, 1863, S. 149—160. Osc. Ulbrich, de Pascalis vita, diss. inaug., Bonnae 1866. Habersang, Essai sur P., Progr., Bückeb. 1868. J. Tissot, Pascal, réfl. sur ses Pensées, Dijon et Par. 1869. J. G. Dreydorff, Pascal, s. Leben u. s. Kämpfe, Leipz. 1870 (69), Pascals Gedanken üb. d. Religion, Lpz. 1875. Theophil Wilh. Ecklin, Bl. Pascal, ein Zeuge der Wahrheit, Basel 1870. Herzog in d. Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1872, S. 471—513. K. Jetter, P.s Erkenntnisstheorie, in: Jahrb. f. deutsche Theol. XVII, 1872, S. 280—320. M. Cantor, Blaise P., in: Preuss. Jahrb., 32, 1863, S. 212—237. Nourrisson, P. physicien et philosophe, Par. 1886. Edouard Droz, Étude sur le scepticisme de P. considéré dans le livre des pensées, Par. 1886.

Poiret, cogitationes rationales de Deo, anima et malo, Amst. 1677 u. ö.; Oecon. div., Amst. 1687; de eruditione triplici: solida, superficiaria et falsa, Amst. 1692 u. ö.; fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Jo. Lockii, Amst., 1707; opera posthuma, Amst. 1721.

Ueber Huet handeln: C. Bartholmèss, Huet, évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique, Paris 1850. A. Flottes, Études sur Dan. Huet, Montpellier 1857. K. Sigm. Barach, Pierre Dan. Huet als Philosoph, Wien und Leipzig 1862.

Ueber Bayle handeln: Des Maizeaux, la vie de P. B., Amst. 1730 u. ö. L. Feuerbach, P. B. nach seinen für d. Gesch. d. Philos. u. Menschh. interessantesten Momenten, Ansbach 1838, 2. Aufl. Leipzig 1844. Em. Jeanmaire, essai s. la critique relig. de P. B., Strassb. 1862. A. Deschamps, la genèse du scepticisme érudit chez Bayle, Liège 1879.

Geboren am 31. März 1596 zu Lahaye in Touraine, erhielt René Descartes (aus der früheren Form: de Quartis; Renatus Cartesius) in der Jesuitenschule zu Lafleche in Anjou seine Jugendbildung (1604—12), lebte dann meist in Paris, hauptsächlich mit mathematischen Studien beschäftigt, diente (1617—21) als Freiwilliger erst unter Moritz von Nassau, dem Sohne des Prinzen Wilhelm von Oranien, dann (seit 1619) unter Tilly und Boucquoi und war bei dem Heere, das die Schlacht bei Prag gegen den König von Böhmen, Friedrich V. von der Pfalz, gewann, dessen Tochter Elisabeth später Descartes' Schülerin ward. (S. üb. Elisabeth: Guhrauer, in Raumers histor. Taschenb., 1850 u. 1851; M. Heinze, Pfalzgräf. El. u. Desc., ebend., 1886, S. 257—304.) Die nächsten Jahre brachte Descartes auf Reisen zu, führte 1624 eine Wallfahrt nach Loreto aus, die er vier Jahre zuvor für eine Lösung seiner Zweifel gelobt hatte, nahm auch an der Belagerung von la Rochelle (1628) Theil. Mit der Ausbildung seines Systems und der Abfassung seiner Schriften beschäftigt, lebte Descartes (1629—49) an 13 verschiedenen Orten der Niederlande ganz unabhängig, meist verborgen, nach dem Grundsatze: Bene qui latuit bene vixit, nur mit seinem vertrauten Freude Mersenne (geb. 1588, gest. 1648 zu Paris, vom Orden der fratres minimi) in regelmässigem schriftlichen Verkehr, aber doch mehrfach im Kampfe mit der orthodoxen Geistlichkeit. Einem Rufe der Königin Christine von Schweden folgend, siedelte er 1649 nach Stockholm über, wo er der Königin Unterricht ertheilte, auch eine Akademie der Wissenschaften begründen sollte, aber bereits am 11. Februar 1650 dem für ihn zu rauhen Klima erlag. — Obwohl ein edler Charakter und ganz der Wissenschaft lebend, scheute er doch vor dem philosophischen Märtyrerthum zurück. So erkannte er die copernicanische Lehre als richtig an, wagte es aber nicht, sie öffentlich zu vertreten. Nach der Verurtheilung Galileis arbeitete er sogar Manuscripte, die er damals fertig hatte, wieder um.

Descartes ist der Sohn einer Zeit, in welcher die confessionellen Interessen zwar bei der Menge des Volkes und bei einem Theile der Gebildeten noch ihre alte Macht behaupteten, aber nicht nur von Fürsten und Staatsmännern fast durchgängig politischen Zwecken entschieden nachgesetzt wurden, sondern auch bereits bei Vielen hinter die Macht der freien wissenschaftlichen Erkenntniss zurücktraten. Die Unterscheidungslehren waren das Product der vorangegangenen Generationen, die sich in ihrer Ausbildung einer neuen Geistesfreiheit erfreut hatten; in der damaligen Zeit aber waren bereits die überkommenen Resultate scholastisch fixirt, der Kampf wurde schon längst nicht mehr mit der ursprünglichen Frische, aber mit um so grösserer Bitterkeit geführt und hatte sich mehr und mehr in Subtilitäten verloren, der Riss war klaffend und unheilbar geworden, und zugleich musste mehr als in der früheren Zeit das Leid der Spaltung in unablässigen, den Wohlstand und die Freiheit der Länder vernichtenden, Rohheit und Laster aller Art begünstigenden Kriegen empfunden werden. So bildete sich eine Richtung aus, welche zwar mit scheuer Ehrfurcht zu der Kirche aufschaute, Collisionen mit ihren Vertretern fürchtete und nach Möglichkeit mied, aber ohne positives Interesse für die kirchlichen Dogmen war und Befriedigung für Geist und Gemüth nicht in ihnen, sondern nur theils in allgemeinen Sätzen der rationalen Theologie, theils in der Mathematik, Naturforschung und psychologisch-ethischen Betrachtung des Menschenlebens fand. Auf diesem Standpunkte war die Verschiedenheit der durch Geburt und äussere Verhältnisse bedingten Confession kein Hinderniss inniger persönlicher Freundschaft, die sich an die Gemeinschaft des wesentlichen Lebensinteresses, des Studiums und der Erweiterung der Wissenschaften knüpfte. Ob Kriegsdienste bei Katholiken oder bei Protestanten genommen wurden, hing weniger von der Confession, als von äusseren politischen und specifisch militärischen Rücksichten ab. Die gewohnten religiösen Gebräuche hafteten fester als die Dogmen;

aber sie bestimmten nur die Aussenseite des Lebens, dessen geistiger Gehalt ein wesentlich neuer ward. Die Philosophie des Descartes ist nicht eine katholische und nicht eine protestantische Philosophie, sondern ein selbständiges Streben nach Wahrheit auf dem Grunde und nach dem Vorbilde der apodiktischen Gewissheit der mathematischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntniss. Den „vérités révélées" macht er seine Reverenz, aber hütet sich sorgsam vor jeder näheren Berührung. Bossuet sagt: „M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Église et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès." Der Uebertritt der Tochter Gustav Adolfs zum Katholicismus soll seinen ersten Anlass in dem Umgang dieser Fürstin mit Descartes gehabt haben. Dass nicht ein directer Einfluss im Sinne einer „Proselytenmacherei" stattgefunden habe, ist selbstverständlich; aber im Sinne einer Vergleichgültigung der confessionellen Unterscheidungslehren, welche die natürliche Folge der neuen Erkenntniss war, und etwa noch positiv durch Descartes' Betonung der menschlichen Freiheit, die besser zum katholischen als zum protestantischen Dogma stimmte, ist ein Einfluss des Descartes wenigstens möglich.

Descartes ist nicht nur als Philosoph, sondern auch als Mathematiker und Physiker von hervorragender Bedeutung. Sein mathematisches Hauptverdienst ist die Begründung der analytischen Geometrie, welche die räumlichen Verhältnisse durch Bestimmung der Entfernungen aller Punkte von festen Linien (Coordinaten) auf arithmetische zurückführt und mittelst der (algebraischen) Rechnung mit Gleichungen geometrische Aufgaben löst und Lehrsätze beweist. Auch die Bezeichnung der Potenzen durch Exponenten wird ihm verdankt. Als Physiker hat er sich um die Lehre von der Refraction des Lichtes, um die Erklärung des Regenbogens, um die Bestimmung der Schwere der Luft verdient gemacht. Der fundamentale Irrthum des Descartes, die Materie nur durch Druck und Stoss und nicht durch innere Kräfte bewegt zu denken, ist durch die Newtonsche Gravitationslehre berichtigt worden; andererseits enthält die Lehre des Descartes vom Licht und von der Entstehung der Weltkörper manche Ahnungen des Richtigen, welche von den Newtonianern verkannt wurden, aber durch die von Huyghens und Euler vertretene Undulationstheorie und durch die von Kant und Laplace aufgestellte Lehre von der Entstehung des Weltgebäudes wieder zu Ehren gekommen sind. Auch auf dem Gebiete der Anatomie hat Descartes mit Erfolg gearbeitet.

Der Discours de la méthode zerfällt in sechs Abschnitte: 1. considérations touchant les sciences; 2. principales règles de la méthode; 3. quelques règles de la morale, tirées de cette méthode; 4. raisons qui prouvent l'existence de Dieu et de l'âme humaine, ou fondement de la métaphysique; 5. ordre des questions de physique; 6. quelles choses sont requises pour aller plus avant en la recherche de la nature. In dem ersten Abschnitt erzählt Descartes, wie ihn in seiner Jugend alle Wissenschaften ausser der Mathematik unbefriedigt gelassen haben. Von der Philosophie, die er in dem Jesuitencollegium gelernt hat, weiss er nur zu rühmen, dass sie „donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants"; er hält alles in ihr für zweifelhaft. Er ist darüber erstaunt, dass man auf die so feste Basis der Mathematik nichts Höheres als die mechanischen Künste gebaut habe. Die überlieferten Wissenschaften, sagt Descartes in der zweiten Abhandlung, sind grösstentheils nur Conglomerate von Meinungen, ebenso unförmlich, wie Städte, die nach keinem einheitlichen Plane gebaut sind. Was ein Einzelner planmässig schafft, wird in der Regel weit besser, als was sich ohne Plan und Ordnung historisch gestaltet hat. Es wäre zwar nicht wohlgethan, den Staat von Grund aus umzubilden „en le renversant pour le redresser", denn die Gewohnheit lässt die Uebelstände leichter ertragen, der Umsturz wäre gewaltsam und der

Neubau schwierig; aber die eigenen Meinungen sämmtlich aufzuheben, um methodisch ein wohlgegründetes Wissen zu gewinnen, dies setzt Descartes sich zur Lebensaufgabe. Die Methode, welche Descartes befolgen will, ist durch das Vorbild der Mathematik bedingt. Er stellt vier methodische Grundsätze auf, die, wie er glaubt, von der aristotelischen Logik, insbesondere der Syllogistik, welche mehr dem Unterricht als der Forschung diene, und noch viel mehr vor der lullischen Kunst zu schwatzen, den Vorzug verdienen. Diese vier methodischen Grundsätze sind: 1. Nichts für wahr zu halten, was nicht mit Evidenz als wahr erkannt sei, indem es sich mit einer jeden Zweifel ausschliessenden Klarheit und Bestimmtheit dem Geiste darstellt (si clairement et si distinctement, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute). 2. Jedes schwierige Problem möglichst in seine Theile zu zerlegen. 3. Ordnungsmässig zu denken, indem vom Einfacheren und Leichteren successive zum Complicirteren und Schwierigeren fortgegangen, und selbst da, wo nicht durch die Natur des Objects eine bestimmte Ordnung gegeben ist, um des geordneten Fortschritts der Untersuchung willen eine solche angenommen wird. 4. Durch Vollständigkeit in den Aufzählungen und Allgemeinheit in den Uebersichten sich zu vergewissern, dass nichts übersehen werde.*) In dem dritten Abschnitt des Discours de la méthode theilt Descartes einige moralische Regeln mit, die er provisorisch (so lange nicht eine befriedigende Moralphilosophie begründet sei) zu seinem eigenen Gebrauch sich gebildet habe. Die erste ist, die Gesetze und Gewohnheiten seines Landes zu befolgen, an der Religion, in der er erzogen sei, festzuhalten und im praktischen Leben durchweg die gemässigtsten und verbreitetsten Maximen zu befolgen; die zweite geht auf Consequenz im Handeln, die dritte auf Mässigung der Ansprüche an das äussere Leben; die vierte ist der Entschluss, sein Leben der Ausbildung seiner Vernunft und der Entdeckung wissenschaftlicher Wahrheiten zu widmen. In dem vierten und fünften Abschnitt giebt Descartes die Grundzüge der Doctrin, die er später (in den Medit. und den Princip. philos.) entwickelt hat, und verbreitet sich im sechsten über das zur Förderung der Physik und erweiterten Anwendung derselben auf die Heilkunde einzuhaltende Verfahren.

In den Meditationes de prima philosophia sucht Descartes das Dasein Gottes und die selbständige, vom Leibe trennbare Existenz der menschlichen Seele darzuthun. In der ersten Meditation zeigt Descartes, dass sich an Allem zweifeln lasse, nur nicht daran, dass wir zweifeln, also, da das Zweifeln ein Denken ist, nicht daran, dass wir denken. Von meiner Jugendzeit an, sagt der Verfasser (zum Theil im Anschluss an Charron und andere Skeptiker), habe ich eine Menge überlieferter Ansichten als wahr angenommen und darauf weiter gebaut; was aber auf so unsicherem Grunde ruht, kann nur sehr ungewiss sein; es thut daher noth, sich irgend

*) Diese Regeln betreffen das subjective Verhalten des Denkenden als solches, nicht die durch das Verhältniss des Denkens zur Objectivität bedingten Denkformen und Denkgesetze, welche die aristotelische Logik durch Analyse des Denkens zu verstehen sucht: sie sind daher, so zweckmässig sie in ihrer Art sein mögen, doch nicht im mindesten dazu geeignet, die aristotelische Logik zu ersetzen; schon die aus der Schule des Descartes hervorgegangene Schrift: La logique ou l'art de penser, Paris 1662 u. ö., hat vielmehr diese cartesianischen Regeln mit einer modificirten aristotelischen Logik verbunden. Auf den Gang des Denkens im Verhältniss zur Objectivität bezieht sich die von Descartes der aristotelischen Schule entnommene Unterscheidung der analytischen Methode, die von dem Bedingten zum Bedingenden, und der synthetischen Methode, die umgekehrt von dem Bedingenden zum Bedingten fortgeht. Doch hat Descartes auch dieser Unterscheidung eine subjectivere Wendung gegeben, indem er die analytische Methode als die der Erfindung, die synthetische als die der didaktischen Darstellung bezeichnet, was höchstens a potiori, aber keineswegs durchgängig zutrifft.

einmal im Leben von allen überkommenen Meinungen loszumachen und vom Fundament an einen Neubau aufzuführen. Die Sinne täuschen oft; ich darf ihnen daher in keinem Falle unbedingt trauen. Der Traum täuscht mich durch falsche Bilder; ich finde aber kein sicheres Kriterium, um zu entscheiden, ob ich in diesem Augenblick schlafe oder wache. Vielleicht ist unser Körper nicht so, wie er sich unseren Sinnen darstellt. Dass es überhaupt Ausdehnung gebe, scheint sich freilich nicht wohl bezweifeln zu lassen; jedoch weiss ich nicht, ob nicht vielleicht ein höheres böswilliges Wesen oder auch ein guter Gott bewirkt habe, dass zwar in der That keine Erde, kein Himmel, kein ausgedehntes Object, keine Figur, keine Grösse, kein Ort existirt, und dass ich nichtsdestoweniger die sinnlichen Vorstellungen habe, die mir die Existenz aller dieser Objecte vorspiegeln, dass ich sogar in der Addition von zwei und drei, in der Zählung der Seiten eines Quadrats, in den leichtesten Schlüssen mich täusche Meine Unvollkommenheit kann so gross sein, dass ich mich immer täusche. Wie Archimedes, sagt Descartes in der zweiten Meditation, nur einen festen Punkt forderte, um die Erde bewegen zu können, so werde ich grosse Hoffnungen fassen dürfen, wenn ich glücklich genug bin, auch nur einen Satz zu finden, der völlig gewiss und unzweifelhaft ist. In der That ist Eins gewiss, während mir Alles als ungewiss erscheint, nämlich eben mein Zweifeln und Denken selbst und daher meine Existenz. Gäbe es auch ein mächtiges Wesen, welches es darauf angelegt hätte, mich zu täuschen, so muss ich doch existiren, um getäuscht werden zu können. Indem ich denke, dass ich sei, so beweist eben dieses Denken, dass ich wirklich bin. Der Satz: ich bin, ich existire, ist allemal, da ich ihn ausspreche oder denke, nothwendigerweise wahr. Cogito, ergo sum. Nur das Denken ist mir gewiss, ich bin eine res cogitans, id est mens sive animus sive intellectus sive ratio. Die res cogitans ist eine res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens. (Nämlich als „cogitandi modos" habe ich gewiss auch sinnliche Empfindungen, obschon die Beziehung zu äusseren Objecten und Affection der Sinne zweifelhaft sein mag.) Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere de omnibus, qui nonnihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego caetera, cupio plura nosse, nolo decipi, multa vel invitus imaginor, multa etiam tamquam a sensibus venientia animadverto? Ich kenne mich selbst als denkendes Wesen besser, als ich die Aussendinge kenne. Diesen Fundamentalsatz für einen Schluss anzusehen, dagegen verwahrt sich Descartes selbst. Er soll eine eigenthümliche Wahrheit sein, die sich der Seele ohne Hülfe eines allgemeinen Satzes und ohne alle logische Ableitung durch eine einfache Intuition aufdrängt, ist aber eine klare und deutliche Perception.*) Das Wesen der Seele besteht im Denken,

*) Die Aehnlichkeit mit dem Ausgangspunkte des augustinschen Philosophirens und mit Sätzen des Occam (Grdr. II, § 16, S. 106 u. § 36, S. 263) und des Campanella (s. o. § 6, S. 42) ist augenfällig. Descartes führt die res cogitans, also die Anwendbarkeit des Substanzbegriffs, wenn auch das Wesen der Substanz ganz im Denken bestehen soll, und das ego, also die Individualität, die Einheit des Bewusstseins in sich und Verschiedenheit von anderem, ohne Ableitung mit in seinen Fundamentalsatz ein. Lichtenberg hat geurtheilt, Descartes habe nur schliessen dürfen: Cogitat, ergo est. Descartes bringt selbst (Inquis. verit. p. lum. nat.) den Einwand, um so zu folgern, wie er, müsse man vorher wissen, was Zweifeln, was Denken und was Existenz sei. Allein, antwortet er darauf, dies wisse ein Jeder, nicht durch eine Definition, sondern viel gewisser und unmittelbarer durch eigene Erfahrung, durch das Bewusstsein und das innere Zeugniss, das er in sich finde, wenn er die Sachen prüfe. — Mit Kant kann in Frage gestellt werden, ob das Bewusstsein, das wir von unserem Denken, Wollen, Empfinden, überhaupt von unsern psychischen Functionen haben, diese Functionen so, wie sie an sich sind, auffasse oder mit einer Form behaftet sei, die nur der Selbstauffassung und nicht dem Aufzufassenden an sich zukomme, in welchem Falle die durch den „innern Sinn" vermittelte Selbst-

deshalb kann eigentlich von einer Fähigkeit derselben, zu denken, nicht gesprochen werden, quia mens semper actu cogitat.

In der dritten Meditation geht Descartes zur Gotteserkenntniss fort. Ich bin, sagt er, dessen gewiss, dass ich ein denkendes Wesen bin; aber weiss ich nicht auch, was dazu gehört, irgend einer Sache gewiss zu sein? In der ersten Erkenntniss, die ich gewonnen habe, hat nichts Anderes mich der Wahrheit vergewissert, als die klare und bestimmte Perception dessen, was ich behaupte, und diese würde mich nicht der Wahrheit haben gewiss machen können, wenn es geschehen könnte, dass irgend etwas, das ich mit solcher Klarheit und Bestimmtheit auffasse, falsch wäre; hiernach darf ich wohl als allgemeine Regel annehmen, alles sei wahr, was ich sehr klar und bestimmt percipire (jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio). Nur die Möglichkeit, dass ein Wesen, welches über mich Macht habe, mich in Allem täusche, könnte die Gültigkeit dieser Regel einschränken. Ich habe daher Anlass, zunächst das Dasein Gottes zum Gegenstand meiner Untersuchung zu machen.*) Meine Gedanken, sagt Descartes, indem er sich zur Untersuchung über das Dasein Gottes wendet, sind theils Vorstellungen (Ideen, d. h. in meine Seele aufgenommene Formen, εἴδη, von Dingen), theils Willensacte und Gefühle, theils Urtheile. Wahrheit und Irrthum ist nur in den Urtheilen. Das Urtheil, dass eine Vorstellung einem Object ausser mir conform sei, kann irrthümlich sein; die Vorstellung für sich allein ist es nicht. Unter meinen Vorstellungen erscheinen mir die einen angeboren, andere von aussen gekommen, andere durch mich selbst gebildet zu sein (ideae aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur). Zu der ersten Klasse bin ich geneigt, die Vorstellungen des Dinges, der Wahrheit, des Denkens zu rechnen,

---

erscheinung ebenso, wie durch die äusseren Sinne vermittelte Erscheinung räumlicher Objecte, von dem, was eben diese Erscheinungen veranlasst, z. B. unser Bewusstsein über unser Zweifeln, Denken, Wollen von dem wirklichen innern Vorgang beim Zweifeln, Denken, Wollen verschieden und mit demselben ungleichartig sein würde. (Doch wird diese letztere Frage zu Gunsten der descartesschen Ansicht entschieden werden müssen, s. Ueberwegs Syst. der Log. § 40.) — Uebrigens weist dieser Fundamentalsatz Descartes' schon auf Kants reine Apperception „Ich denke", die aller unsrer Erkenntniss zu Grunde liegt, hin. Wenn auch die Vorstellung „Ich", welcher alle meine sonstigen Vorstellungen verknüpft werden, ganz inhaltsleer ist, so bezeichnet sie doch nach Kant eine „Wirklichkeit schlechtweg".

*) Descartes übersieht hierbei, indem er in der Klarheit der Erkenntniss das Kriterium ihrer Wahrheit findet, die Relativität dieser Begriffe. Ich muss allerdings jedesmal dasjenige, was ich klar und bestimmt zu erkennen überzeugt bin, als wahr annehmen; aber ich soll auch eingedenk bleiben, dass eine anscheinend klare Erkenntniss bei einer vertieften Betrachtung sich als ungenügend und irrthümlich erweisen kann. Wie die Wahrheit der klaren und sinnlichen Anschauung, z. B. vom Himmelsgewölbe, durch eine klare wissenschaftliche Einsicht eingeschränkt und aufgehoben werden kann, so kann wiederum die Gültigkeit einer Stufe des Denkens durch eine höhere, insbesondere die Gültigkeit des unmittelbar auf die Objecte gerichteten Denkens durch ein erkenntnisstheoretisches Denken eingeschränkt und aufgehoben werden. Es ist falsch, die vollere Wahrheit, die der höheren Stufe eignet, einer niederen, die, so lange noch keine höhere erreicht ist, in natürlicher Selbsttäuschung für die höchste gehalten wird, zu vindiciren und, falls sie sich dort nicht findet, von malitiöser Täuschung, von verwerflichem Trug zu reden. — In formellem Betracht involvirt das cartesianische Kriterium eine Zweideutigkeit, indem es entweder auf die Deutlichkeit der Vorstellung als solcher oder auf die Deutlichkeit des Urtheils, dass gewissen Vorstellungen oder Vorstellungsverhältnissen objective Gültigkeit zukommt, bezogen werden kann. Im ersten Fall ist das Kriterium falsch; im zweiten Fall aber schiebt es die Frage nur zurück, indem unentschieden bleibt, worauf die Deutlichkeit der Ueberzeugung von der objectiven Realität des Vorgestellten beruhe. Diese Mängel des Kriteriums bekunden sich augenfällig in der Anwendung desselben auf das Verhältniss von Leib und Seele (s. unten).

die ich aus meinem eigenen Wesen schöpfe (ab ipsamet mea natura, wobei von Descartes kein Unterschied zwischen dem Angeborensein einer Vorstellung als solcher und dem durch Abstraction vermittelten Ursprung einer Vorstellung aus der innern Wahrnehmung der psychischen Functionen, zu denen die Fähigkeit uns angeboren ist, gemacht wird. In den notae in programma quoddam sagt er freilich, der Geist bedürfe keiner Ideen, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi, so dass es sich also bei den ideae innatae nicht um einen ursprünglichen Besitz von Erkenntnissen handeln würde, sondern um eine Anlage, gewisse Vorstellungen zu bilden). Der zweiten Klasse scheinen die sinnlichen Wahrnehmungen, der dritten aber Fictionen, wie die einer Sirene, eines Flügelrosses etc. anzugehören. Es giebt einen Weg, aus dem psychischen Charakter einer Idee selbst zu schliessen, ob sie von einem realen Objecte ausser mir herstamme. Die verschiedenen Ideen haben nämlich ein verschiedenes Maass von realitas objectiva, d. h. sie participiren als Vorstellungen an höheren oder geringeren Graden des Seins oder der Vollkommenheit. (Unter dem Objectiven versteht Descartes noch ganz wie die Scholastiker das, was als Vorstellung im Geiste ist, nicht das äussere Object, die res externa; unter dem Subject aber jedes Substrat, ὑποκείμενον.) Ideen, durch welche ich Substanzen vorstelle, sind vollkommener als solche, die nur Modi oder Accidentien repräsentiren; die Vorstellung eines unendlichen, ewigen, unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen Wesens, des Schöpfers aller endlichen Dinge, hat mehr Vorstellungsrealität, als die Vorstellungen, welche endliche Substanzen repräsentiren. Nun aber kann in einer Wirkung nicht mehr Realität sein, als in der vollen Ursache; die Ursache muss alles Reale der Wirkung entweder formaliter oder eminenter (d. h. entweder die nämlichen Realitäten oder andere, die noch vorzüglicher sind) in sich enthalten. Daher kann ich, falls die Vorstellungsrealität irgend einer meiner Ideen so gross ist, dass sie das Maass meiner eigenen Realität überragt, schliessen, ich sei nicht das einzige existirende Wesen, sondern es müsse noch irgend etwas Anderes, das die Ursache jener Idee sei, existiren. Da ich endlich bin, so könnte in mir nicht die Idee einer unendlichen Substanz sein, wenn nicht diese Idee von einer wirklich existirenden unendlichen Substanz herstammte. Ich darf nicht die Vorstellung des Unendlichen für eine blosse Negation der Endlichkeit halten, wie ich Ruhe und Finsterniss nur durch Negation der Bewegung und des Lichts percipire; denn im Unendlichen liegt mehr Realität, als im Endlichen.*) Zu diesem Argument für die Existenz Gottes fügt Descartes folgendes hinzu: Ich selbst, der ich jene Idee habe, könnte nicht existiren, wenn nicht Gott wäre. Wäre ich durch mich selbst, so würde ich mir alle möglichen Vollkommenheiten gegeben haben, die ich doch thatsächlich nicht besitze. Bin ich durch Andere, durch Eltern, Voreltern etc., so muss es doch eine erste Ursache geben, die Gott ist; ein regressus in infinitum ist um so weniger anzunehmen, da auch mein Fortbestehen von einem Augenblick zum andern nicht von mir selbst und nicht von endlichen Ursachen meines Daseins, sondern nur von der ersten Ursache abhängig sein kann. Die Gottesvorstellung ist mir ebenso eingeboren, wie die Vorstellung, die ich von mir selbst habe, mir eingeboren ist. Die Art des Angeborenseins lässt Descartes ziemlich unbestimmt; er sagt: et sane non mirum est, Deum

*) Descartes hat, indem er in Abrede stellt, dass die Vorstellung des Unendlichen eine blosse Negation sei, die successive Idealisirung, durch welche der positive Inhalt dieser Vorstellung gewonnen wird, zu wenig beachtet und nicht erwogen, ob auch das Hinausschreiten über das auf diesem Wege erreichbare Maass von vorgestellter Vollkommenheit noch einen positiven Vorstellungsinhalt hinzufüge oder auf eine durch blosse Abstraction zu vollziehende Negation aller Schranken hinauslaufe.

me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tamquam nota artificis operi suo impressa, nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse, totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens nisi re vera Deus etiam existeret. Zu den nothwendigen Eigenschaften Gottes gehört die Wahrheitsliebe. Gott kann nicht täuschen wollen. Velle fallere vel malitiam vel imbecillitatem testatur nec proinde in Deum cadit.

Aus dieser Eigenschaft Gottes, der veracitas, zieht Descartes in den folgenden Meditationen Schlüsse. Die Ursache aller meiner Irrthümer, sagt Descartes in der vierten Meditation, liegt darin, dass meine Willenskraft weiter reicht, als meine Einsicht, und ich die Anwendung jener nicht so einschränke, wie das Maass meiner Einsicht es fordert, sondern auch über das, was ich nicht einsehe, statt mich des Urtheils zu enthalten, ein Urtheil zu fällen mir anmaasse. Was ich klar und bestimmt erkenne, dem darf ich zustimmen; denn dass die klare und bestimmte Erkenntniss wahr sein muss, folgt aus Gottes Wahrhaftigkeit.*) Zu den deutlichen Erkenntnissen rechnet Descartes in der fünften Meditation die der räumlichen Ausdehnung sammt allen mathematischen Sätzen. In derselben Weise aber, wie aus dem Wesen eines Dreiecks folgt, dass die Summe seiner Winkel gleich zwei rechten Winkeln sei, folgt aus der Natur Gottes, dass er existire; denn unter Gott ist das schlechthin vollkommene Wesen zu verstehen, zu den Vollkommenheiten aber gehört die Existenz, die Existenz ist also von Gottes Wesen untrennbar, also existirt Gott.**) In der sechsten Meditation folgert Descartes aus der klaren und bestimmten Erkenntniss, die wir von der Ausdehnung und den Körpern haben,

---

*) Freilich hat Descartes eben dieses auf Gottes Wahrhaftigkeit gestützte Kriterium schon zu dem Beweis für Gottes Dasein brauchen müssen; soll dasselbe durch eine Erkenntniss, die von ihm selbst abhängig ist, gesichert werden, so ergiebt sich unleugbar ein Cirkelschluss, den bereits Hobbes mit Recht getadelt hat.

**) Descartes begeht hier den gleichen Fehler wie Anselm, die Bedingung jedes kategorischen Schlusses aus der Definition, dass nämlich die Setzung des Subjectes anderweitig gesichert sein müsse, zu vernachlässigen. Dieser Vorwurf wird ihm von dem die thomistische Widerlegung des anselmschen Argumentes gegen ihn kehrenden Caterus in den Objectiones primae mit Recht gemacht; seine Vertheidigung ist unzutreffend. Descartes' Prämissen führen logisch nur zu dem nichtssagenden Schlusse, dass, wenn Gott ist, die Existenz ihm zukommt, und wenn Gott fingirt wird, er als seiend fingirt werden muss. Zudem hat die cartesianische Form des ontologischen Argumentes einen Mangel, von dem die anselmsche frei ist, dass nämlich die Prämisse: das Sein gehört zu den Vollkommenheiten, eine sehr bestreitbare Auffassung des Seins als eines Prädicates neben anderen Prädicaten involvirt, während Anselm eine bestimmte Art des Seins, nämlich das nicht bloss in unserem Geiste, sondern auch ausserhalb desselben statthabende Sein, als etwas Vollkommeneres bezeichnet hatte. Nur wenn Gott selbst und unser Gottesbegriff identificirt würde, könnte in dem Gottesbegriff als solchem die Bürgschaft des Seins Gottes gefunden werden; denn dass der Gottesbegriff, indem wir ihn denken, eben vermöge dieses Denkens in uns ist oder Existenz hat, ist freilich unleugbar und sogar selbstverständlich; aber jene Identificirung ist eben nicht cartesianisch, da Descartes unter Gott, dem Schöpfer der Welt, zwar das durch unseren Gottesbegriff gedachte Object (ens), aber nicht diesen Begriff selbst versteht.

und aus unserem deutlichen Bewusstsein des Bestimmtwerdens unserer Vorstellungsfähigkeit durch eine äussere und zwar körperliche Ursache, dass die Körper (ausgedehnten Substanzen) wirklich existiren und wir nicht durch die Vorstellung einer Körperwelt getäuscht werden, da sonst der Grund der Täuschung in Gott selbst liegen müsste; die Farbenempfindung aber und Tonempfindung, Geschmacksempfindung etc. gilt ihm ebensowohl, wie die Lust und der Schmerz für bloss subjectiv. Daraus aber, dass wir eine klare und bestimmte Vorstellung von dem Denken im weitesten Sinne (mit Einschluss des Empfindens und Wollens) haben, ohne dass darin Körperliches mitvorgestellt werde, folgert Descartes die von dem Leibe gesonderte selbständige Existenz unserer Seele.*)

Die Gedankenentwickelung in den Meditationen bezeichnet Descartes selbst als eine analytische (das thatsächlich Gegebene zerlegende und so die Principien aufsuchende), die der Weise der Erfindung gemäss sei; die synthetische Darstellung (die von den allgemeinsten oder principiellen Begriffen und Sätzen ausgeht) eigne sich für metaphysische Betrachtungen weniger, als für mathematische. Descartes macht einen Versuch synthetischer Darstellung in einem Anhang zu seiner Beantwortung der zweiten Reihe von Einwürfen, ohne jedoch darauf grosses Gewicht zu legen.

Die systematische Hauptschrift: Principia philosophiae, handelt in vier Abschnitten de principiis cognitionis humanae, de principiis rerum materialium, de mundo aspectabili, de terra. Nach einer Recapitulation der in den Meditationen aufgestellten Grundsätze folgt in synthetischer Entwickelung das philosophische System, insbesondere die Naturlehre des Descartes. Das vollkommenste Wissen ist die Erkenntniss der Wirkungen aus ihren Ursachen, der beste Weg des Philosophirens daher die Erklärung der gewordenen Dinge auf Grund der Erkenntniss Gottes als ihres Schöpfers. In den grundlegenden Betrachtungen zu Anfang der „Principia" ist insbesondere die Ordnung der Beweise für das Dasein Gottes geändert, indem (wie auch schon in der synthetischen Darstellung bei der Antwort auf die obj. secundae) das ontologische Argument den übrigen vorangestellt wird; im Begriffe Gottes, sagt hier Descartes, liege die nothwendige, ewige und vollkommene Existenz, wogegen im Begriff der endlichen Dinge nur die zufällige Existenz enthalten sei.**) Bemerkenswerth sind die Definitionen, die in den Princ. philos. in grösserer Zahl und zum Theil mit grösserer Präcision, als in den Medit., auftreten. Von fundamentaler Bedeutung sind die Definitionen der Klarheit und Bestimmtheit und der Substanz. Descartes sagt Princ. ph. I, 45: Ad perceptionem, cui certum et indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta

---

*) Hierbei bleibt jedoch sehr fraglich, ob nicht die ἀφαίρεσις mit dem χωρισμός, die abstractio mit der realis distinctio verwechselt werde; mit Recht haben Gassendi und Andere in ihren Einwürfen die descartessche Verwechselung zweier Sätze gerügt: a. ich kann das Denken vorstellen, ohne die Ausdehnung mitvorzustellen, b. ich kann nachweisen, dass das Denken thatsächlich bestehen bleibe, wenn das ausgedehnte Wesen, mit dem es verbunden erscheint, zu bestehen aufhört. Gassendi wendet ferner ein, es erhelle nicht, wie in einem unausgedehnten Wesen Bilder des Ausgedehnten existiren können. Descartes hat diesem Einwurf gegenüber zwar die Körperlichkeit der Bilder geleugnet, aber die Thatsache ihres Ausgedehntseins in drei Dimensionen unberührt gelassen.

**) Dies ist freilich nur unter der Voraussetzung richtig, dass die objective Nothwendigkeit von der subjectiven Gewissheit der Existenz streng unterschieden werde; dann aber lässt sich immer nur folgern: falls es einen Gott giebt, so ist seine Existenz eine ewige, an sich selbst nothwendige und nicht durch Anderes bedingte.

est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent; distinctam autem illam, quae quum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat. Zur Erläuterung führt Descartes das Beispiel des Schmerzes an: ita dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non semper est distincta; vulgo enim homines illam confundunt cum obscuro suo judicio de natura ejus, quod putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt. Was wir percipiren, sind theils res und rerum affectiones (sive modi), theils aeternae veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Zu den aeternae veritates rechnet Descartes Sätze, wie: ex nihilo nihil fit; impossibile est, idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is qui cogitat. non potest non existere, dum cogitat. Die res theilt er in zwei oberste Genera: unum est rerum intellectualium sive cogitativarum, hoc est ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est ad corpus. Der denkenden Substanz gehören an: perceptio, volitio, omnesque modi tam percipiendi quam volendi, der ausgedehnten Substanz aber: magnitudo sive ipsa extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia. Von der Vereinigung (unio) des Geistes mit dem Körper gehen aus die sinnlichen Begehrungen, Gemüthsbewegungen und Empfindungen, die der denkenden Substanz, sofern sie mit dem Körper verbunden ist, angehören. Dieser Classification (Princ. ph. I, 48—50) lässt Descartes die Definition der Substanz nachfolgen (ib. 51). Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Er fügt bei (ib. 51—52): Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus; alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus; atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis; possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Aus jedem Attribute kann auf eine res existens oder substantia, der es zukomme, geschlossen werden; aber jede Substanz hat eine praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur; nempe extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit, et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis; nam omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit estque tantum modus quidam rei extensae, ut et omnia quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Figur und Bewegung sind Modi der Ausdehnung; Einbildung, Sinnesempfindung, Wille sind Modi des Denkens (ib. 53). Die Modi können in derselben Substanz wechseln; die jedesmalige Beschaffenheit ist die Qualität der Substanz; was nicht wechselt, ist nicht eigentlich als Modus oder Qualität, sondern nur mit dem allgemeineren Ausdruck als Attribut zu bezeichnen (ib. 56). Diese Definitionen sind besonders auf die Doctrin des Spinoza von maassgebendem Einfluss gewesen.

Das Einzelne der in den Princ. philos. dargestellten Doctrin ist mehr von naturwissenschaftlichem als eigentlich philosophischem Interesse. Mit Ausschluss der Zwecke (causae finales) sucht Descartes nur die wirkenden Ursachen (causae efficientes) zu erkennen (Pr. ph. I, 28). Der Materie legt er nur Ausdehnung und Modi der Ausdehnung, keine inneren Zustände, keine Kräfte bei; Druck und Stoss sollen zur Erklärung der Erscheinungen ausreichen. Die Materie besteht aus kleinsten Körperchen von verschiedener Gestalt und Grösse, deren Theilung durch Gott freilich

immer noch denkbar sein soll (Corpusculartheorie). Das Quantum der Materie und der Bewegung*), das von Gott ursprünglich herrührt, bleibt im Universum unverändert (Princ. philos. II, § 36). Descartes setzt die Bewegungsgrösse gleich dem Product aus Masse und Geschwindigkeit (mv.). Den Beweis für die Constanz dieses Productes im Weltall führt Descartes theologisch: aus Gottes Eigenschaft der Unwandelbarkeit folge die Unwandelbarkeit seiner Gesammtwirkung. Die Seele kann nur die Richtung von Bewegungen bestimmen, aber das Quantum derselben weder vermehren noch vermindern. Die Weltkörper können betrachtet werden als entstanden aus Wirbelbewegungen einer chaotischen Materie. Wo Raum ist, ist auch Materie; diese ist gleich dem Raume ins Unendliche theilbar und sie erstreckt sich, wenn nicht ins Unendliche (in infinitum), jedenfalls unbestimmbar weit hin (in indefinitum). Dass mit Aufhebung der Voraussetzung eines kugelförmig begrenzten Universums auch die Annahme einer periodischen Rotation desselben um die Erde aufgehoben ist, ist selbstverständlich. Doch scheut sich Descartes, zu der copernicanischen Doctrin (vgl. oben S. 22, S. 33 und S. 39), um deren willen Galilei verdammt ward, sich offen zu bekennen; er hilft sich durch die Wendung, die Erde ruhe, wie jeder Planet, in dem bewegten Aether, wie der schlafende Reisende in einem bewegten Schiffe oder wie ein nur vom Strome getriebenes Schiff in diesem. Aus den Gesetzen des Druckes und Stosses allein sucht Descartes nicht nur die physikalischen Erscheinungen (wie er z. B. die magnetische Anziehung durch Wirbelbewegungen schraubenförmiger Moleküle erklärt), sondern auch die Pflanzen und Thiere zu begreifen. Er spricht den Pflanzen das (von den Aristotelikern angenommene) Lebensprincip ab, da nur die Ordnung und Bewegung ihrer Theile die Vegetation bewirke, und er ist auch nicht geneigt, den Thieren Seelen zuzugestehen. Was im menschlichen Seelenleben an die Beziehung der Seele zum Körper geknüpft ist, erklärt Descartes durchaus mechanistisch, z. B. die Ideenassociation aus beharrenden materiellen Veränderungen, die das Gehirn bei der Affection der Sinne erleide, und aus der Bedingtheit der späteren Vorstellungsbildung durch diese Veränderungen. Leib und denkende Seele sind einander entgegengesetzt. Zwar ist ihre Verbindung in dem Menschen anzuerkennen, sie ist aber eine gewaltsame, und in der Maschine des Leibes wird nichts geändert, wenn die denkende Seele hinzutritt. Descartes ist in Folge dieser Ansicht als einer der Urheber der materialistisch-mechanischen Richtung in anthropologischer Beziehung zu betrachten, wie sich de Lamettrie auch mit Vorliebe auf ihn beruft. Als unausgedehntes Wesen kann die Seele sich mit dem Leibe nur an einem Punkte berühren und zwar im Gehirn (Princ. philos. IV, 189, 196, 197), nämlich (Dioptr. IV, 1 ff., Pass. anim. I, 31 ff.) in der Zirbeldrüse (glans pinealis), als dem Organ inmitten des Hirns, welches einfach und nicht, wie die meisten Theile, doppelt, sowohl rechts als links, vorhanden ist.**) Die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele setzt Gottes Beihülfe (concursus oder assistentia Dei) voraus. Dass übrigens die gegenseitige Einwirkung durch die völlige Verschiedenheit des Wesens nicht ausgeschlossen

---

*) Allerdings bleibt das Quantum der Materie, aber nicht nothwendig das Quantum der Bewegung, sondern nur die Summe dessen, was man heute „lebendige Kraft" und „Spannkraft" zu nennen pflegt, im Universum unverändert. S. darüber insbesondere Helmholtz, über die Erhaltung der Kraft in „Populäre wissensch. Aufsätze", H. 2, Braunschw. 1876.

**) Dieser Ansicht, dass die Seele einen punctuellen Sitz habe, steht die Doctrin des Spinoza gerade entgegen, aber die leibnizische Lehre von der Seele als Monade beruht auf ihr. Der Annahme, dass die Zirbeldrüse der Sitz der Seele sei, widerstreitet die Thatsache der Fortdauer des Seelenlebens in dem Fall einer Zerstörung jenes Organs.

werde, hat Descartes schon in seinen Antworten auf die Einwürfe des Gassendi gegen seine Meditationen behauptet.

Die Abhandlung über die passiones animae ist ein physiologisch-psychologischer Erklärungsversuch der Affecte im weitesten Sinne nach den in den Principia philos. entwickelten Grundsätzen. Von sechs primitiven Affecten: Bewunderung, Liebe, Hass, Verlangen, Freude und Traurigkeit, sucht er alle anderen abzuleiten. Der vollkommenste aller Affecte ist die intellectuelle Liebe zu Gott. Nur gelegentlich hat Descartes ethische (den aristotelischen und den stoischen verwandte) Ansichten geäussert, namentlich in dem Briefe de summo bono an die Königin Christine. Als Ziel wird die Glückseligkeit aufgestellt, und diese geht hervor aus dem consequenten guten Willen oder der Tugend. Der Wille hängt aber von der Vorstellung ab, und so kommt auf letztere wieder alles an. Deutliche und klare Vorstellungen sind die Grundlage für das wahre sittliche Leben. Die Unfreiheit der Seele, welche in der Abhängigkeit von den Affecten besteht, muss überwunden werden und zwar durch die Weisheit, welche die Lust an vernunftgemässer Thätigkeit aller niederen Lust vorzieht.

Zu den Anhängern des Cartesius gehören Renerius und Regius in Utrecht, Raey, Heereboord, der freilich mehr die jüngere aristotelische Scholastik vertritt, Heidanus in Leyden und andere holländische Gelehrte, ferner in Frankreich Claude de Clerselier der Herausgeber der Opera posthuma Descartis, gest. 1686, viele Oratorianer und Jansenisten, deren Augustinismus sie für die neue Doctrin empfänglich machte. Unter den Jansenisten der Abtei Port-Royal (worüber Herm. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, Hamb. und Gotha 1839—44 und St. Beuve, Port-Royal, 3. éd. Paris 1867, handeln) ist der namhafteste Freund der cartesianischen Richtung der im Einzelnen manche Bedenken erhebende, die cartesianische Gewissheitsregel auf Wissensobjecte einschränkende Verfasser der Objectiones quartae Anton Arnauld (1612—94; oeuvr. complèt., Lausan. 1775—83), s. üb. ihn: F. R. Vicajee, Antoine Arnauld, his place in the history of Logic, Bombay 1881. Zu den bedeutenderen Cartesianern gehören ferner: Pierre Silvain Regis (1632—1707; cours entier de la philos., Paris 1690, Amst. 1691), Pierre Nicole (1625—95; essais de morale, Paris 1671—74 u. ö.; oeuvres mor., Par. 1718) u. A. Von Arnauld und Nicole wurde unter Benutzung einer Abhandlung von Pascal die Logik von Port-Royal „l'art de penser" 1662 herausgegeben, die im Ganzen als cartesianisch gelten kann und heutigen Tages noch nicht antiquirt ist. S. ob. S. 68 Anm. Unter den deutschen Cartesianern ist zu nennen: Balthasar Bekker (1634—98; de philos. Cartesiana admonitio candida et sincera, Wesel 1668), der sich besonders durch Bestreitung des Unwesens der Hexenprocesse in seiner Schrift: die verzauberte Welt (holländisch: betoverde Weereld, Leeuwarden 1690 und Amst. 1691—93, in viele Sprachen übersetzt) verdient gemacht hat. Da Geistiges auf Körperliches nicht einwirken kann, ist alle Zauberei unmöglich (vgl. von Gegenschriften u. A.: Fürstellung vier neuer Weltweisen, namentlich R. des Cartes, Th. Hobbes, Ben. Spinoza, Balth. B.s, nach ihr. Leb. und fürnehmst. Irrthüm., 1702). Ferner huldigen der Lehre Descartes' Joh. Clauberg (1625—65), Lehrer zu Duisburg (Logica vetus et nova etc. Duisb. 1656; opera philos., Amst. 1691), Sturm in Altdorf u. A. Für England vermittelte die cartesianische Lehre Antoine Le Grand aus Douay, später in England lebend, durch seine Schriften: Philosophia veterum e mente Renati des Cartes, Lond. 1671, Institutiones philosophiae secundum principia R. d. C. nova methodo adornatae, Lond. 1672 u. 1678, oft wieder aufgelegt, Apologia pro Cartesio contra Sam. Parkerum, Lond. 1672, Nürnb. 1681. Auch in Italien erwarb sich trotz des päpstlichen Verbotes die

Lehre Descartes' Anhänger. Einer der letzten war der Cardinal Gerdil, gest. 1802, der später noch zu erwähnen ist.

Von den Gegnern des Descartes stehen Hobbes und Gassendi (ausser den Objectiones, s. ob S. 63, auch Disquisitiones Anticartesianae, 1643) auf naturalistischem Standpunkt. Unter den vielen zum Theil höchst scharfsinnigen und treffenden Einwürfen des Gassendi, in denen er alle Fundamentalsätze Descartes', namentlich auch die Möglichkeit des absoluten Zweifels, die volle Verschiedenheit der körperlichen und der denkenden Substanz, angreift, findet sich gerade derjenige nicht, der oft allein erwähnt wird, der aber nur von Descartes in seiner Antwort dem Gassendi in den Mund gelegt worden ist: es könne auch aus dem Spazierengehen das Sein erschlossen werden. Gassendi sagt nur, aus jeder Action könne das Sein erschlossen werden, und missbilligt die cartesianische Subsumtion aller psychischen Actionen unter „Cogitare". Vom Standpunkte theologischer Orthodoxie und aristotelischer Philosophie haben besonders der Protestant Gisbertus Voëtius und die Jesuiten Bourdin (der Verf. der Objectiones septimae), Daniel (voyage du monde de Descartes, Par. 1691, lat. Amst. 1694; nouvelles difficultés proposées par un Péripatéticien, Amst. 1694, lat. ebend. 1694) u. And. den Cartesianismus bekämpft. Die Synode zu Dortrecht im Jahre 1656 hat denselben den Theologen verboten; zu Rom wurden 1663 Descartes' Schriften auf den Index librorum prohibitorum gesetzt, und 1671 wurde durch königlichen Befehl auf der pariser Universität der Vortrag der cartesianischen Doctrin untersagt.

In einem theilweise befreundeten, theilweise gegnerischen Verhältnisse standen zum Cartesianismus mystische Philosophen, wie Blaise Pascal (1623—62), Pierre Poiret. Der Grundgedanke Pascals ist: la nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes; nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme, nous avons une idée de la vérité invincible à tout le Pyrrhonisme, Pensées, art. XXI. Das religiöse Gefühl nimmt für sich Erkenntniss in Anspruch, Erkenntniss der Gottheit und der Gnade. Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas. Die Vernunft schwankt immer zwischen Zweifel und Gewissheit, doch ist die positive Erkenntniss bis zu einem bestimmten Grade noch möglich. Die volle Wahrheit kann die Vernunft nicht aus ihren eigenen Mitteln finden, aber sie vermag das im Christenthum gegebene Heil zu erkennen und anzunehmen. Poiret (1646 zu Metz geb., einige Jahre in Hamburg Prediger, starb in Rhynsburg bei Leyden) veröffentlichte 1677 eine an Cartesius anknüpfende Schrift: Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo ll. IV; später huldigte er theosophischen Anschauungen, in denen er sich vielfach an Jac. Böhme anschloss, dessen Grundlehren er in einer anonym veröffentlichten Schrift zusammenfasste: Idea theologiae Christianae juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici brevis et methodica, 1687. Seine mystischen Ansichten hat er niedergelegt in: L'économie divine ou système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes 1687. Gegen Locke ist die Schrift gerichtet: Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Lockii, 1707. Ferner sind hier zu erwähnen die Platoniker Ralph Cudworth (s. ob. § 9, S. 61) und Andere, insbesondere der Platoniker und Cabbalist Henry More, der im Jahre 1648 mit Descartes selbst Briefe gewechselt hat (abgedr. im X. Bde. der cousinschen Ausgabe der Werke des Descartes), worin er u. A. den Begriff einer immateriellen Ausdehnung, die Gott und den Seelen zukomme, gegen Descartes behauptet und Descartes' exclusiv-mechanistische Naturlehre bestreitet. (S. auch üb. ihn ob. § 9 S. 61). Der in der Theologie orthodoxe philosophische Skeptiker Bischof Huet (1630—1721) schrieb eine Censura philosophiae Cartesianae, Paris 1689 u. ö., die mehrere Gegenschriften von Cartesianern hervorrief, ferner (anonym) Nouveaux

Mémoir. pour servir à l'hist. du Cartésianisme, Par. 1692 u. ö. Auch der Skeptiker Pierre Bayle (1647—1705; Dictionnaire historique et critique, zuerst Rotterdam 1695 u. 97 in 2 Bden. erschienen, dann 1702 verbessert und vermehrt, am vollständigsten von Des-Maizeaux herausgegeb., 4 Bde., Amsterd. u. Leyden 1740; Oeuvr. divers. à la Haye 1725—31, aus seinem Nachlasse 1737 Système de la philosophie, in dem er eine kurze Darstellung der Grundgedanken der cartesianischen Philosophie giebt) hat, obschon der cartesianischen Philosophie nicht abgeneigt, doch derselben, wie jeglichem Dogmatismus, seine skeptischen Argumente entgegengehalten. Er behauptete von der menschlichen Vernunft überhaupt, was von seiner individuellen Vernunft galt, dass sie stark sei in der Entdeckung von Irrthümern, schwach in der positiven Erkenntniss. Das altprotestantische Princip des Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben beutete er zur Aufzeigung von Absurditäten in der orthodoxen Glaubenslehre aus. Er verwirft den Satz der Deisten, dass die Religion nichts Widervernünftiges sondern Uebervernünftiges bringe. Die religiösen Sätze seien durchaus widervernünftig, und nur unter dieser Voraussetzung sei es ein Verdienst, an sie zu glauben. Bayle ist mit seinem zersetzenden Zweifel von bedeutendem Einfluss auf die ganze geistige Entwickelung des 18. Jahrhunderts gewesen.

§ 12. Bei dem dualistischen Verhältniss, welches Descartes zwischen Leib und Seele annahm, indem er beide für völlig heterogen ansah und keine Mittelstufen anerkannte, ward die von ihm behauptete, obschon durch Gottes Assistenz gestützte Wechselwirkung zwischen beiden schwer denkbar, weshalb der Cartesianer Geulincx nach dem Vorgang Anderer den Occasionalismus ausbildete oder die Lehre, dass bei Gelegenheit des seelischen Vorgangs der entsprechende leibliche und bei Gelegenheit des leiblichen der psychische einträte. Diese Uebereinstimmung wird auf einen höheren Willen zurückgeführt, Gott hat sie so geordnet. Der höchste Grundsatz der Sittenlehre, welche Geulincx viel mehr als Descartes berücksichtigte, ist: Wo du nichts vermagst, da wolle auch nichts. Als erste Tugend gilt ihm die Demuth, d. h. die Einsicht in unsere Ohnmacht und die volle Ergebung in die Macht Gottes. Doch betont er nachdrücklich die Pflicht, mit deren Erfüllung auch das höchste Glück verbunden ist, und huldigt keineswegs dem Quietismus.

Malebranche (1638—1715), der für den zweitgrössten Metaphysiker Frankreichs gilt und auch an Descartes anknüpfte, stellte die mystische Lehre auf, dass wir alle Dinge in Gott schauen, welcher der Ort der Geister sei, wie der Raum der Ort der Körper. Gott fasst auch die Ideen der Körper in sich, nach denen die ganze Körperwelt geschaffen ist. Da die Geister nun mit Gott geeinigt sind, ist es ihnen möglich, diese Ideen zu erkennen.

Arnoldi Geulincx Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, Lugd. Bat. 1662, Amst. 1698; Metaphysica vera et ad mentem Peripateticorum, Amst. 1691. Ueber die Ausgaben der Ethik s. namentlich die unt. angeführte Abh. v. E. Zeller. Zuerst erschien 1664 Lugd. Bat. eine Disputatio ethica de virtute et primis eius proprietatibus, welche Jac. van Hoogemade unter Geulincx' Präsidium

vertheidigte. Ausgearbeitet wurde dieser kurze Entwurf als: Arnoldi Geulincx Antverpiensis De virtute et primis eius proprietatibus, quae vulgo Virtutes cardinales vocantur. Tractatus Ethicus primus, Lugd. Bat. 1665. Sechs Jahre nach Geulincx' Tode wurde das Werk, vervollständigt durch weitere 5 Abhandlungen und sonstige Ergänzungen aus den Heften Geulincx' herausgegeben unter dem Titel: Γνῶθι σεαυτόν, sive Arn. Geulincs — Ethica. Post tristia autoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philarethum, Lugd. Bat. 1675 (der pseudonyme Herausg. war der holländische Arzt u. Philos. Cornelius Bontekoe), dann wieder abgedruckt Lugd. Bat. 1683, Amsterd. 1691, 1696, 1709 (die letzten beiden Ausgaben von Joh. Flender, Rector u. Prof. in Zütphen besorgt). Physica vera, 1698; ausserdem Annotata (praecurrentia und majora) zu Descartes' Principien der Philosophie, Dordraci 1690 und 1691. Ueber ihn handeln: E. Grimm, Arnold Geulincx' Erkenntnisstheorie und Occasionalismus, Jena 1875. Edmund Pfleiderer, A. G. als Hauptvertreter der occasionalist. Metaph. u. Eth., Univ. Pr., Tübing. 1882, s. dazu Rud. Eucken, Leibniz u. Geulinx, in Philos. Monatsh., 1883, S. 525—543. dann wieder Edm. Pfleiderer, Leibniz u. Geulinx mit besonderer Bez. auf ihr beiderseitiges Uhrengleichniss, Univ. Pr., Tübingen 1884; ders., Noch einmal Leibniz u. Geulinx, in: Philos. Monatsh., 1885, S. 20—39. E. Göpfert, Geulinx' ethisches System, Breslau 1883. E. Zeller üb. d. erste Ausgabe von Geulincx' Ethik u. Leibniz' Verh. zu Geulincx' Occasionalismus, in: Sitzungsber. d. Ak. d. W. zu Berlin, 1884, S. 673—695. Gust. Samtleben, Geulincx ein Vorgänger Spinozas, Halle 1885. J. P. N. Land, Arn. Geulincx te Leiden (1658—1669), Amsterd. 1886 (aus d. Verslagen u. Mededeelingen der Koningk. Akad. van Wetensch.). Victor van der Haeghen, Geulincx. Étude sur sa vie, sa philos. et ses ouvrages, Gent 1886. — Ldw. Stein, zur Genesis d. Occasionalismus, in: Arch. d. Gesch. d. Phil., I, 1887, S. 53—61.

Nic. Malebranche, de la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences, Par. 1675 u. ö.: am vollständigsten 1712, nouvelle éd. avec une introduction de F. Bouillier, Paris 1880; Conversations métaphysiques et chrétiennes, 1677; Traité de la nature et de la grâce, Amst. 1680; Traité de morale. Rotterd. 1684; Méditations métaph. et chrétiennes, 1684; Entretiens sur la métaph. et s. la relig. (eine compendiarische Darstellung seiner Doctrin) 1688; Traité de l'amour de Dieu, 1697; Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu, Par. 1780; Oeuvres, Par. 1712; nouv. édit. collat., sur meilleurs textes et précéd. d'une introd. par Jul. Simon, 4 vols., Par. 1871, nicht die sämmtlichen Schriften; es fehlt der Traité de morale, der besonders herausgegeben ist von Henri Joly, Par. 1882. Vgl. den betreffenden Abschnitt bei Bouillier, hist. de la philos. Cartésienne und in and. Geschichtswerken, ferner Blampignon, étude sur Mal. d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspond. inéd., Par. 1863. Ch. A. Thilo, üb. M.s religions-philos. Ansichten, in: Ztschr. f. ex. Ph. IV, 1863, S. 181—198 u. S. 209—224. Aug. Damien, étude sur la Bruyère et Malebranche, Paris 1866. B. Bonieux, expenditur Malebranchii sententia de causis occasionalibus, diss. Lugdunensi litt. fac. propos., Clermont 1866. Léon Ollé-Laprune, la phil. de M., 2 vol., Paris (1870—72), vgl. P. Janet, rapp. s. le concours rel. à l'exam. de la phil. de M., in den Mém. de l'acad. des sc. mor. et pol. de l'inst. de France, T. XIII. 1872, p. 221—255. E. Grimm, Malebranches Erkenntnisstheorie u. deren Verh. zur Erkenntnisstheorie des Desc., in Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr., Bd. 70, 1877, S. 15 bis 55. Sebast. Turbiglio, le antitesi tra il medioevo e l'età moderna nella storia della filosofia in ispecie nella dottrina morale di Malebranche, Roma 1877. P. Stany, üb. d. Sinne nach Malebr., Posen 1882. George Zechalas, l'oeuvre scientifique de M., in: Revue philos. 18, 1884, S. 293—313. Emile Farny, étude sur la morale de M., Chaux de Fonds 1886. André, de la vie de R. P. Malebranche, prêtre de l'oratoire avec l'histoire de ses ouvrages, publiée par Ingold, Par. 1886.

Der cartesianische Dualismus stellte Mens und Corpus als zwei völlig heterogene Substanzen nebeneinander. Er sprach der Seele die (von Aristoteles derselben zugeschriebenen) vegetativen Functionen ab, um dieselben dem Leibe, insbesondere den durch denselben verbreiteten Lebensgeistern (spiritus vitales) die eine feine Materie seien, zu vindiciren; er sprach andererseits der Materie alle inneren Zustände ab. Eben hierdurch wurde die thatsächliche Beziehung zwischen psychischen und somatischen Vorgängen unbegreiflich. Ein natürlicher Einfluss (influxus physicus) des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib liess sich bei absoluter Verschiedenartigkeit beider consequentermaassen nicht wohl annehmen,

obschon Descartes gegenüber Gassendi einen solchen für möglich hielt; nur Gottes Wirksamkeit allein blieb als Erklärungsgrund übrig. So trat denn Arnould Geulincx (auch Geulinx, Geulincs, Geulings, Geulinck geschrieben, 1625—69, geb. zu Antwerpen, längere Zeit Lehrer a. d. Universität zu Löwen, dann zu Leyden, wo er vom Katholicismus zur calvinischen Confession übertrat) mit der Lehre auf, Gott rufe bei Gelegenheit des leiblichen Vorganges in der Seele die Vorstellung hervor, und bei Gelegenheit des Wollens bewege Gott den Leib, eine Consequenz, die theilweise schon von Clauberg, Louis de la Forge (Traité de l'esprit humain, 1661) und Cordemoy (le discernement de l'âme et du corps en six discours, 1666) erkannt war. Wovon man nicht weiss, wie es bewirkt wird, das bewirkt man auch nicht (impossibile est ut is faciat qui nescit, quomodo fiat), ist einer der Hauptsätze von Geulincx. Nicht der Körper ist Ursache für die bewusste Empfindung im Geiste, nicht der Wille, der in der Seele entsteht, ist unmittelbar Ursache für die Bewegung, sondern der Reiz im Körper und der innere Wille sind nur gelegentliche Ursache, occasio, causa occasionalis, um eine Empfindung in der Seele, eine Bewegung im Leibe hervorzubringen. Daher der Name Occasionalismus. Ob Gott bei jeder gelegentlichen Ursache selbst eingreift, also eine unmittelbare Einwirkung desselben stattfindet, oder ob die Uebereinstimmung zwischen diesen beiden Seiten von Gott als dem ersten Urheber von vornherein geordnet ist, darüber kommt es bei Geulincx zu keiner widerspruchslosen Klarheit. Dem ersteren neigt sich Geulincx in den Stellen zu, nach welchen Gott die Wahrnehmungen interventu corporis cuiusdam hervorbringt oder sich der Körper als Werkzeuge für die Wahrnehmungen bedient. Für das Letztere spricht das später bei Leibniz weiter angewandte Gleichniss von zwei Uhren, die einen gleichmässigen Gang haben, zu gleicher Zeit schlagen und die Stunden angeben, ohne irgend eine gegenseitige causale Abhängigkeit, sondern lediglich in Folge der Geschicklichkeit des Künstlers, der sie angefertigt hat (idque absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est, Eth.. Tract. I, Sect. II, § 2, nota 19). So soll es auch z. B. mit meinem Willen zu sprechen und der Bewegung meiner Zunge sein. Sie sind beide von einem und demselben höchsten Künstler zur Uebereinstimmung unter sich gebildet.

Geulincx geht wie Descartes von der Gewissheit des Selbstbewusstseins aus, das einfach ist, in dem man aber doch verschiedene von ihm unabhängige Gedanken findet. Diese müssen von einem Anderen, und zwar einem bewussten Willen herrühren, dieser ist aber die Gottheit. Die einzelnen Körper sind modi des unendlichen und an sich untheilbaren Körpers, wie unsere Geister modi des Geistes sind. Nicht absolute Geister sind wir, sondern begrenzte, und wir gehören nicht wesentlich zu dem Geiste: sumus igitur modi mentis, si auferas modum, remanet ipse deus. Können wir selbst nichts thun, sondern sind nur Zuschauer dessen, was Gott in uns wirkt, so kann ethisch nur gefordert werden demüthige Ergebung in den Weltlauf, die humilitas, zu deren Besitz die Selbsterkenntniss (γνῶθι σεαυτόν) nothwendig ist, inspectio et despectio sui. Sum igitur nudus spectator huius machinae. Ita est, ergo ita sit! In der Körperwelt, zu der die Seele in gar keiner wirklichen Beziehung steht, darf nichts begehrt werden: Ubi nil vales ibi nil velis. Statt der Resignation Gott gegenüber will Geulincx lieber die volle Hingabe an Gottes Abbild, die Vernunft, setzen, die entsteht, wenn wir die Werthlosigkeit alles Endlichen eingesehen haben. So ist ihm die Tugend gleich Liebe zu Gott und zur Vernunft und besteht vor Allem in dem Ablegen aller Selbstsucht und in Betrachtung des ganzen Daseins vom Standpunkte der Pflicht aus. Werthvoll ist allein die Gesinnung, der Wille. Lohn und Strafe sind aus der Ethik ganz zu

entfernen, aber in der Hingabe an die Vernunft oder an Gott liegt doch das wahre Glück, auf das wir nur bei der Ausübung der Tugend keine Rücksicht nehmen dürfen. Als Cardinaltugenden gelten dem Geulincx die diligentia, Fleiss im Anhören der Gebote der Vernunft, obedientia, Gewissenhaftigkeit in der Befolgung der Gebote, iustitia und die humilitas.

Etwas anders fasste den Occasionalismus Nicole Malebranche, geb. 1638 zu Paris. Schon im 22. Jahre trat er in die Congregation der Väter des Oratoriums Jesu. Diese Congregation war von einem Freunde Descartes', dem Cardinal Berulle, gegründet und bezweckte wissenschaftliche Ausbildung der Kirchenlehre. Sie hielt sich mehr an Augustin als an Thomas, und hierdurch war die Annäherung an Descartes schon gegeben. Malebranches Hauptwerk wurde viel gelesen, er zog sich aber durch dasselbe auch mancherlei Streitigkeiten zu, namentlich mit Arnauld, der als rein rationalistischer Cartesianer sich mit mystischen Anschauungen nicht befreunden konnte. Malebranche starb 1715, wie es heisst in Folge der Aufregung, in die er durch eine Unterredung mit dem, seinen eigenen Ansichten sich vielfach nähernden Berkeley gekommen war. Er sah es bei seinen Speculationen auf die Einheit von Religion und Philosophie, von Metaphysik und Christenthum ab. Das unmittelbare Object unserer Seele, also das ursprünglichste Element unseres Wissens, sind nach Malebranche die Ideen, aber Gegenstand der Ideen ist die Ausdehnung des Unendlichen, Uebersinnlichen, Unveränderlichen, aus dessen Anschauung wir bilden, was wir immer in und ausser uns anschauen. Obiectum (generale) omnium idearum est extensio τοῦ infiniti, intelligibilis, immutabilis et incommensurabilis, ex cuius intuitu formamus quicquid aspicimus sive intra sive extra nos. Da nun das Unendliche Gott ist, so ist das Bewusstsein von Gott das erste Element unseres Wissens, und wir schauen so alles in Gott. Dann sind wir uns unserer selbst als eines Theils des göttlichen Wesens bewusst, indem wir uns in derselben unmittelbaren Anschauung mit Gott zugleich umfassen. Gottes Unendlichkeit ist das „allgemeine Gesichtsfeld", in dem uns alle Dinge erscheinen, und so ist es auch erklärlich, wie wir ein allgemeines Wissen von den Dingen haben können, ehe wir sie durch die Erfahrung kennen lernen. Spiritus creati quaecunque vident et cognoscunt, in deo cognoscunt, in quo continentur et cuius substantia totum mundum seu universum ipsis exhibet, unde etiam liquet, quomodo possideamus quandam notitiam generalem (anticipatam) de omnibus entibus, antequam adhuc eorundem experientiam fecerimus. Gott hat alle Dinge geschaffen und wirkt auch allein. Ehe aber die Dinge geschaffen wurden, hat Gott in sich eine Welt der Ideen, welche Limitationen des Unendlichen genannt werden. Und zwar giebt es zwei Grundideen, Denken und Ausdehnung, nach denen die Körper und die Geister geschaffen sind. Die geschaffenen Körper fasst nun Gott nicht in sich, sondern nur deren Ideen, aber wohl die geschaffenen Geister, nicht nur deren Ideen. Er wird der Ort der Geister genannt, und so ist es möglich, dass die Geister die Ideen, auch die der Körper, erkennen. In der Körperwelt geschieht nun alles von Gott, so dass die Körper selbst nicht aufeinander wirken, und ebenso in der Geisteswelt, so dass Irrthum und Sünde eigentlich auch auf Gott zurückgeführt werden müssten. Jedoch wird hier die Freiheit plötzlich eingeführt, die, freilich unerklärbar, ein Mysterium sein soll. Zunächst werden uns die Ideen gegeben, die uns erleuchten, und dann die sinnlichen Empfindungen, beides aber auf Anlass einer gelegentlichen Ursache. Bei den Ideen ist dies die Aufmerksamkeit, welche von unserem freien Willen abhängt, so dass es also auf uns ankommt, ob wir durch Ideen erleuchtet werden oder nicht. Bei der sinnlichen Empfindung ist hingegen die gelegentliche Ursache die körperliche Bewegung, die von Gott als dem sie Bewirkenden wieder abhängt. Das Anschauen von Ideen, d. h. von Modificationen der Ausdehnung des Unendlichen

und Intelligibeln giebt uns Wissen und Wahrheit. Die Empfindungen sind Modificationen unseres eigenen Subjects und geben uns also nur subjective Erfahrung. Jedoch sind die sinnlichen Empfindungen für die Erkenntniss nicht ganz unbrauchbar wie bei Descartes. Nämlich auch die sinnlichen Bilder sind Modificationen der Ideen der Ausdehnung, nur dunkel und verworren, während die Ideen der einzelnen Figuren selbst klar und deutlich sind. Uebrigens sind es nur die Ideen der Körper, welche uns wirkliches Wissen gewähren; die Idee der Ausdehnung und ihre Modificationen erkennen wir klar und deutlich. Dagegen haben wir eine solche Erkenntniss des Geistes nicht, und demnach wird uns die Idee des Geistes auch nicht durch Erleuchtung von Gott zu Theil

Sind alle Dinge nur Modificationen Gottes, so muss alles Streben, worauf es auch gehe, zuletzt Streben nach Gott, d. h. Gottesliebe sein. Auch in dem sinnlich Guten lieben und suchen wir schliesslich Gott. Aber freilich darf über dem Einzelnen das Ganze nicht vergessen werden, dessen Modification das Einzelne ist. So wird denn das ethische Ziel sein die Liebe, die auf das Ganze geht, welche das Einzelne hinter sich lässt. Der Gegenstand dieses Strebens ist Gott, und das Streben ist erfüllt, wenn Gott erkannt ist.

So viel Aehnlichkeit diese Lehre mit der Spinozas hat, so hebt Malebranche doch nicht unzutreffend als Hauptunterschied zwischen seiner und Spinozas Philosophie hervor: Nach ihm sei das Universum in Gott, nach Spinoza Gott im Universum.

§ 13. Baruch Despinoza (Benedictus de Spinoza), geb. zu Amsterdam 1632, gest. im Haag 1677, wandte sich, unbefriedigt durch die talmudische Bildung, der Philosophie des Cartesius zu, bildete aber den cartesianischen Dualismus zu einem Pantheismus um, dessen Grundgedanke die Einheit der Substanz ist. Seine Methode ist die streng mathematische, indem aus wenigen Elementen alles Uebrige synthetisch abgeleitet wird, und zwar ohne Zuhülfenahme der Erfahrung aus reiner Vernunft, so dass Spinoza sich zum vollen Rationalismus bekennt. Unter der Substanz versteht er das, was in sich ist und aus sich zu begreifen ist. Es giebt nur Eine Substanz, diese ist Gott, und Gott ist gleich der Natur. Die Substanz hat zwei uns erkennbare Grundeigenschaften oder Attribute, nämlich Denken und Ausdehnung, ausserdem, da sie unendlich in jeder Beziehung ist, noch unzählig viele uns unerkennbare Attribute. Es giebt nicht eine ausgedehnte Substanz neben einer denkenden Substanz. Zu den unwesentlichen, wechselnden Gestaltungen oder Modis dieser Attribute gehört die individuelle Existenz. Diese kommt Gott nicht zu, denn sonst wäre er endlich und nicht absolut; jede Determination ist eine Negation. Gott ist die immanente (nicht eine aus sich heraustretende) Ursache der Gesammtheit der endlichen Dinge oder der Welt. Gott wirkt nach der inneren Nothwendigkeit seines Wesens; eben hierin liegt seine Freiheit. Er bewirkt alles Einzelne nur mittelbar, durch anderes Einzelnes, womit es im Causalnexus steht. Es giebt kein unmittelbares Wirken Gottes nach Zwecken, sondern die Dinge müssen

in streng mathematischer Weise aus Gott abgeleitet werden, und es ist demnach auch für Gott die Möglichkeit genommen, etwas willkürlich zu thun oder zu unterlassen. Es giebt auch keine von dem Causalitätsverhältniss eximirte menschliche Freiheit. Es wirkt immer nur ein Modus der Ausdehnung auf einen andern Modus der Ausdehnung und ein Modus des Denkens auf einen andern Modus des Denkens ein, so dass Spinoza den reinen und strengen Determinismus lehrt. Zwischen dem Denken und der Ausdehnung dagegen besteht kein Causalnexus, sondern eine durchgängige Uebereinstimmung; die Ordnung und Verbindung der Gedanken ist mit der Ordnung und Verbindung der ausgedehnten Dinge identisch, indem jeder Gedanke immer nur die Idee des zugehörigen Modus der Ausdehnung ist. In dieser Identität des Psychischen im weitesten Sinne (Seelischen, Geistigen, Kraft) mit dem Ausgedehnten, das als Materielles percipirt wird, ist ein strenger Monismus von Spinoza aufgestellt, der neben dem Dualismus, Spiritualismus, Materialismus, Kriticismus als eine der grossen und beachtenswerthen philosophischen Hypothesen angesehen werden muss und besonders für die Anthropologie von grosser Tragweite ist.

Es giebt nach Spinoza eine Stufenfolge in der Klarheit und dem Werthe der menschlichen Gedanken von den verworrenen Vorstellungen bis zu der adäquaten Erkenntniss, die alles Einzelne aus dem Ganzen, die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwendige unter der Form der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) auffasst, d. h. sie auf Gott bezieht. An das verworrene, am Endlichen haftende Vorstellen knüpfen sich die Affecte (die leidenden Zustände der Seele), deren es drei ursprüngliche giebt, auf die alle übrigen zurückgeführt werden, nämlich Begierde, Freude, Traurigkeit, und von diesem verworrenen Vorstellen hängt auch ab die Knechtschaft des Willens. An die höchste Art der Erkenntniss knüpft sich aber die intellectuelle Liebe zu Gott, die entsteht, wenn wir Freude haben in der adäquaten Erkenntniss, in der Zurückführung der Dinge auf Gott. In der intellectuellen Liebe liegt unsere Freiheit, unsere Tugend, unser Glück. Nicht ein der Tugend beigegebener Lohn, sondern die Tugend selbst ist die Seligkeit. Das ethische Leben ist beherrscht durch den Trieb nach Selbsterhaltung, der in dem Wesen des Geistes liegt. Alle Affecte sind durch dieses Streben bedingt, sind theils Hemmungen, theils Förderungen desselben, auch alle Tugend beruht auf ihm. In der intellectuellen Liebe zeigt sich trotz des ausgesprochenen Rationalismus die Hinneigung Spinozas zur Mystik.

Die Schriften Spinozas in ihren verschiedenen Ausgaben und die Schriften über Spinoza giebt am vollständigsten und mit bibliographischer Ausführlichkeit und Exactheit an: Ant. van der Linde in seiner Schrift Benedictus Spinoza, Bibliographie (holländ.) s'Gravenhage 1871.

Unter den Schriften des Spinoza ist am frühesten herausgegeben seine (durch mündlichen Unterricht an einen Privatschüler veranlasste) Darstellung der cartesianischen Lehren nach mathematischer Methode: Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt ejusdem Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae in Metaphysices tam parte generali quam speciali circa ens eiusque affectiones, Deum eiusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami apud Johannem Rieuwertsz, 1663. Demnächst erschien: Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, mit dem Motto aus dem ersten Johannesbriefe: per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis, Hamburgi apud Henricum Künraht (Amst., Cristoph Conrad) 1670. Es existiren noch drei weitere Drucke des Tractats mit der Jahreszahl 1670. Der eine apud. Henr. Künraht, welcher das Druckfehlerverzeichniss der ersten Ausgabe beibehält, aber im Text einen Theil der Fehler corrigirt hat, die beiden andern: apud Henr. Künrath, von denen der letzte das Druckfehlerverzeichniss gar nicht mehr hat. Dieser vierte ist von den Herausgebern dieses Jahrh.s benutzt. Paulus lässt bei den Citaten aus dem alten Test. den hebräischen Text weg. In den drei letzten Drucken mit der Jahreszahl 1670 sind einige neue, zum Theil sinnentstellende Fehler hinzugekommen. Es ist nun sehr unwahrscheinlich, dass in dem Jahre des Erscheinens vier Auflagen dieses Werkes nöthig waren, und man ist deshalb geneigt, anzunehmen, dass die augenscheinlich späteren Drucke erst, nachdem das Buch verboten worden war, veranstaltet, aber vorsichtiger Weise mit der Jahreszahl 1670 versehen worden, um sie nicht als neue Drucke erkennen zu lassen. Vgl. J. P. N. Land, over vier drukken met het jaartal 1670 von Spinoza's Tract. theol. polit., Amsterd. 1881 (overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen de Kon. Akad. van Wetenschappen). Eben dieser tractatus theologico-politicus wurde, nachdem er mit Beschlag belegt war, 1673 zweimal zu Amsterdam und einmal zu Leyden unter falschen Titeln ausgegeben, dann sine loco 1674 wiederum als Tractatus theologico-politicus bezeichnet mit angehängtem neuen Abdruck der zuerst Eleutheropoli (Amst.) 1666 veröffentlichten (von Spinozas Freunde, dem Arzt Ludw. Meyer verfassten) Schrift: philosophia scripturae interpres. Randglossen Spinozas zu dem Tractatus theologico-politicus sind mehrfach veröffentlicht worden, theilweise schon in der 1678 erschienenen französischen Uebersetzung eben dieses Tractatus durch St. Glain, zum anderen Theil durch Christoph Theophil de Murr, Hagae Comitum 1802, u. And. Aus einem von Sp. an Clefmann geschenkten, jetzt in der Wallenrodtschen Bibliothek zu Königsberg befindlichen Exemplar hat Dorow, Berlin 1835, Noten edirt, die von den anderweitig veröffentlichten nur unwesentlich abweichen. Erst nach Spinozas Tode erschien sein philosophisches Hauptwerk, die Ethik, zugleich mit kleineren Tractaten unt. d. Tit.: B. d. S. Opera posthuma, Amst. bei Joh Rieuwertsz 1677. Inhalt: Praefatio von dem Mennoniten Jarig Jellis holländisch abgefasst, von Ludwig Meyer ins Lateinische übersetzt. — Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus, V. de potentia intellectus seu de libertate humana. (Vgl. J. P. N. Land, over de uitgaven en d. Text der Ethica von Sp., Amsterd. 1881, overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der Kon. Ak. van Wetensch.). — Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat. — Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. — Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. de S. et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. (Vergl. J. P. N. Land, over de eerste uitgaven der Brieven van Sp., Amsterd. 1879, Verslag. en Mededeeling. de Kon. Ak. van Wetensch.) — Compendium grammaticae linguae Hebraeae.

Neuaufgefundenes haben Böhmer und van Vloten veröffentlicht: Ben. de Sp. Tractat. de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theol.-polit. ed. et illust. Ed. Boehmer, Halae 1852, und: Ad B. de Sp. opera quae supersunt omnia supplementum, contin. tractatum hucusque ineditum de Deo et

homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi Collectanea (ed J. van Vloten), Amst. 1862. Vgl. darüber H. Ritter in: Gött. gel. Anz. 1862. St. 47. Chr. Sigwart, Sp.s neuentdeckt. Tract. von Gott, dem Mensch, u. dess. Glückseligk. erläut. u. in s. Bedeutg. für das Verständniss d. Spinozism. unters., Gotha 1866. Paul Janet, Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents, in: Rev. d. deux mond., Par. 1867. Trendelenburg, üb. d. aufgefund. Ergänzgn. zu Sp.s Werken und deren Ertrag für Sp.s Leb. und Lehre, im 3. Bd. von Trendelenburgs „hist. Beitr. z. Philos.", Berl. 1867, S. 277—398. Rich. Avenarius, üb. d. beid. erst. Phasen des Sp. Pantheismus (s. unten). Der Tractatus de Deo et hom. ejusque felicitate ist nicht im lat. Original, welches verloren zu sein scheint, sondern in einer holländ. Uebersetzung aufgefunden worden (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs welstand); nach einer jüngeren Handschrift hat van Vloten (im Supplem., Amst. 1865), nach einer älteren aber Schaarschmidt den holländ. Text herausg. und eine Vorrede de Sp. philos. fontibus beigefügt, Amstel. 1869; ins Deutsche übersetzt von Schaarschmidt ist dieser Tractat in der v. Kirchmann herausg. „philos. Bibl.", Bd. 18, Berlin 1869, erschienen. Mit dieser Schaarschmidtschen Uebersetzung ist gleichzeitig erschienen: Chr. Sigwart, B. d. Sp.s kurz. Tractat von Gott, dem Mensch. u. dessen Glückseligk. auf Grund e. neu. v. Dr. Antonius van der Linde vorgenomm. Verglchg. der Hdschrftn. ins Dtsche. übs., m. e. Einleitg., krit. u. sachl. Erläutergn. begleit., Tüb. 1870, 2. Ausg. 1881.

Gesammtausgaben der Werke: Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gottl. Paulus, Jenae 1802—3 B. d. Sp. opera philos. omnia ed. et praef. adjec. A. Gfrörer, Stuttgardiae 1830. Renati des Cartes et B. de Sp. praecipua opera philos. recognovit, notitias hist. philos. adj. Car. Riedel, Lips. 1843 (Cartesii Medit., Sp. diss. philos., Sp. Eth.). B. de Sp. opera quae supersunt omnia ex editionibus princ. denuo ed. et praef. est Carol. Herm. Bruder (mit zahlreichen bibliographischen Angaben), 3. voll., Lips. 1843—46. Ethik, Briefwechsel, Theologisch-politischer Tractat, und die unvollendeten lateinisch. Abhandlungen, herausgegeben und mit Einleitungen versehen von Hugo Ginsberg, 4 Bde., Leipz., später Heidelberg, 1875—1882. (Auch in dieser Ginsbergsch. Edit. ist der Tract. de Deo et hom. etc. nicht enthalten.) Die vollständigste Ausgabe ist: B. de Sp. opera quotquot reperta sunt. Recognover. J. van Vloten et J. P. N. Land, 2 Voll., Hagae 1882, 83.

Ins Holländ. sind die nachgelass. Werke bereits 1677 (von Jarrig Jellis) übersetzt worden. Eine schon bei Spinozas Lebzeiten angefertigte, aber damals seinem Wunsche gemäss unveröffentlicht gebliebene Uebersetzung des Tract. theol.-polit. ist unt. d. T.: De rechtzinnige Theologant, Hamburg by Henricus Koenraad (Amsterdam) 1693 herausg. worden. Eine franz. Uebers. des tract. theol.-pol. (wahrscheinl. von St. Glain) ist unter verschiedenen verbergenden Titeln 1678 erschienen. In neuerer Zeit hat Emile Saisset die Oeuvres de Sp. ins Französ. übersetzt, Par. 1842, 1861, zuletzt 3 vol. 1872. Den Tractatus politicus (von dem Tract. theol.-pol. wohl zu unterscheiden) hat J. G. Prat ins Franz. übersetzt: Traité politique de B. de Spinoza, Paris 1860. Oeuvres complètes, traduites et annotées par J. G. Prat, Paris 1863 ff. Ins Engl. übers. erschien der Tract. theol.-pol. London 1869, 1737, auch wiederum London 1862, 2. Aufl. 1868. Ins Deutsche übersetzt (von Joh. Lorenz Schmidt) ist die Ethik des Spinoza zugleich mit Chr. Wolffs (aus dessen Theol. nat. p. post., Frkf. u. Leipz. 1737, p. 672—730 entnommener Widerlegung) Frankf. und Leipz. 1744 erschienen. Seine Abh. über die Cultur des menschl. Verstandes u. üb. die Aristokratie und Demokratie hat S. H. Ewald übersetzt, Lpzg. 1785, und derselbe auch seine „philosoph. Schriften": Bd. I: Bd. v. S. üb. h. Schrift. Judenth., Recht der höchsten Gewalt in geistl. Dingen u. Freiheit zu philosophir. (theol.-polit. Tractat), Gera 1787; Bd. II und III: Sp.s Ethik, Gera 1791 bis 93. Die theol.-polit. Abhandlung hat auch C. Ph. Conz, Stuttg. 1806 und J. A. Kalb, Münch. 1826, die Ethik F. W. V. Schmidt, Berlin 1812, die sämmtl. Werke Berth. Auerbach ins Deutsche übers., 5 Bde., Stuttg. 1841, 2. verm. Aufl., 2 Bde. 1872. In der „philos. Biblioth." sind erschienen: B. v. Sp.s sämmtl. philos. Werke übs. v. J. H. v. Kirchmann u. C. Schaarschmidt in 2 Bdn.

Von den in Sp.s Werken mitabgedr. Briefen sind 1—25 zwischen Sp. und Oldenburg gewechselt worden, 26—28 zwischen Sp. und Simon de Vries, den 29. Brief hat Sp. an Ludw. Mayer gerichtet (ad virum doctiss. expertiss. L. M. philos. med. que doctorem), den 30. an Peter Balling; Br. 31—38 ist der Briefwechsel Sp.s mit Wilh. van Blyenbergh (Brief 38 von Sp. am 3. Juni 1665 geschrieben); Br. 39—41 sind wahrscheinlich an Chr. Huyghens, Brief 42 ist wahrscheinlich an den Dr. med. Joh. Bresser in Amsterdam gerichtet, Brief 43 an Joh. van der Meer, Br. 44—47 an Jarrig Jellis; Brief 48 ist ein Schreiben Lamberts van Velthuysen an Isaac Orobius

de Castro (Joh. Oosten?), Br. 49 von Sp. an Isaac Orobius de Castro (Joh. Oosten?), Br. 50 von Sp. an Jarr. Jellis, Br. 51 von Leibniz an Sp., Br. 52 von Sp. an Leibniz, Br. 53 Ludw. Fabritius an Sp., Br. 54 Sp. an Ludw. Fabritius, Br. 55—60 an u. von Hugo Boxel, Br. 61—72 Briefwechs. m. Tschirnhausen, Br. 73 Albert Burgh an Sp., Br. 74 Sp. an Albert Burgh. Einen Brief Sp.s an Lambert van Velthuysen vom Jahr 1675 hat 1843 H. W. Tydemann herausg.; einige andere Briefe sind zuerst in dem oben angef. Supplem. veröffentlicht worden. In d. neuesten Ausg. finden sich 83 Briefe. Die wichtigsten dieser Briefe, soweit sie zum besseren Verständniss von Sp.s Schriften dienen, sind übers. von Kirchmann in der „philos. Bibliothek". Alfr. Stern üb. einen bisher unbeachtet. Brief Sp.s u. d. Corresp. Sp.s und Oldenburgs im J. 1665 (cfr. Works of Rob. Boyle, Bd. V., London 1744, p. 339) in den Götting. Nachricht., 1872, No. 26.

Die Hauptquelle unserer Kenntniss des Lebens Spinozas bildet nächst Sp.s eigenen Schriften und Briefen, die von dem luther. Pfarrer Joh. Colerus verf. Biogr., die holländ. 1705 ersch., französ. à la Haye 1706 und 1733 (auch in den Opera ed. Paulus u. in dem Briefwechsel des Sp., herausgeg. von Ginsberg, abgedruckt), deutsch Frankf. u. Leipz. 1733, auch von Kahler übers., Lemgo 1734. Minder zuverlässig sind die Angaben in: La vie et l'esprit de Mr. Benoît de Spinoza (Amst.) 1719 (vom Arzt Lucas im Haag); neue Ausg. des ersten Theils: la vie de Spinosa, par un de ses disciples, Hamb. 1785, wie auch die in der Schrift des Christian Kortholt; de tribus impostoribus magnis (Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza), Hamb. 1700. Schon früher (1696) hatte Bayles Wörterb. Notizen üb. Sp.s Leben gebracht, die in holländ. Uebersetzung nebst beigefügten Abhdlgn., Utrecht 1698 (m. neu. Titbl. 1711) erschienen, französ. abgedr. in der Ausg. des Theologisch-politisch. Tractats von Ginsberg. Die von Colerus verfasste Lebensbeschreibung ist nebst Notizen aus der von einem Freunde Sp.s (Lucas) verfassten Vie de Spinosa der Schriftensammlung beigedruckt worden: Réfutation des erreurs de Benoît de Sp. par Mr. de Fénélon, par le P. Lami Benedictin et par le Comte Boullainvilliers, Brux. 1731. H. F. v. Dietz, Ben. von Sp. nach Leb. u. Lehren Dessau u. Lpz. 1783. M. Philipson, Leben B.s Spinosa, Leipz. 1790.

Unter den neueren Schriften über Spinozas Leben und Werke ist hervorzuheben die Hist. de la vie et des ouvrages de B. de Sp., fondateur de l'exégèse et de la philos. moderne, par Amand Saintes, Par. 1842. Die spärlichen überlieferten Angaben über Sp.s Leben hat Berth. Auerbach poetisch zu ergänzen gesucht in der Schrift: Spinoza, ein histor. Roman, Stuttg. 1837, in 2., neu durchgearb., stereotyp. Aufl.; Spinoza, ein Denkerleben, Mannh. 1855, in den gesamm. Schriften, Stuttg. 1863, 64, Bd. 10, 11. Conr. v. Orelli, Sp.s Leben u. Lehre, 2. Ausg., Aarau 1850. Zu den preisenden Darstellungen Sp.s bildet ein Gegenstück die Einleitung des Ant. van der Linde zu seiner Schrift: Sp.s Lehre und deren erste Nachwirkgn. in Holland, Gött. 1862, der nicht nur jeder poetischen Idealisirung des wissenschaftlichen Stilllebens Sp.s sich abgeneigt zeigt, sondern über Leben und Lehre des Philosophen herabsetzend urtheilt. Durch neu aufgefundenes Material ist von Werth: J. van Vloten, Baruch d'Espinoza, zyn leven en schriften, Amst. 1862, 2. verm. druk, Schiedam 1871. Vergl. Ed. Böhmer, Spinozana, I—IV, in: Zeitschr. f. Philos., Bd. 36, 1860, S. 121—166, ebd. Bd. 42, 1863, S. 76—121, ebd. Bd. 57, 1870, S. 240—277. Anton van der Linde, zur Litt. des Spinozismus, ebd. Bd. 45, 1864, S. 301—305. J. B. Lehmans, Sp., sein Lebensbild u. s. Philos., Inaug.-Diss., Würzb. 1864. Ein mit Liebe gezeichnetes historisches Charakterbild liefert Kuno Fischer, Baruch Sp.s Leben und Charakter, e. Vortrag, Mannheim 1865, und in seiner Geschichte d. neuer. Phil., 3. Aufl. Bd. I, Theil 2, S. 116—185. S. S. Coronel, Bar. d'Espinoza in de lyst van zyn tyd, Zalt-Bommel 1871; deutsch, Basel 1873. H. Ginsberg, Leben und Charakterbild B. Spinozas, Lpz. 1876. Fred. Pollock, Spinoza, his life and philosophy, Lond. 1880. Jam. Martineau, a study of Sp., London 1882.

Die Lehre des Spinoza (über deren Geschichte Antonius v. d. Linde in der oben angef. Schrift und P. Schmidt in seiner Schrift Sp. u. Schleiermacher, Berl. 1868, eine Uebersicht geben) wurde bald nach ihrer Veröffentlichung in mehreren Schriften bekämpft, u. A. durch Rappolt in Jena (oratio contra naturalistas), von Blyenburg (de verit. relig. christianae, Amst. 1674), Musäus (Tract. theol.-pol. ad veritates lumen examinatus, Jenae 1674). Von dem remonstrantischen Prediger im Haag, Jacob Vateler, wurde gegen den theologisch-politischen Tractat die Schrift verfasst: Vindiciae miraculorum, per quae divinae religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem tractatus theol.-polit. B. Spinosam, Amst. 1674. Ferner erschien als opus posthumum Regneri a Mansfelt (Prof. zu Utrecht) adv. anonymum theologo-politicum liber singularis, Amsterdam 1674. Der rotterdamer Collegiant Joh. Bredenborg schrieb eine (manche spinozistischen Sätze zugebende) Enervatio tractatus

theol.-polit., una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, Roterod. 1675. Auf socinianischen Anschauungen ruht die (eine volle Uebereinstimmung zwischen Bibel und Vernunft behauptende) Schrift: Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine tract. theol.-pol. per Franciscum Cuperum Amstelodamensem, Roterod. 1676. Aber die bahnbrechenden historisch-kritischen Gedanken des theol.-polit. Tractats haben auch schon früh einen positiven Einfluss auf die Schriftforschung christlicher Theologen gewonnen. Von verwandter Art ist bereits die Forschung des Katholiken Richard Simon (über den A. Bernus, Lausanne 1869) handelt, besonders in dessen histoire critique du Vieux Testament, Par. 1678. Zu den frühen Bekämpfern des Spinozismus gehören auch der Mystiker Poiret: fundamenta atheismi eversa, in seinen Cogit. de Deo, anima et malo, Amst. 1677 u. ö., und der Skeptiker Bayle. Gegen den Tract. theol.-pol. und die Ethik schrieb der Cartesianer Lambert Velthuysen, de cultu naturali et origine moralitatis, Rot. 1680, gegen die Ethik der Cartesianer Christoph Wittich: Anti-Spinoza sive Examen Ethices Ben. de Spinoza, Amst. 1690. Von Einigen, wie Aubert de Versé (Albertus Versaeus), l'impie convaincu, Amst. 1684, und Joh. Regius, Cartesius verus Spinozismi architectus, Leeuwarden 1713, auch von V. C. Pappo, Spinozismus detectus, Weimar 1721, wurde mit dem Spinozismus zugleich auch der Cartesianismus als dessen Quelle bekämpft; von Anderen dagegen (wie von Ruardus Andala, Cartesius verus Spinozismi eversor, Franequerae 1717) wurde die Solidarität des Cartesianismus mit dem Spinozismus bestritten. Auf Spinozas Doctrin ruht die anonyme Schrift des Abrah. Joh. Cuffeler: Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis, ad pantosophiae principia manuducens, Hamburgi apud. Henr. Künraht (Amst.) 1684; Principiorum pantosophiae p. II, III, ib. 1684. Dass die Lehren der Ethik des Spinoza mit kabbalistischen Sätzen übereinstimmen, versucht Johann Georg Wachter nachzuweisen, zuerst in seiner Schrift: der Spinozismus im Judenthum oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Cabbala vergötterte Welt, an Mose Germano, sonsten Joh. Pet. Speeth, von Augsburg gebürtig, befunden und widerlegt von J. G. Wachter, Amsterd. 1699; hieran schloss sich später Wachters Schrift: Elucidarius Cabbalisticus, Rom 1706. Leibniz schrieb zu dieser letzteren Schrift animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia (eine Kritik spinozistischer Doctrinen vom Standpunkte der Monadologie); diese Bemerkungen blieben ungedruckt, bis sie in neuester Zeit A. Foucher de Careil in den Archiven der K. Bibliothek zu Hannover auffand und unt. d. Tit.: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, Par. 1854, veröffentlichte (vgl. Leibn. Theod. II, § 173, § 188; III, § 372 und § 373). Christ. Wolff bekämpft in einem Abschnitt seiner Theologia naturalis (pars poster. § 671—716) den Spinozismus; diese Bekämpfung erschien mit der Ethik des Spinoza zusammen ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Leipz. 1744. Ueber das System des Sp. und über Bayles Erinnerungen gegen dasselbe handelt de Jariges in: Histoire de l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Berlin, année 1745, tome I. II., deutsch in: Hissmanns Magaz. f. die Philos. und ihre Gesch., Bd. V. Gött. u. Lemgo 1782, S. 3—72. M. Krakauer, zur Gesch. des Spinozism. in Deutschl. während der I. Hälfte des 18. Jahrh., Breslau 1881.

In Deutschland wurde die Aufmerksamkeit auf den Spinozismus besonders durch den Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn über Lessings Beziehung zu dieser Doctrin gelenkt. Fr. H. Jacobi, über d. Lehre d. Sp., in Briefen an Mos. Mendelssohn, Lpzg. 1785, 2. Aufl. Bresl. 1789; Werke Bd. IV, Abth. 1. Mos. Mendelssohn, Morgenstunden od. Vorlesgn. üb. d. Das. Gottes, Berl. 1785 u. ö., an die Freunde Lessings, Berlin 1786. F. H. Jacobi, wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, Leipz. 1786. Herder, Gott, einige Gespräche über Spinozas Syst., nebst Shaftesburys Naturhymnus, Gotha 1787, 2. Aufl. 1800, in der Cottaschen Gesammtausgabe der Werke, Bd. XXXI, 1853, S. 73—218 (ein Versuch, den Spinozismus nicht mit Jacobi als einen Pantheismus oder als Atheismus, sondern als einen Theismus zu deuten). Goethe, aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit, in III. und IV. (vgl. Wilh. Danzel, üb. Goethes Spinozism., Hamb. 1843. K. Heyder, üb. das Verhältniss Goethes zu Spinoza, in der Zeitschr. f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche, 27, Leipz. 1866, S. 261—283, auch E. Caro, la philosophie de Goethe, Paris 1866, 2. éd. 1881. Jos. Bayer, G.s Verhältniss z. relig. Fragen, Prag 1869. G. Jellinek, die Beziehungen Goethes zu Spinoza, Wien 1878. G. Suphan, Goethe u. Sp. 1783—1786, 1882.) — P. Janet, le Spinozisme en France, in: Revue philos., XIII, 1882, S. 109—132.

Von den Schriften und Abhandlungen, welche die Philosophie Spinozas im Ganzen oder einzelne Theile derselben, ihre Quellen oder ihren Einfluss auf spätere Lehren behandeln, seien folgende genannt:

G. S. Francke, üb. d. neuer. Schicksale d. Spinozism. u. seinen Einfl. auf d. Philos. übhpt. u. d. Vernunfttheol. insbes., Preisschrift, Schleswig 1808 u. 1812. H. Ritter, über den Einfl. d. Philos. des Cartesius auf d. Ausbildg. der des Spinoza, Leipz. u. Altenb. 1817. H. C. W. Sigwart, üb. d. Zsmhg. des Spinozism. m. d. cartesian. Philos., Tüb. 1816; vgl. dessen Beiträge z. Erläutrng. d. Spinozism., Tüb. 1838; der Spinozism. histor. u. philos. erläut., Tüb. 1839; Vgleichung. d. Rechts- u. Staatstheorie des B. Sp. und des Th. Hobbes, Tüb. 1842. Car. Rosenkranz, de Sp. philosophia, Hal. et Lips. 1828. K. Thomas, Sp. als Metaphysiker, Kgsbg. 1840. (Thomas schreibt dem Spinoza einen Pluralismus zu, indem er die nominalistisch-individualistischen Elemente hervorhebt, die allerdings in Spinozas Doctrin enthalten, jedoch nur neben dem herrschenden pantheistischen Monismus nebenbei mitenthalten sind.)

J. A. Voigtländer, Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist, in: Theol. Stud. u. Kritiken, 1841, Heft 3. F. Baader, üb. d. Nothwendigk. der Revision der Wissensch. in Bez. auf spinozist. Systeme, Erlang. 1841. Vgl. auch die den Spinozismus betreffenden Abschnitte bei Bouillier, Hist. de la philos. Cartésienne, und bei Damiron, Hist. de la philos. du XVII. siècle, und Victor Cousin, des rapports du Cartesianisme et du Spinozisme, in: Fragments de philos. Cartésienne, Paris 1852. Ad. Helfferich, Sp. u. Leibniz od. d. Wes. d. Idealism u. d. Realism., Hamb. u. Gotha 1846. F. Keller, Sp. u. Leibniz üb. d. Freih. d. menschl. Willens, Erlang. 1847. J. E. Erdmann, d. Grundbegriffe des Spinozism., in: Verm. Aufs., Leipzig 1848, S. 118—192. C. Schaarschmidt, Des Cartes u. Sp., urkundl. Darstellg. der Philos. Beider, nebst e. Abhdlg. v. Jac. Bernays üb. Spinozas hebr. Grammatik, Bonn 1850. C. H(eble)r, Sp.s Lehre vom Vhältn. d. Substanz zu ihr. Bestimmtheiten, Bern 1850; Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862, S. 116 ff. R. Zimmermann, üb. einige logische Fehler d. spinozist. Ethik, im Octoberheft 1850 und Aprilheft 1851 d. Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. der kais. Akad. d. Wiss., auch in Z.s Studien u. Kr.. Wien 1870 wieder abgedruckt. J. E. Horn, Sp.s Staatslehre, Dessau 1851, 2. A., Dresd. 1863.

A. Trendelenburg, üb. Sp.s Grundgedank. u. dess. Erfolg, aus den Abhndlng. der K. Akad. d. Wiss. im II. Bd. der Hist. Beiträge z. Phil., Berl. 1855, S. 31—111; vgl. dess. Abh. üb. d. letzt. Untersch. der philos. Systeme, in den Beitr. II, S. 1—30; ferner über die aufgefundenen Ergänzungen etc. (s. oben, S. 85). („Entweder steht die Kraft der wirkenden Ursache vor und über dem Gedanken, oder der Gedanke steht vor und über der Kraft, oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben: — in Spinoza erscheint der Gegensatz von Gedanke und blinder Kraft als Denken und Ausdehnung, cogitatio und extensio, und Spinoza fasst beide ohne Ueberordnung und Unterordnung in Eins", — so bezeichnet Trendelenburg Sp.s Grundgedanken, wobei jedoch — auch abgesehen davon, dass die Disjunction der möglichen Standpunkte den Kriticismus (im kantischen Sinne) nicht mitumfasst, der jenen Gegensatz nicht für real, sondern für bloss unserer subjectiven Auffassung angehörig hält — in Bezug auf Spinoza selbst sehr fraglich ist, ob die Identificirung der Ausdehnung mit „blinder Kraft" im Sinne des Spinoza zutreffend sei, und nicht vielmehr nach Spinoza innerhalb der Cogitatio selbst „blinde" Kraft und höhere, bewusste und zuhöchst geistige Kraft als niederer und höherer Grad der Beseeltheit (vgl. Eth. II, prop. 13: „omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt") zu unterscheiden seien, denen innerhalb der Ausdehnung die elementare Form und Bewegung und die complicirtere (die letztere insbesondere im Gehirn) entsprechen. Es ist falsch, dass „wo das Denken nicht auf die Ausdehnung wirken und sie nicht nach einer im Voraus vorgestellten Wirkung richten kann, der Zweck unmöglich" sei. Nicht auf die „Ausdehnung", sondern auf die untergeordnete Kraft wirkt das Denken, und die dem Denken zugehörige Bewegung wirkt auf die jener Kraft entsprechende Bewegung; der Intellectus infinitus geht dem endlichen Intellect, und dieser wiederum den niederen bewussten und unbewussten Kräften in der Weltordnung überhaupt und insbesondere in der sittlichen Ordnung bestimmend voran, und in diesem Sinne vermag der Mensch, aber freilich nicht Gott, der als unendliche Substanz nicht eine Person sein kann, nach Zwecken zu handeln.)

Th. Hub. Weber, Sp. atque Leibnitii philos., comm. Bonn. 1858. F. E. Bader, B. de Sp. de rebus singularibus doctrina, Berol. (Pr. der Kgsst. Realsch.) 1858. J. H. Löwe, üb. d. Gottesbegr. Sp.s u. dess. Schicksale, als Anh. zu Löwes Schrift üb. die Philos. Fichtes, Stuttg. 1862. (Löwe sucht durch Hervorhebung des Unterschieds zwischen der „cogitatio" als unpersönlichem Attribut der Substanz und dem „infinitus intellectus Dei" als unmittelbarer Wirkung der Substanz diesem unendlichen Intellect ein absolutes Selbstbewusstsein, eine persönliche Einheit zu vindiciren und so den Gottesbegriff des Spinoza dem theistischen anzunähern. Ueber dieselbe Frage vgl. u. A.

Ed. Böhmer, Spinozana, III, in Z. f. Ph., Bd. 42, 1863, S. 92 ff. und Lehmans a. a. O. S. 120—125. Emile Saisset, Maimonide et Spinoza, in: Rev. d. deux Mond., 37, 1862, S. 296—334.)

Spinoza et la Kabbale, par le rabbin Elie Benamozegh, Paris 1864 (Extrait de l'Univers israélite). N. A. Forsberg, Jemförande Betraktelse of Spinoza's och Malebranche's metafysika princip., Akad. Afhandl., Upsala 1864. P. Kramer, de doctr. Sp. de mente humana, diss. inaug., Halae 1865. Chr. A. Thilo, über Sp.s Religionsphil., in: Ztschr. f. exacte Phil., Bd. VI, 1865, S. 113—145; Bd. VI, 1866, S. 389—409; Bd. VII, 1866, S. 60—99. A. v. Oettingen, Sp.s Ethik u. d. moderne Materialism. in: Dorpater Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, Bd. VII, Heft 3. Nourisson, Sp. et le naturalisme contemporain, Par. 1866. M. Joël, Don Chasdai Creskas religionsphilos. Lehren in ihr. gesch. Einflusse dargest., Bresl. 1866, wo besonders Berührungen Spinozas mit diesem von ihm Epist. 29 pr. fin. erwähnten, um 1400 lebenden Talmudisten, welcher der nominalistischen Zeit und Richtung angehörte und dem Determinismus huldigte, aufgezeigt werden, die jedoch nicht sehr weit greifen. Beträchtlicher mag Sp.s frühe, besonders durch Gersonides (Levi ben Gerson, s. Grd. II, § 27) vermittelte Vertrautheit mit dem Averroismus gewesen sein Paul Janet, Sp. et le Spinozisme d'après les travaux récents, in: Rev. d. deux mond., t. 70, 1867, S. 470—498. C. Siegfried, Sp. als Kritiker und Ausleger des alt. Testam. Portenser Progr., Naumb. 1867. Waldem. Hayduck, de Sp. natura naturata, diss. inaug., Bresl. 1867.

Mor. Dessauer, Sp. und Hobbes, Inaug. Diss., Bresl. 1868; der Sokrates der Neuzeit und sein Gedankenschatz, Cöthen 1877. Ad. Gaspary, Sp. u. Hobbes, Inaug. Diss., Berl. 1873. Sal. Rubin, Sp. u. Maimonides, Wien 1868. P. Schmidt, Sp. u. Schleiermacher, Berl. 1868. F. Urtel, Sp. de voluntate doctr., Hal. 1868. Rich. Avenarius, üb. d. beid. erst. Phasen des Spinozist. Pantheism. u. d. Vhältn. der zweit. z. dritt. Phase, nebst e. Anh. üb. Reihenfolge u. Abfassungszeit der ält. Schriften Sp.s, Lpz. 1868. (Avenarius hält es für wahrscheinlich, dass die Dialoge, die sich in dem Tract. de Deo et hom. finden, um 1651 verfasst seien, dieser Tractat selbst 1654—1655, der Tract. de int. emend. 1655—56, der Tract. theol.-pol. 1657—61. Mit Sigwart übereinstimmend nimmt Avenarius an, dass der synthetische Anhang zu dem Tractatus de Deo et homine im Jahre 1661 verfasst worden sei. Er unterscheidet eine „naturalistische, theistische und substanzialistische Phase" der Alleinheitslehre Spinozas und findet die erste in den Dialogfragmenten des Tract. de Deo et hom., die zweite in diesem Tractatus selbst.)

J. H. v. Kirchmann, Erläutrgn. zu Sp.s Ethik (als Anh. zur Uebersetzung der Ethik, eine Kritik der Doctrin Sp.s von Kirchmanns „realistischem" Standpunkte aus), in der „philos. Bibl." Wilh. Liebrich, examen crit. du traité th.-pol. de Sp., Strassb. 1869. Jos. Hartwig, üb. d. Vhältn. des Spinozism. z. Cartesianisch. Doctrin, Inaug. Diss., Bresl. 1869. Is. Misses, Sp. u. d. Kabbala, in der Zeitschr. f. ex. Philos. VIII, 1869, S. 359—367. (Nach Misses ist als Ausgangs- und Anhaltspunkt des Spinoza die kabbalistische, dem Maimonides und andern jüdischen Philosophen fremde Benennung Gottes als des Unendlichen, En Soph, anzusehen, die zum Pantheismus dränge; Gott wird auch von Kabbalisten als immanente Ursache und Wesen aller Dinge betrachtet und das Verhältniss des Universums zu Gott mit dem der Falten eines Kleides zum Kleide selbst verglichen, also ähnlich wie von Spinoza das der Modi oder der Affectionen Gottes zu Gott selbst gedacht wird. Die Lehre, dass alles beseelt sei, selbst der Stein, ist von Kabbalisten bereits aufgestellt worden, ebenso die Lehre von einer partiellen Unsterblichkeit der Seele; die Lehre Spinozas von den Attributen stimmt zwar nicht zu der kabbalistischen Vereinigung der extensio von der Gottheit, findet aber doch einen Anknüpfungspunkt in der kabbalistischen Doctrin von dem unendlichen Licht, das aus dem Unendlichen durch eine erste Concentration geworden sei und bereits den Keim der in dem Einen an sich nicht vorhandenen Verschiedenheit enthalte, und worauf allein der Name Jehovah, der stets Wirkende passe. Die spinozistische Negation der menschlichen Willensfreiheit ist nur eine von der Kabbala nicht gezogene, folgerechte Systemconsequenz. Auf die neuplatonischen und gnostischen Quellen der Kabbala selbst weist Misses hin in seiner Schrift: Zofnath Paaneach, Darst. und krit. Beleuchtung der jüd. Geheimlehre, Krakau 1862—63. Ausser Ibn Gebirol hat auch der von Spinoza geschätzte biblische Kritiker Ibn Esra manche neuplatonischen Gedanken reproducirt. — Doch möchten diese Aehnlichkeiten wohl nur zum geringsten Theile genetische Bedeutung haben. In der Opposition des Spinoza gegen die dualistische Psychologie des Cartesius liegt wohl unzweifelhaft die Quelle seiner Identificirung der ausgedehnten und denkenden Substanz.)

Mor. Brasch, B. v. Sp.s System der Philos. nach d. Ethik u. d. übrig. Tractaten desselben in genet. Entw. darg. mit e. Biogr. Sp.s, Berlin 1870. R. Willis, Ben. de Spinoza, his Ethics, Life, Lettres and Influence on modern religious thought, Lond. 1870. E. Albert Fraysse, l'idée de Dieu dans Spinoza, Paris 1870. M. Joël, Sp.s th.-pol. Tract. auf seine Quellen geprüft, Bresl. 1870; z. Genesis der Lehre Sp.s mit bes. Berücksichtigung d. kurz. Tractats „von Gott, d. Mensch. u. dess. Glückseligk.", ebd. 1871. E. Bratuschek, worin besteh. d. unzähl. Attribute d. Substanz bei Sp.? in: phil. Monatshft. VII, 193—214. Hnr. Kratz, Sp.s Ansicht üb. d. Zweckbegr., Götting. Inaug.-D., Neuwied u. Lpz. 1871. Reinh. Walter, üb. d. Vhltn. d. Subst. z. ihr. Attributen in d. Lehre Sp.s m. besond. Berücks. der Auffassg. desselb. bei Kuno Fischer, Erdmann u. Trendelenburg, Erlang. Inaug.-D., Nürnb. 1871. S. E. Löwenhardt, B. v. Sp. in s. Vhältn. z. Philos. u. Naturforschg. d. neuer. Zeit, Berl. 1872 (71). Joh. Volkelt, Pantheism. u. Individualism. im Syst. Sp.s, Leipz. 1872. Marc. Dienstfertig, d. menschl. Freih. nach Sp., Inaug.-D., Bresl. 1872. P. Wetzel, d. Zweckbegr. bei Sp., Lpz. 1873. G. Busolt, die Grundzüge der Erkenntnisstheorie u. Metaphys. Sp.s, Berl. 1875. Reinh. Albert, Sp.s L. üb. d. Existenz Einer Substanz, R. S. Pr. Dresden 1875. Henke, d. L. v. d. Attributen b. Sp., R. S. Pr., Perleberg 1875. S. Turbiglio, Bened. Sp. e le trasformazioni del suo pensiere, Roma 1875. A. Gordon, Sp.s Psychologie der Affecte mit Rücksicht auf Descartes, Jena 1875. F. G. Hann, die Ethik Sp.s u. d. Philos. Descartes', Innsbruck 1876. J. H. Gunning, Sp. en de idee der persoonlijkheid, Aldaar 1876. Opitz, Sp. als Monist, Determinist u. Realist, in Philos. Monatsh. Bd. 12, 1876, S. 193—204. T. Camerer, d. L. Spinozas, Stuttg. 1877. Rothschild, Sp. Zur Rechtfertigung seiner Philos. u. Zeit, Lpz. 1877. F. Acri, una nuova esposizione del systeme dello Sp., Firenze 1877. W. Windelband, Zum Gedächtniss Spinozas, in Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., Bd. I. 1877, S. 419—440. M. Heinze, Zum Gedächtniss Spinozas, in Ztschr. Im neuen Reich, 1877, I, S. 337—351. C. Sarchi, della dottrina di Bened. de Sp. e di Giov. B. Vico, Milano 1878. Geo. Kriegsmann, die Rechts- u. Staatstheorie des B. v. Sp., Pr., Wandsbeck 1878. M. C. L. Lotsij, Sp.s Wijsbegeerte, Amsterd. 1878. H. Sommer, d. Lehre Sp.s u. der Materialismus, in Ztschr. f. Philos., Bd. 74, 1879, S. 1—30, 209—238. J. Frohschammer, üb. d. Bedent. der Einbildungskraft in der Philos. Kants u. Spinozas, München 1879. Rich. Kalischek, üb. die drei in d. Ethik Sp.s behandelt. Formen der Erkenntniss, Lpz. I.-D., Namslau 1880. Edm. Polsenet, de mentis essentia Spinoza quid senserit, Dissert., Par. 1880. W. R. Sorley, Jewish mediaeval philosophy and Spinoza, in: Mind, Bd. 5, 1880, S. 362—384. Rich. Salinger, Sp.s Lehre v. d. Selbsterhaltung, I.-D., Berl. 1881. Mor. Eisler, die Quellen des spinozistisch. Systems, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 1882, Bd. 80, S. 250—265. John Dewey, the Pantheism of Spinoza, in: the Journal of spec. phil., 1882, XVI, 3, S. 249—257. F. Tönnies, Studie zur Entwickelungsgesch. des Sp., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Phil., VII, 1883, S. 158—183, 334—364. H. J. Betz, Spinoza en Kant, s'Gravenhage 1883. Spinoza, Four essays by Land, Kuno Fischer, J. van Vloten and E. Renan, ed. by Prof. Knight, Lond. 1883. Lesbareilles, de Logica Spinozae, Par. 1884. C. Lülmann, üb. d. Begr. amor dei intellectualis b. Sp., I.-D., Jena 1884. Metellus Meyer, die Tugendl. Sp.s. I.-D., Flensb. 1885. C. F. Schindler, üb. d. Begr. des Guten n. Nützlichen bei Sp., I.-D., Jena 1885. Ludw. Busse, üb. d. Bedeut. der Begriffe „essentia" u. „existentia" bei Sp., e. Beitr. zur Entwickelungsgesch. Sp.s, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., X, 1886, S. 283—306: ders., Beiträge zur Entwickelungsgesch. Sp.s, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 90, 1887, S. 50—88. J. Bergmann, Sp., Vortr., in: Ph. Monatsh. 1887, S. 120—164. J. Nenitescu, d. Affectenl. Sp.s, Lpz. 1887. J. Freudenthal, Sp. u. d. Scholastik, in: Philos. Aufsätze, Ed. Zeller zu sein. 50jähr. Doctorjub. gewidmet, Lpz. 1887, S. 83—138. Fr. weist nach, dass die Quellen für Spinoza's Cogitata metaphysica vorzüglich in der christlichen Scholastik späterer Entwickelung zu finden sind, dass aber auch in das eigentliche System Spinozas gar Manches aus der Scholastik, wie sie in der damaligen Zeit noch dominirenden Einfluss ausübte, übergegangen ist.

Die Abhandlungen über neuaufgefundene Ergänzungen zu Sp.s Werken etc. sind schon oben Seite 83 bei der Anführung von Sp.s Schriften erwähnt worden.

Zur Geschichte der Beurtheilung der Doctrin Spinozas kommen ausser den Monographien die gelegentlichen Aeusserungen in den Werken von Schleiermacher, J. G. Fichte, Schelling, Baader, Hegel, Herbart (besonders Schriften zur Metaph., Werke, III, S. 158 ff.) und anderen Philosophen in Betracht, ferner die Darstellung und Kritik seiner Lehre in den Geschichten der (neueren) Philosophie von Brucker, Buhle, Tennemann, Ritter, Feuerbach, Erdmann, Kuno Fischer u. A., auch in Specialschriften über die Geschichte des Pantheismus, wie Buhle, de ortu et progressu pantheismi inde

a Xenophane usque ad Spinozam, in: Comm. soc. sc. Gott. vol. X., 1791; Jäsche, der Pantheism. nach sein. versch. Hauptformen, Berl. 1826—32 (vgl. H. Ritter, die Halbkantianer u. der Pantheism., Berl. 1827); J. Volkmuth, der dreieinige Pantheism. von Thales bis Hegel (Zeno, Spinoza, Schelling), Köln 1837, in den der Kritik philosophischer Standpunkte gewidmeten Werken und Abhandlungen von I. Herm. Fichte, Ulrici, Sengler, Weisse, Hanne etc. und in vielen religionsphilosophischen Schriften, z. B. bei Pfleiderer, in dem Werke von Pünjer.

Baruch Despinoza (das z ist als s zu sprechen), geb. zu Amsterdam am 24. Nov. 1632, stammte aus einer der jüdischen Familien, die, um den Bedrückungen in Spanien und Portugal zu entgehen, nach den Niederlanden ausgewandert waren. Er erhielt seine erste Bildung unter dem berühmten Talmudisten Saul Levi Morteira, lernte auch die Schriften des Maimonides kennen, den er hochhält, ebenso auch Schriften des Gersonides (der dem Averroismus nahe steht) und anderer jüdischer Gelehrter und Denker des Mittelalters, ferner auch kabbalistische Schriften, von denen er zwar selten redet und bei denen er Klarheit vermisst, mit denen er aber doch in einigen Grundgedanken übereinkommt. Lateinischen Unterricht genoss er bei dem gelehrten naturalistisch gesinnten Arzte Franz van der Ende (nicht bei dessen Tochter Clara Maria, die im Jahre 1696 erst zwölfjährig war). Nachdem er des Lateinischen mächtig war, wandte er sich dem Studium der Theologie zu, d. h. wohl der damals noch mächtigen aristotelischen Scholastik, wie sie in Holland und Deutschland vertreten war durch Jacob Martini, Burgersdijck, Heereboord u. A. und namentlich auf Suarez zurückging. Dann trieb er eifrigst Naturwissenschaften, bis ihm die Schriften Descartes' in die Hand kamen. Am 6. August 1656 wurde er, nachdem vorher sogar ein Mordversuch auf ihn gemacht worden war, wegen „schrecklicher Irrlehren" aus der jüdischen Gemeinschaft gänzlich ausgeschlossen und der Bannfluch über ihn ausgesprochen. Er schloss sich hierauf keiner religiösen Gemeinschaft wieder an. Von 1656—60 oder 1661 wohnte Spinoza, mit dem Studium der cartesianischen und der Ausbildung seiner eigenen Philosophie beschäftigt, in der Nähe von Amsterdam bei einem arminianisch gesinnten Freunde, später in Rhynsburg, wo die (das dogmatische Element hinter das erbauliche und sittliche zurücksetzende) Secte der Collegianten ihren Hauptsitz hatte, von 1664 bis 1669 in Voorburg beim Haag, dann im Haag selbst in Pension bei der Wittwe van Velden, dann seit 1671 bei dem Maler van der Spyck bis zu seinem am 21. Februar 1677 erfolgten Tode. Durch Glasschleifen gewann er wenigstens theilweise seinen Lebensunterhalt. Vermuthlich hat das häufige Einathmen des Glasstaubes bei schwindsüchtiger Anlage das frühe Ende seines Lebens mit herbeigeführt. Einen im Jahre 1673 an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg, wo Karl Ludwig von der Pfalz ihm eine Professur der Philosophie antragen liess, schlug er aus, um sich nicht in der Freiheit des Philosophirens, obschon diese ihm zugestanden wurde, durch unvermeidliche Collisionen behindert zu finden. Persönlichen Umgang hatte er nicht viel. Zu seinen näheren Freunden gehörte der Arzt Ludwig Meyer aus Amsterdam, der sich auch um die Ausgabe seiner Werke verdient machte, und Heinrich Oldenburg aus Bremen, mit denen er in lebhaftem Briefwechsel stand. Auch Tschirnhausen stand in persönlichem Verkehr mit ihm, und Leibniz hatte auf seiner Durchreise durch den Haag mehrere zum Theil lange Unterredungen mit Spinoza. In seinem Leben zeigte sich Spinoza als wahrer Philosoph und liess seine Lehre in seiner Individualität concrete Gestalt gewinnen. Herr seiner Leidenschaften, nie übermässig fröhlich oder traurig, im Verkehr mit Anderen, auch geistig viel tiefer Stehenden, voller Wohlwollen, über äussere Ehren und äusseren Besitz erhaben, zwar nicht asketisch gesinnt, aber doch ein Mann von sehr wenig Bedürfnissen, sein ganzes Leben der Erkenntniss widmend und in der durch die

Erkenntniss geschaffenen Liebe aufgehend, so ist er das Musterbild eines Weisen. — Am 14. Sept. 1880 ist ein Standbild Spinozas im Haag enthüllt worden.

Der Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate, der vor dem September 1661, vielleicht schon 1654 oder 1655 verfasst worden ist und einen synthetischen, im Jahre 1661 verfassten Anhang hat, ist ein Entwurf des Systems, der sich als eine Vorstufe der „Ethik" bekundet. Eingefügt sind in dem 2. Capitel des Tractatus ziemlich unvermittelt zwei Dialogfragmente, in welchen Spinoza von dem Begriff der Natur als der ewigen Einheit, als dem Unendlichen, ausgeht. In dieser Weise ist aber die Natur bei Giordano Bruno gefasst, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass hierbei Spinoza an Bruno anknüpft. Gottes Existenz gehört nach der Abhandlung selbst zu seinem Wesen. Auch setzt die Gottes-Idee, die in uns ist, Gott als ihre Ursache voraus. Gott ist das vollkommenste Wesen (ens perfectissimum). Gott ist ein Wesen, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, deren jede in ihrer Art unendlich vollkommen ist. Jede Substanz muss (mindestens in ihrer Art) unendlich vollkommen sein, weil sie weder durch sich, noch durch ein Anderes zur Endlichkeit determinirt sein kann; es giebt nicht zwei einander gleiche Substanzen, da solche einander einschränken würden; eine Substanz kann nicht eine andere Substanz hervorbringen und nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden. Jede Substanz, die in Gottes unendlichem Verstande ist, ist auch wirklich in der Natur; in der Natur aber sind nicht verschiedene Substanzen, sondern sie ist nur Ein Wesen und identisch mit Gott, wie derselbe oben definirt worden ist. — Sp. geht hiernach in diesem Tractat nicht von einer Definition des Substanzbegriffs aus, um zum Gottesbegriffe zu gelangen; aber der Gedanke, dass Gott sei und alle Realität in sich vereinige, ist auch hier bereits das Beweismittel der Lehre, dass nur eine Substanz existire und Denken und Ausdehnung nicht Substanzen, sondern Attribute seien. Daneben weist Sp. darauf hin, dass wir in der Natur die Einheit sehen, dass insbesondere in uns Denken und Ausdehnung vereinigt seien; da nun Denken und Ausdehnung ihrer Natur nach keine Gemeinschaft mit einander haben und jedes ohne das andere klar gedacht werden kann (was Sp. dem Cartesius zugiebt), so ist ihre thatsächliche Vereinigung und Wechselwirkung in uns nur dadurch möglich, dass sie beide auf die nämliche Substanz bezogen sind. Den positiven Religionen gegenüber vertritt Sp. auch hier schon den Rationalismus, in dem es in religiöser Beziehung auch nur auf eine adäquate, d. h. klare und deutliche Erkenntniss ankommt. Die Erkenntniss Gottes muss aber in uns Liebe zu ihm erwecken, und in dieser Hingebung an das Höchste ist zugleich unsere persönliche Glückseligkeit gegeben, zu deren Verwirklichung es nicht äusserer Güter bedarf. — So tritt auch hier schon der praktische Standpunkt Spinozas deutlich hervor. — Es lässt sich annehmen, dass neben der durch die Erziehung im Judenthum festgewurzelten religiösen Ueberzeugung von der strengen Einheit Gottes und der Anlehnung an ältere jüdische Philosophie auch die psychologischen Betrachtungen, die damals in der cartesianischen Schule mit besonderer Lebhaftigkeit über die Wechselbeziehung zwischen Seele und Leib angestellt wurden, und dass insbesondere die unverkennbare Naturwidrigkeit des aus den cartesianischen Principien mit Nothwendigkeit herfliessenden Occasionalismus, den namentlich Geulincx ausgebildet hatte, auf Sp.s Lehre von der Einheit der Substanz den beträchtlichsten genetischen Einfluss geübt haben. Dazu kam andererseits Sp.s Bekanntschaft mit neuplatonischen Doctrinen, sei es, dass diese durch die Kabbala oder durch Schriften Giord. Brunos oder, was das Wahrscheinlichste ist, durch beides vermittelt war. Die hieraus stammenden poetisch-philosophischen Anschauungen hat Sp., indem er sie in wissenschaftliche Begriffe umzusetzen unternahm, mit den Resultaten verschmolzen, die sich ihm aus der Kritik des Cartesianismus ergaben. Ein vor der

Kritik liegendes Stadium in diesem Entwickelungsfortgang bezeichnet der Tract. de Deo etc. (s. Sigwart a. a. O. S. 131 ff.) Zwischen die Abfassungszeit der in den Tractatus mit aufgenommenen zwei Dialoge, oder doch des ersten derselben, und die Abfassungszeit des Tractatus selbst fällt das Studium der cartesianischen Doctrin, zwischen die Abfassungszeit eben dieses Tractatus und des Tractatus de intellectus emendatione aber das Studium der Lehre Bacons. Von den Unterschieden zwischen dem Tractat und der Ethik sind die wichtigsten, dass im Tractat der Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens vorangeht, in der Ethik der Begriff der Substanz als des in und durch sich Seienden, und dass in dem Tractat zwischen Denken und Ausdehnung trotz ihrer völligen Ungleichartigkeit, wonach sie begrifflich nichts miteinander gemein haben, ein reales Causalverhältniss angenommen wird, wogegen die Ethik alle Causalität an Gleichartigkeit bindet und daher zwischen Denken und Ausdehnung kein Causalverhältniss annimmt.

Der vielleicht schon 1655 oder 1656 oder doch vor 1662 verfasste (Fragment gebliebene) Tractatus de intellectus emendatione führt Gedanken über die Methode aus, die in dem Hauptwerk, der Ethik, den Grundzügen nach gleichfalls enthalten sind. Die Güter der Welt befriedigen nicht. Die Wahrheitserkenntniss ist das edelste Gut. Auch hier findet sich die praktische Richtung Spinozas, indem die ganze Untersuchung geführt wird, um zu erforschen, ob es ein Gut gebe, das fortdauernde und höchste Freude gewähre. Postquam me experientia docuit omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse —, constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruerer laetitia.

Der Tractatus theologico-politicus, auf frühen Studien beruhend (in seinen Grundzügen nach Avenarius' Vermuthung, die an sich nicht unwahrscheinlich, obschon nicht durch directe Anzeichen unterstützt ist, bereits 1657—61 aufgezeichnet, für den Druck bearbeitet 1665—70), ist eine beredte, von persönlicher Erfahrung getragene Vertheidigung der Denk- und Redefreiheit auf dem Gebiete der Religion („quandoquidem religio non tam in actionibus externis, quam in animi simplicitate ac veritate consistit, nullius juris, neque autoritatis publicae est"). Sein Hauptinhalt ist in dem längeren Titel schon angegeben. Er ruht in seiner speculativen Doctrin auf dem Grundgedanken der wesentlichen Verschiedenheit der Aufgabe der positiven Religion und der Philosophie. Keine von beiden dient (ancillatur) der andern, sondern jede hat ihre eigenthümliche Aufgabe. Sp. scheint an Maimonides in seiner eigenen Gedankenbildung kritisch angeknüpft zu haben, indem er von der Annahme des mittelalterlichen Philosophen, der zum philosophischen Denken hinleiten wollte, das Gesetz sei nicht bloss zur Uebung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben. zu der entgegengesetzten, dem Tract. theol.-polit. zu Grunde liegenden fortging, die dem Bedürfniss dient, bei gesichertem Interesse an philosophischem Denken dasselbe von der nur zeitweilig wohlthätigen Gebundenheit zu befreien: die Religion ziele nicht auf Wahrheitserkenntniss als solche, sondern auf Gehorsam ab (wie später im gleichen Interesse Mos. Mendelssohn dem Judenthum Freiheit von bindenden Dogmen vindicirte und Schleiermacher die Religion als beruhend auf dem Gefühl und die Philosophie als das Streben nach objectiv gültiger Erkenntniss von einander sonderte und einander coordinirte). Ratio obtinet regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae. Demgemäss soll weder (mit Maimonides) die Bibel zur Uebereinstimmung mit unserer Vernunft gedeutet, noch (mit Jehuda Alpakhar und anderen Rabbinen) die Vernunft der Bibel unterworfen werden; die Bibel will nicht Naturgesetze offenbaren, sondern Sittengesetze aufstellen. Sobald die Religion

sich die Herrschaft über die Philosophie anmaasst, so zeigt sich sogleich fanatischer Glaubenseifer, und mit dem Frieden ist es zu Ende. Hiermit sind die Grundlagen des Staates untergraben, und demnach darf dieser seines eigenen Bestandes wegen diese Uebergriffe nicht dulden. Aber die Freiheit der Wissenschaft liegt auch im Interesse der Religion selbst. Wenn nämlich dem Glauben es nicht mehr zusteht, in Sachen des Denkens zu richten, so liegt es ihm auch fern, anders Denkende zu verfolgen. Und erst dann kann das wahrhaft religiöse Leben sich entwickeln, das in Liebe und Frömmigkeit besteht. Durch sein Princip, dass wir nicht die wahre Deutung einer Schriftstelle mit der Wahrheit der Sache verwechseln dürfen, gewinnt Sp. die Möglichkeit einer nicht an dogmatische Voraussetzungen gebundenen historisch kritischen Betrachtung der Bibel, besonders des Alten Testaments, die er dann, zum Theil im Anschluss an den im 11. Jahrh. n. Chr. lebenden Ibn Esra im Einzelnen durchführt. Er hat wenigstens die Probleme für die ganze biblische Kritik richtig gestellt, und er ist so als „Vater der biblischen Kritik" zu bezeichnen, wenn er auch in seinen Einzeluntersuchungen nicht immer glücklich war. Bemerkenswerth ist der Vorrang, den Sp. (Tr. th.-pol. c. 1) Christo vor Moses und den Propheten darum einräumt, weil er nicht durch Worte, wie Moses sie vernahm, und nicht durch Visionen Gottes Offenbarung empfangen, sondern dieselbe unmittelbar in seinem Bewusstsein gefunden habe, so dass in ihm in diesem Sinne die göttliche Weisheit menschliche Natur angenommen habe. Sp.s philosophisches System ist in dem Tract. theol.-pol. nicht als solches entwickelt: viele Voraussetzungen stimmen nicht zur Ethik und können nur als Accommodationen gelten. — Die Bestimmtheit, mit der Spinoza in dieser Abhandlung die Freiheit der wissenschaftlichen Ueberzeugung gefördert hatte, zog ihm eine Fluth von Angriffen und Verwünschungen zu. Jüdische und christliche Theologen und ebenso Cartesianer äusserten sich entsetzt über den irreligiosissimus autor, den gottlosesten Atheisten, der je gelebt, und selbst seine Freunde wurden durch den Freimuth bedenklich gemacht, so dass sie ihn nicht mehr zur Veröffentlichung anderer Schriften aufmunterten.

In den „Principien der Philosophie des Descartes" nebst den angehängten „Cogitata metaphysica", geschr. im Winter 1662—63, stellt Sp. nicht seine eigene Doctrin dar, was er in der Vorrede (durch den Herausgeber, seinen Freund L. Meyer) ausdrücklich erklären lässt. Das Werk war, wenigstens in einem Theil, zum Behuf des Unterrichts eines jungen Mannes, Alb. Burgh, abgefasst, den Spinoza nicht für reif hielt für seine eigene Philosophie. Auf Zureden seiner Freunde setzte er es später fort und liess es herausgeben. Er war zur Zeit der Abfassung im Wesentlichen bereits zu den in den späteren Schriften entwickelten Ueberzeugungen gelangt. Die Cogitata, deren Inhalt aus dem ausführlichen Titel hervorgeht, sind nach Freudenthal „eine vom Standpunkte des Cartesianismus aus entworfene, in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende gedrängte Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik."

In dem (von Sp. kurz vor seinem Tode verfassten, aber unvollendeten) Tractatus politicus tritt Sp., so sehr er im Uebrigen des Hobbes Grundanschauungen billigt, doch der absolutistischen Theorie desselben scharf entgegen. Um aus dem bellum omnium contra omnes, das er mit Hobbes als den ursprünglichen Zustand ansieht, herauszukommen, ist nicht der Despotismus das richtige Mittel, sondern ein Gemeinwesen, das sich auf die freie Zustimmung der Staatsbürger gründet und dann gesetzlich geordnet ist, denn auch das Recht der Obrigkeit muss Grenzen haben. Die Regierung soll die Handlungen, aber nicht die Ueberzeugungen der Menschen zur Einstimmigkeit bringen. Thut sie den Ueberzeugungen Zwang an, so provocirt sie den Aufstand. Männer aus dem Volk, aber durch die Regierung

ausgewählt, sollen der Regierung bei der Gesetzgebung und Verwaltung zur Seite stehen.*)

In dem Compendium grammatices linguae Hebraeae hat man die Vorliebe des Substanzlehrers für das Substantivum bemerkenswerth gefunden. Vgl. darüb. besond. die ob. (S. 88) angef. Abh. von Jac. Bernays, im Anh. zu Schaarschmidts Schrift, Bonn 1850, und Ad. Chajes, d. hebr. Gramm. Sp.s, Bresl. 1869.

Die Ethik ist ihrem Hauptinhalt nach in den Jahren 1662—65 verfasst worden, scheint aber bis zu Sp.s Tod immerfort überarbeitet worden zu sein. 1665 war noch der Gesammtinhalt in drei Bücher vertheilt, die später zu fünf Büchern erweitert wurden. Sp. geht hier von der cartesianischen Definition der Substanz aus, die er consequenter durchführt, als von Descartes selbst geschehen war. Descartes hatte die Substanz schlechthin definirt als res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. die substantia creata aber: res, quae solo Dei concursu eget ad existendum. Sp. definirt (Eth. p. I, def. 3): per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.**)

Was zunächst die Methode Spinozas anlangt, so wollte er seine Lehre zu mathematischer Gewissheit erheben. Diese konnte aber auf keine andere Weise besser erlangt werden, als nach Art der Mathematiker selbst. Deshalb wandte Sp. in seiner Ethik den mos geometricus, das synthetisch-mathematische Beweisverfahren, im Gegensatz zu dem syllogistischen, an. Er eröffnet demnach seine Ethik mit einer Reihe von Definitionen, indem zunächst die Begriffe, mit denen operirt werden soll, genau und klar bestimmt werden müssen. Sodann werden unangreifbare Sätze aufgestellt, durch welche das Folgende begründet wird, die selbst aber nicht weiter begründet werden können, das sind die Axiome. Aus diesen Definitionen und Axiomen werden nun die Lehrsätze, die propositiones, vermittelst besonderer Beweise abgeleitet. Dann folgen auch noch Corollarien, die sich unmittelbar aus den Lehrsätzen ergeben, und Scholien, d. h. Ausführungen, um den Beweis noch zu erläutern. Aus wenigen Elementen wird nun das ganze Gebäude der Metaphysik, Physik und Ethik fertig gebracht, und zwar kann man in der Methode schon die metaphysischen Grundgedanken Sp.s entdecken. Es muss ja

---

*) Ein zu Spinozas Substantialismus ebenso, wie Rousseaus Volkssouveränität mit Parteienvertretung und antagonistischer Lähmung zu dessen Individualismus passender Vorschlag

**) Spinoza sowohl wie Descartes haben in der Definition der Substanz die beiden Kategorien nicht auseinander gehalten, die Kant als Subsistenz (wozu die Inhärenz der Prädicate das Correlat bildet) und Causalität (wozu als Correlat die Dependenz der Folgen gehört) unterscheidet; die οὐσία des Aristoteles wird mit der wirkenden Ursache gleichgesetzt. Da nun Gott von Beiden als die einzige Ursache alles Seienden anerkannt (obschon nicht durch fehlerfreie Beweise dargethan) wird, so folgt sofort, dass er Beiden auch als die einzige Substanz gelten muss. Dass Descartes Substanzen annimmt, die unter seine Definition der Substanz sich nicht subsumiren lassen, ist eine Inconsequenz, welche Spinoza vermeidet, der Gott als die einzige Substanz bezeichnet und Alles, was nicht Gott ist, auch nicht als eine Substanz anerkennt. Ist in die Definition der Substanz die Nichtinhärenz und die Nichtdependenz zugleich aufgenommen worden, so folgt daraus jedoch immer noch nicht, dass Bedingtes, wenn es gleich nicht Substanz genannt werden darf, nur als etwas Inhärentes existiren könne, sondern es folgt nur, dass noch ein anderer Terminus erforderlich sei, um solches zu bezeichnen, was Träger des Inhärirenden und doch als Bedingtes von Anderen abhängig ist; falls aber die Bildung eines solchen Terminus nicht erfolgen soll, dann muss die Definition der Substanz in einer Weise gebildet werden, welche die Unterscheidung der beiden wesentlich verschiedenen Verhältnisse: Inhärenz und Dependenz, involvirt. Andernfalls ist der vermeintliche Beweis eine Subreption.

wenn sich die Welt nach dieser Methode begrifflich ableiten und begreifen lässt, die Ordnung in der Welt selbst mathematisch sein. Wie in der Mathematik Alles nothwendig ist, Alles in dem Verhältniss von Grund und Folge steht, so auch in der Welt der Dinge. Wie aus dem Wesen einer mathematischen Figur alle näheren Bestimmungen über dieselbe sich ergeben, so muss auch das Einzelne in der Welt Alles aus dem Urgrunde folgen. Die Mathematik kennt aber keine Zwecke, und so ist aus der Natur auch der Zweck entfernt. Ferner ist das Causalverhältniss umgewandelt in das Verhältniss von Grund und Folge, und causa ist bei Spinoza von ratio nicht verschieden.*)

Der erste Theil der Ethik handelt von Gott und beginnt mit der Definition der Ursache seiner selbst, welche lautet: Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschliesst, oder das, dessen Natur nur als existirend vorgestellt werden kann (per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.**)

---

*) Spinoza glaubt, durch seine Methode für seine Doctrin mathematische Gewissheit zu erzielen. Aber dieses Unternehmen ist illusorisch. Euklids Definitionen treten zwar zunächst als Nominalerklärungen auf (die nur bestimmen, was unter den betreffenden Ausdrücken verstanden werden soll), erweisen sich aber nachträglich als Realerklärungen, die auf mathematisch-reale Objecte gehen, indem sie für die Anschauung construirt werden. Spinoza dagegen hat den Nachweis der Realität der Objecte seiner Definitionen nicht wirklich erbracht. Euklids Definitionen haben Klarheit und Anschaulichkeit, die Spinozas Definitionen fast durchgängig fehlt oder bei dem Gebrauch bildlicher Ausdrücke (wie in se esse etc.) nur illusorisch ist. Er setzt so bei seinen Begriffen stillschweigend voraus, was Euklid der Anschauung vorführt, d. h. die reale Existenz. Euklid gebraucht die Termini durchgängig nur in dem durch die Definition festgestellten Sinne; Spinoza führt mitunter Argumentationen so, dass das eine Glied derselben (z. B. dass die Substanz, weil sie nicht durch Anderes entstehen könne, causa sui sei) durch den Gebrauch der Ausdrücke im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs plausibel wird, dann das andere Glied (z. B. dass die Substanz, weil sie causa sui sei, die Existenz involvire), dieselben Ausdrücke in dem durch seine (willkürliche) Definition bestimmten Sinne wiederholt und somit der Schlusssatz durch einen Paralogismus, die quaternio terminorum mittelst Verwechselung einer „synthetischen" Definition mit einer „analytischen" (vgl. Ueberwegs System der Logik, § 61 und § 126) gewonnen wird. Spinozas Ethik ist demnach keineswegs (wie namentlich F. H. Jacobi gemeint hat) theoretisch unwiderlegbar, sondern es sind vielmehr (wie Leibniz, Herbart und Andere mit Recht geurtheilt haben) manche Paralogismen in ihr aufzuweisen. — Einwendungen gegen die fundamentalen Sätze werden hier, um nicht die Uebersicht über die Folge der Sätze zu beeinträchtigen, in den nachfolgenden Noten unter dem Text gegeben. Die Tendenz strenger Beweisführung ist achtungswerth, die Meinung aber, dass Spinoza für seine Grundlehren unanfechtbare Beweise geführt habe, ist ein Vorurtheil, das Widerlegung verdient. Seine Theorien sind im Ganzen besser als seine Argumentationen.

**) Der Begriff „causa sui", der sich bei den Patristikern und Scholastikern, namentlich auch bei Suarez, sowie bei Descartes findet, ist, nach dem Wortsinne verstanden, ein Unbegriff; denn um sich selbst zu verursachen, müsste ein Object da sein, ehe es ist (dasein, um überhaupt irgend etwas verursachen zu können; ehe es ist, weil es selbst erst verursacht werden soll). Der Ausdruck geht nach Spinozas Absicht auf das Bedingtsein der Existenz durch die Essenz; die Essenz aber kann nicht die Existenz verursachen, ohne bereits zu existiren, wonach also das schon da ist, was verursacht werden soll; ist aber nicht die Essenz selbst, sondern nur (in der Definition) unser Gedanke der Essenz (die idea, nicht das ideatum) gegeben, so involvirt dieser Gedanke zwar seine eigene psychische Existenz, verursacht aber nicht die objectiv-reale Existenz der essentia. Die nur durch Abstraction mögliche Sonderung der essentia und existentia, so dass diese jene voraussetze, jene aber diese bedinge oder verursache, hat Spinoza nach der Weise mittelalterlicher Realisten fälschlich objectivirt. Zulässig wäre der Terminus „causa sui" nur als eine

Die zweite Definition lautet: Derjenige Gegenstand heisst in seiner Art endlich, der durch einen andern derselben Natur begrenzt werden kann (ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest). Als Beispiele führt Spinoza an, ein Körper sei endlich, sofern sich stets ein anderer grösserer Körper denken lasse; gleichermaassen sei ein Gedanke endlich, sofern derselbe durch einen anderen Gedanken begrenzt werde; aber es werde nicht ein Körper durch einen Gedanken oder ein Gedanke durch einen Körper begrenzt.*)

Hierauf folgen die Definitionen der drei Begriffe, welche in der Philosophie Spinozas grundlegend sind, der Substanz, des Attributs und des Modus. Unter Substanz, heisst es, verstehe ich das, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird, das heisst das, dessen Vorstellung nicht der Vorstellung eines anderen Gegenstandes bedarf, von der sie gebildet werden müsste (per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat). Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz auffasst, als ihr Wesen ausmachend (per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens: „constituens" ist hier Neutrum, auf quod zu beziehen, vgl. Def. VI.: sub-

---

ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose, wobei der hier allein adäquate negative Ausdruck in einen inadäquaten positiven Ausdruck umgesetzt wird.

Der Ausdruck, der dem Spinoza zur Definition von „causa sui" dient, nämlich „essentia involvens existentiam" oder „non posse concipi nisi existens" involvirt den Fehler, der in dem ontologischen Argumente liegt (s. oben bei Anselm und bei Descartes). Dass jeder Beweis aus der Definition die anderweitig feststehende Existenz des Definirten zur Voraussetzung hat, ist ein logisches Gesetz, gegen das Spinoza eben so wie Anselm und Descartes verstösst. Durch die Berufung auf das Involvirtsein der Existenz in der essentia wird das in willkürlichen Definitionen zum Theil naturwidrig Gedachte (insbesondere die Verschmelzung unendlich vieler Attribute zu einer Substanz) mit dem trügerischen Scheine der Realität versehen und dadurch der Blick auf das thatsächlich Reale vielfach getrübt.

*) Diese Definition des in seiner Art Endlichen und Begrenzten ist nur insofern zutreffend, als sie auf solche Objecte (res) beschränkt bleibt, neben welchen andere gleichartige existiren können, und bei welchen das Zusammenbestehen eine gegenseitige Einschränkung involvirt; sie verliert jede Bedeutung, wenn sie nicht auf solche res, sondern auf Naturen oder Attribute bezogen wird, wie z. B. wenn gefragt würde, ob die quadratische Natur oder das Wesen des Quadrats, d. h. das Begrenztsein einer ebenen Figur durch vier einander gleiche gerade Linien bei lauter rechten Winkeln, in suo genere finita oder infinita sei, oder ob die menschliche Natur, die Adlernatur, die Löwennatur etc. begrenzt oder unbegrenzt sei. Und doch macht Spinoza, nachdem einmal die Definition im Hinblick auf die von ihm angeführten Beispiele, auf deren erstes wenigstens sie passt, zugegeben worden ist, später von ihr eben den unzulässigen Gebrauch, bei welchem die angegebene Grenze ihres Sinnes und ihrer Gültigkeit vergessen wird. Dieser Gebrauch knüpft sich an den irreführenden Ausdruck: substantia unius naturae, der die Vorstellung einer von der Natur oder dem Attribute selbst unterschiedenen concreten Existenz hervorruft, welche Vorstellung, nachdem sie (in der Demonstratio zu Propos. VIII.: omnis substantia est necessario infinita) den Paralogismus vermittelt hat, von Spinoza durch Recurs auf seine Definitionen (wonach die Substanz mit der Gesammtheit ihrer Attribute, also eine substantia unius naturae mit eben dieser natura selbst wieder identisch ist) wieder abgeworfen wird. Der Paralogismus aber hat zu einem Satze geführt, durch welchen Spinozas Verfahren, nur solches, was unbegrenzt ist (die Ausdehnung) oder sich allenfalls als unbegrenzt betrachten lässt (die cogitatio) als ein Attribut oder eine natura gelten zu lassen, und alles Uebrige unter die Affectionen oder Modi zu verweisen, anscheinend gerechtfertigt wird. (Auf das gleiche Resultat führt dann auch die mit dieser Definition der Endlichkeit eng zusammenhängende Definition der Affection oder des Modus durch den Terminus: „in alio esse", siehe unten.)

stantiam constantem infinitis attributis und Eth. II prop. VII, Schol.: quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens). Unter Modus verstehe ich die Zustände der Substanz oder das, was in einem Anderen ist, durch das es auch vorgestellt wird (per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur). Hiernach begründet das in se esse und in alio esse den Unterschied zwischen der Substanz und den Affectionen oder modis; die Attribute aber machen in ihrer Gesammtheit die Substanz aus. (Modus braucht Spinoza nach Descartes an Stelle des in den Schulen gewöhnlichen accidens, s. darüber Cogit. met. I, 1, 11).

Durchweg verbindet in diesen Definitionen Spinoza die Angabe, wie ein Jedes sei und wie es vorgestellt werde (nämlich im adäquaten Begreifen, welches mit dem Sein übereinkommt). Man hat die Definition des Attributs in einer Weise zu verstehen gesucht, die den Unterschied des Spinozismus vom Kantianismus verwischen würde, dass nämlich nur unser Verstand den Unterschied der Attribute setze und denselben in die Substanz hineintrage, wie unserm Auge eine an sich weisse Fläche blau oder grün erscheint, wenn sie von uns durch ein blaues oder grünes Glas betrachtet wird. Aber diese (subjectivistische) Auffassung stimmt nicht zu dem (objectivistischen) Gesammtcharakter der Doctrin des Spinoza und auch nicht zu seiner ausdrücklichen Aussage, dass die Substanz aus den Attributen bestehe (vgl. die Definition Gottes als substantia constans infinitis attributis, und Eth. I prop. IV, wo es heisst, dass die Attribute extra intellectum gegeben sind, sowie Eth. I, prop. IX und Ep. 27, wo gesagt wird, dass je mehr Realität etwas habe, desto mehr Attribute ihm beizulegen seien). Die Attribute sind, wie wir annehmen müssen, realiter in der Substanz zwar nicht von einander geschieden, aber doch verschieden, und unser Verstand erkennt nur die an sich bestehende Verschiedenheit an; das Dasein unseres Verstandes setzt ja selbst bereits das Dasein des Attributes cogitatio und die reale Unterschiedenheit desselben von der extensio voraus. Nur die Isolirung des einzelnen Attributes, die Heraushebung desselben aus der an sich ungeschiedenen Einheit aller Attribute zum Behuf gesonderter Betrachtung (daher das „quatenus consideratur") ist etwas bloss durch uns Vollzogenes. Was zu der subjectivistischen Auffassung der Attribute Anlass geben kann, ist im Sinne des Spinoza auf verschiedene zusammengehörige Momente im Objecte selbst, woran sich nur eine entsprechende Verschiedenheit in unserer subjectiven Auffassung knüpfe, zu beziehen. Diese drücken jedoch sämmtlich (gleich verschiedenen Definitionen des Kreises etc.) das ganze Object aus, weil sie mit allen übrigen untrennbar zusammenhängen (wie besonders Spinozas Vergleich der Attribute mit der Glätte und der Weisse Einer Fläche, oder mit Israel, dem Gotteskämpfer, und Jacob, dem Ergreifer der Ferse seines Bruders, dieses Verhältniss bekundet, s. Epist. 27, vgl. Trendelenburg, hist. Beit. III, S. 368). Die Substanz ist die Gesammtheit der Attribute selbst, die Modi dagegen sind ein Anderes, Secundäres, weshalb Spinoza auch sagen kann (im Corollar zur Propos. VI), es existire nichts als Substanz und Affectionen, nicht als ob die Attribute nicht Existenz hätten und erst durch unsern Verstand geschaffen würden, oder als ob sie nicht realiter von einander verschieden wären, sondern weil ihre Existenz durch die Erwähnung der Substanz bereits mitbezeichnet ist. Nicht als ein Positives kommen die Modi zu der Substanz hinzu, sondern sie bilden blosse Einschränkungen, Determinationen und daher Negationen („omnis determinatio", sagt Spinoza, „est negatio"), wie ein jeder mathematische Körper vermöge seiner Begrenztheit eine Determination der unendlichen Ausdehnung (eine Negation des ausser ihm Liegenden) ist. Die Modi oder Affectionen sind nicht Bestandtheile der Substanz; die Substanz ist ihrer Natur nach früher als ihre Affectionen (nach Propos. I, die unmittelbar aus den Definitionen

abgeleitet wird) und muss, um der Wahrheit gemäss betrachtet zu werden, ohne die Affectionen und in sich (Demonst. zu Propos V: depositis affectionibus et in se considerata) betrachtet werden. Hiernach kann Spinoza unter der Substanz nicht ein concretes Ding verstehen, da ja dieses niemals ohne alle individuellen Bestimmtheiten (die doch Spinoza zu den Affectionen rechnet) bestehen kann und nicht „depositis affectionibus" wahrhaft oder seiner wirklichen Existenz gemäss betrachtet wird. Unter der Substanz kann bei ihm nur das durch den abstractesten Begriff (des Seins) Gedachte zu verstehen sein, dem er aber Existenz zuschreibt, die freilich von dem Sein nicht wohl getrennt werden kann.*)

Die sechste Definition lautet: Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt (per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit). Der Ausdruck absolute infinitum wird in der beigefügten Explicatio durch den Gegensatz zu in suo genere infinitum erläutert; was nur in seiner Art unbegrenzt oder unendlich ist, ist dies nicht hinsichtlich aller möglichen Attribute, das absolut Unendliche aber in Betracht

*) Bei der Bestimmung des Unterschiedes zwischen der Substanz und den Affectionen verkennt Spinoza die Bildlichkeit der von ihm gebrauchten Ausdrücke: in se esse, in alio esse, und die Unfähigkeit derselben, zu Kriterien des entweder attributiven oder Modus-Charakters irgend welcher Elemente eines Objectes zu dienen. Warum die Attribute nicht in der Substanz seien, die aus ihnen besteht, wird nicht klar. Bei fortschreitender Determination des abstracten Begriffes des Seins wird ganz in gleicher Weise von dem Abstractesten zu dem minder Abstracten, wie von diesem zu dem Individuellen (d. h. von der Substanz zu den Attributen, wie von diesen zu den Modis) herabgestiegen, so dass das „inesse", wenn einmal der logische Vorgang hypostasirt wird, ebensowohl von den Attributen in ihrer Beziehung zur Substanz, wie von den Modis gelten müsste. Oder auch von beiden Verhältnissen gleichwenig. Das inesse (ἐνυπάρχειν) ist allerdings auch eine aristotelische Bezeichnung, aber sie hat bei Aristoteles ihren guten Sinn, da diesem die Substanzen, denen vorzugsweise der Name Substanz zukomme (die πρῶται οὐσίαι) die Einzeldinge sind, in welchen solches ist, was sich von ihnen aussagen lässt; von den Einzeldingen kann nicht gesagt werden, dass sie „depositis affectionibus" (also nach Abstraction z. B. von Figur und Begrenztheit unter blosser Festhaltung des Attributs der Ausdehnung und nach Abstraction von allem, was ein denkendes Wesen von anderen unterscheidet, unter blosser Festhaltung des Attributs des Denkens) „vere", d. h. nach ihrem wirklichen Sein betrachtet werden; dies Letztere setzt jene andere Bedeutung der Substanz und des Substantiellen voraus, wonach darunter die essentia und das Essentielle (Wesentliche) verstanden wird, was Aristoteles durch den Terminus ἡ κατὰ λόγον οὐσία bezeichnet und wovon er einerseits das συμβεβηκὸς καθ' αὑτό (das „Attribut" im Sinne der Aristoteliker), andererseits das συμβεβηκός im engeren Sinne (das „Accidentielle") unterscheidet. Es bedarf einer schwierigen Untersuchung, um den Unterschied des Substantiellen als des Wesentlichen von dem Unwesentlichen durch allgemeine Kriterien festzustellen; Spinoza führt diese (allerdings auch von den Aristotelikern nicht gründlich in Angriff genommene, sondern durch Anlehnung an grammatische Unterschiede eludirte) Untersuchung nicht, sondern ersetzt sie durch Beibehaltung der nur bei jener ersten Bedeutung von „Substanz", welche nicht die von ihm festgehaltene ist, einigermaassen zutreffenden Ausdrücke: „in se — in alio esse", und diese Unkritik hat dann nothwendigerweise eine totale Verwirrung zur Folge. Die erste Bedeutung von „Substanz" wird thatsächlich aufgegeben, obschon die Fassung der Definition an sie zu denken veranlasst; die zweite wird corrumpirt, indem nur solches als der Substanz angehörend gilt, worin das „Darinsein" einen wirklichen Sinn hat (d. h. die Ausdehnung) oder wobei es sich zur Noth deuten lässt (d. h. die cogitatio), alles Uebrige aber (z. B. das, was dem Quadrat wesentlich ist, um Quadrat zu sein, dem Menschen, um Mensch zu sein etc.) als unwesentlich zu den Affectionen oder Modis gerechnet wird.

aller Attribute.*) Was unter diesen unendlichen (der Zahl nach) Attributen zu verstehen sei, das macht Spinoza nicht klar.

Die siebente Definition ist die der Freiheit. Dasjenige heisst frei, was aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber oder vielmehr gezwungen, was von einem Andern bestimmt wird zum Existiren und Handeln in einer festen und bestimmten Weise (ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione).**)

Die achte Definition knüpft den Begriff der Ewigkeit an den ontologischen Beweis. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, soweit sie vorgestellt

*) Mit dieser Definition „Gottes" ist es Spinoza, der dieselbe mittelst des Begriffs „essentia involvens existentiam" durch den ontologischen Beweis zu realer Gültigkeit erheben kann, nicht schwer, alles factisch Vorhandene in die Einheit der Substanz hineinzuziehen (wobei jedoch selbstverständlich, wie bei allen seinen Paralogismen, ihm keineswegs irgend eine sophistische Absicht, sondern nur eine unbewusste Selbsttäuschung zur Last zu legen ist). Dass „Gott" als „Substanz" doch zugleich auch „ens" genannt wird, ist ein irreführender Ausdruck, der die der spinozistischen Definition der Substanz widerstreitende Vorstellung einer concreten Existenz nahelegt. Entweder existirt ein Gott im Sinne des religiösen Bewusstseins als ein persönliches Wesen, oder er existirt nicht; in keinem Falle ist das Wort „Gott" umzudeuten und am wenigsten auf etwas so ganz Heterogenes, wie die „Substanz" (weit eher wäre eine pantheistische Umdeutung auf Ideelles, wie Wahrheit, Freiheit, sittliche Vollkommenheit, zulässig). Existirt ein persönliches Wesen als Weltschöpfer mit absoluter Macht, Weisheit und Güte, so ist der Theismus gerechtfertigt; existirt kein solches Wesen, so ist es eine Pflicht der Ehrlichkeit, entweder den Atheismus zu bekennen, die Gottesvorstellung nur als Dichtung zuzulassen und wissenschaftlich etwa durch den Begriff der ewigen Weltordnung zu ersetzen, oder auf theologische Fragen überhaupt nicht anders als historisch einzugehen. Die spinozistische Umdeutung religiöser Termini aber ist irreführend (obschon theils durch die damals herrschende Intoleranz, die in dem Atheismus ein „Verbrechen" fand und Dogmen durch Strafgesetze schützte, theils und zumeist durch die Macht, welche die altgewohnte Vorstellung über Sp. selbst behauptete, erklärbar und entschuldbar). Welche Trübungen des Denkens und der Gesinnung aus solcher Umdeutung der Worte entstehen, zeigt die Geschichte des deutschen Spinozismus nach dem leidigen fichteschen Atheismus-Streit (z. B. die Umdeutung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre auf die hegelsche Dialektik, mit der seltsamen Behauptung, dass die Momente dieser Dialektik dem Inhalte nach mit den durch das religiöse Bewusstsein vorgestellten göttlichen Personen identisch und nur der Form nach davon verschieden seien).

**) Der erste Theil der Definition der res libera involvirt denselben Irrthum, wie der positive Gebrauch des Ausdrucks causa sui, nämlich die Verwechselung der Ursachlosigkeit des Ewigen und Primitiven mit einem Verursachtsein durch sich selbst, einer durch die eigene Natur (als ob diese — sei es auch unzeitlich — realiter der Existenz vorhergehen könnte) gesetzten Existenz. Der zweite Theil derselben kommt eher zum Ziele, weil sich die Freiheit in der That auf das Handeln und nicht auf das Eintreten in die Existenz bezieht, rückt aber das in dem gesammten Kreis der Erfahrung allein vorliegende Verhältniss aus den Augen, dass jedes Geschehen auf einem Zusammenwirken mehrerer Factoren beruht und dass es sich bei der Freiheit nur um das Verhältniss des inneren Factors zu dem äussern handelt. Die Definitionen der Nothwendigkeit und des Zwanges aber hätten von einander gesondert und nicht durch ein „vel potius" amalgamirt werden sollen. Mit Recht findet übrigens Spinoza den eigentlichen Gegensatz der Freiheit nicht in der Nothwendigkeit überhaupt, sondern nur in einer bestimmten Art der Nothwendigkeit, nämlich dem Zwange, der als die nicht aus dem Wesen selbst, sondern aus irgend etwas dem Wesen Fremden (mag dies nun immer noch dem Innern angehören oder der Aussenwelt) herfliessende und das aus dem Wesen selbst hervorgehende Streben überwältigende (und den Wunsch vereitelnde) Nothwendigkeit zu definiren ist.

wird als nothwendig folgend aus der blossen Definition des ewigen Gegenstandes (per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur).

Den acht Definitionen lässt Spinoza sieben Axiome nachfolgen.

Das erste Axiom lautet: Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern (omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt).*)

Das zweite Axiom lautet: Was nicht durch ein Anderes begriffen werden kann, muss durch sich begriffen werden (id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet).**)

Das dritte Axiom lautet: Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt, wenn es keine bestimmte Ursache giebt, so ist es unmöglich, dass eine Wirkung folge (ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra: si nulla datur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur).***)

Das vierte Axiom lautet: Die Kenntniss der Wirkung hängt von der Kenntniss der Ursache ab und schliesst sie ein (effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit), indem nur in subjectiver Wendung (in Bezug auf unsere Erkenntniss) das ausgesprochen wird, was das vorangehende Axiom objectiv ausspricht.

Das fünfte Axiom besagt: Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch durch sich gegenseitig nicht erkannt werden, oder die Vorstellung des einen schliesst nicht die Vorstellung des anderen in sich (quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit), woraus in Verbindung mit den vorangehenden Axiomen (in Prpos. III) gefolgert wird, dass, wenn zwei Dinge nichts mit einander gemein haben, das eine nicht die Ursache des andern sein könne.†)

Im sechsten Axiom sagt Spinoza: Die wahre Vorstellung muss mit dem vorgestellten Object übereinkommen (idea vera debet cum suo ideato convenire).††)

---

*) Durch dieses Axiom im Verein mit der dritten und fünften Definition wird (in der Demonstration zum vierten und im Corollar zum sechsten Lehrsatz) die Annahme begründet, dass es in Wirklichkeit nichts gebe, als Substanzen und deren Affectionen.

**) Hierbei ist ein Zweifaches ausser Acht gelassen: 1) dass, sofern das Begreifen auf den Causalnexus geht, jedes Causalverhältniss aber auf einer Beziehung zwischen zwei oder mehreren Elementen beruht, nicht sowohl das „Entweder — Oder", das concipi per aliud oder concipi per se, als vielmehr das „Sowohl — Als auch" sachgemäss war, das Begriffenwerden aus der Beziehung des Einen zum Anderen, indem nur je nach der Verschiedenheit des Falles auf das Eine oder Andere das grössere Gewicht fällt; 2) dass nicht ohne Weiteres die Begreiflichkeit von Allem vorausgesetzt werden darf, sondern in Frage zu stellen ist, ob es Schranken unserer Erkenntniss gebe, welche Frage wiederum sich in die (kantische) Frage nach etwaigen absoluten Schranken der menschlichen Erkenntniss und die (für die jedesmalige Bestimmung der nächsten wissenschaftlichen Aufgaben maassgebende Frage) nach der zur Zeit bestehenden Grenze der Begreiflichkeit und den nächstnothwendigen Schritten zur Erweiterung dieser Grenze gliedert.

***) Dieses Axiom ist nur dann richtig, wenn der Begriff der Ursache richtig gefasst und die Ursache nicht als etwas Einfaches gedacht wird.

†) Bei diesem Satze gelten wiederum die obigen Bemerkungen über das Causalitätsverhältniss. Dass das Causalverhältniss etwas Gemeinsames voraussetze, sucht Spinoza (wohl mit Recht) in dem vierten seiner Briefe auch durch die Bemerkung zu begründen, dass andernfalls die Wirkung alles, was sie habe, aus nichts haben müsse.

††) Es hätte hier keines Axioms bedurft, sondern nur einer Definition der Wahrheit. Allerdings ist die Wahrheit im eigentlichen, theoretischen Sinne dieses Wortes die Uebereinstimmung zwischen dem Gedanken und derjenigen Wirklichkeit,

Das siebente und letzte Axiom lautet: Alles, was als nicht existirend vorgestellt werden kann, dessen Wesen schliesst nicht die Existenz in sich (quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam).

An die Definitionen und Axiome schliessen sich die Lehrsätze (propositiones) an.

Die propositio prima, aus den Definitionen III und V unmittelbar gefolgert, lautet: Die Substanz ist früher als ihre Affectionen. Der zweite Lehrsatz besagt, dass zwei Substanzen, deren Attribute verschieden seien, nichts mit einander gemein haben, was aus der Definition der Substanz abgeleitet wird.*) Daraus wird gefolgert, dass eine Substanz nicht Ursache einer Substanz mit einem von dem ihrigen verschiedenen Attribute sein könne; Spinoza behauptet aber ferner (in Propos. V), es gebe nicht zwei oder mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribut (weil ihm, wie oben bemerkt, die Substanz mit ihren Attributen identisch, also für alle Individuen derselben Art die Substanz die nämliche ist), so dass auch nicht eine Substanz Ursache einer andern Substanz mit einem dem ihrigen gleichen Attribut sein kann; also, schliesst er, kann eine Substanz überhaupt nicht Ursache einer andern Substanz sein (Propos. VI). Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz, und daher, da es nichts Anderes als Substanzen und deren Affectionen giebt, überhaupt nicht von irgend etwas Anderem hervorgebracht werden (Corollar zur Propos. VI). Da eine Substanz nicht von einer andern hervorgebracht werden kann, so muss sie, sagt Spinoza (in der Demonstratio zur Propos. VII), Ursache ihrer selbst sein, d. h. nach der ersten Definition, ihr Wesen (essentia) involvirt ihr Sein (existentia), oder es gehört die Existenz zu ihrer Natur (Propos. VII: ad naturam substantiae pertinet existere).

Der für die Propos. VIII: Jede Substanz ist nothwendig unendlich, geführte Beweis stützt sich auf die Einzigkeit jeder Substanz von Einem Attribute.**)

---

auf welche der Gedanke gerichtet ist. Aber sie ist dies nur bei einem Gedanken, der die Voraussetzung, dass solche Uebereinstimmung bestehe, involvirt; daher ist nicht die vereinzelte Vorstellung (idea) wahr oder falsch, sondern nur die Verbindung von Vorstellungen zu einem Urtheil (einer Aussage): wenn eine Vorstellung nicht in irgend eine Behauptung eingeht, so besteht nicht (oder doch nur implicite, nicht explicite) das Verhältniss der Wahrheit oder Falschheit. Diese richtige Bemerkung des Aristoteles hat Spinoza hier unbeachtet gelassen.

*) Diese Argumentation trifft nur bei totaler Verschiedenheit der Attribute zu, nicht unter der Voraussetzung, die Spinoza nicht zulässt, dass verschiedene Attribute generisch gleich und nur specifisch verschieden seien.

**) Dieser Beweis ist ein Scheinbeweis, weil die Def. 2, worauf er sich stützt, eine falsche Voraussetzung involvirt. Die Einzigkeit und Nichtbegrenzbarkeit durch einen Doppelgänger ihrer selbst (der nicht vorhanden sein kann) bestimmt nichts über die Grösse des Verbreitungskreises einer „Substanz". Ist z. B. jeder Gedanke als solcher jedem andern Gedanken gleichartig, giebt es also nur Ein „Denken überhaupt", so folgt daraus eine Unbegrenztheit und ein Allverbreitetsein dieses Denkens ebensowenig, wie daraus, dass jeder Adler an der Einen Adlernatur Theil hat (oder um nach Analogie der Weise des Sp. zu reden, in der Adlernatur ist), gefolgert werden kann, dass die Adlernatur unbegrenzt und allverbreitet sei. Der von Sp. im ersten Schol. beigefügte kürzere Beweis, der sich auf die blosse Propos. VII (ad naturam substantiae pertinet existere) stützt, jede Substanz müsse unendlich sein, weil das Endliche in Wahrheit „ex parte negatio" sei und das Unendliche „absoluta affirmatio existentia alicujus naturae" (was mit dem Satze Spinozas: „omnis determinatio est negatio" übereinkommt), involvirt eine petitio principii, indem die Unendlichkeit alles Primitiven schon vorausgesetzt werden muss, um die Endlichkeit als eine theilweise Negation dieser primitiven Realität bezeichnen zu dürfen; wer Atome oder endliche Monaden oder wer etwa eine endliche Welt als primitiv annähme, wäre nicht genöthigt, den spinozistischen Satz zuzugeben, und könnte durch denselben nicht widerlegt werden. Es ist begreiflich, dass auf

Aus der Definition des Attributs folgert Spinoza den neunten Lehrsatz: Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu, und aus derselben Definition im Verein mit der Definition der Substanz den zehnten Lehrsatz: Jedes Attribut einer Substanz muss durch sich vorgestellt werden.*)

Prop. XI: Gott oder die aus unendlich vielen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig (weil in seiner Essentia das Sein liegt). Mit der aus der Definition gezogenen Argumentation für das Dasein der unendlichen Substanz, welche Spinoza als Demonstratio a priori bezeichnet, verbindet er (in ähnlicher Art wie Descartes) eine andere, auf die Thatsache unserer eigenen Existenz basirte Demonstration, durch die Gottes nothwendiges Dasein a posteriori erwiesen werde: Es können nicht bloss endliche Wesen existiren, denn sonst würden dieselben als nothwendige Wesen mächtiger als das absolut unendliche Wesen sein, da das posse non existere eine impotentia, das posse existere dagegen eine potentia ist.**)

---

einen Leibniz Spinozas Argumente keinen günstigen Eindruck machten. (Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel in Erdmanns Ausgabe der philos. Schr. S. 179.)

*) Der letztere Lehrsatz steht freilich zu der Definition, Substanz sei das, was in sich sei und durch sich zu begreifen sei, in einem bedenklichen Verhältniss, da füglich gefolgert werden könnte, das Attribut müsse als per se concipiendum (welche Bestimmung zu dem in se esse bei Sp. nicht als ein zweites von dem ersten trennbares Merkmal der Substanz hinzutritt, sondern gemäss der Congruenz von Denken und Sein wesentlich das Gleiche besagt) auch Substanz sein, oder jede Substanz könne nur Ein Attribut haben. Sp. weist in einem Scholion diese Folgerung als unzulässig ab, weil sie dem Inhalt des neunten Lehrsatzes widerstreiten würde, ohne dass es ihm jedoch gelänge, ihre formale Gültigkeit und Nothwendigkeit aufzuheben; der Unterschied zwischen Attribut und Substanz kann mit dem jedem Attribute zugeschriebenen per se concipi nicht zusammen bestehen, und bei dem neunten Lehrsatz ist die Voraussetzung selbst, dass eine Substanz mehr Realität und Sein, als die andere, haben könne, ungerechtfertigt geblieben. Entweder besteht das sog. Attribut für sich, so ist es eine Substanz; — oder es ist mit andern sog. Attributen von der Substanz zu prädiciren, so ist es in der Substanz und nur durch die Substanz zu denken, also nicht ein Attribut, sondern ein Modus. Consequenter als die Annahme einer Vielheit von Attributen möchte die Annahme des Bestehens Einer Substanz mit Einem Attribut oder auch vieler, vielleicht unendlich vieler Substanzen mit je einem Attribut (so dass Substanz und Attribut durchgängig identisch wären) sein, wo dann bei Substanzen keine Unterscheidung zwischen höherer und geringerer Realität, noch auch zwischen einem Unendlichsein in seiner Art und einem absoluten Unendlichsein zulässig wäre.

**) Dass in dieser letzteren Argumentation unsere (subjective) Ungewissheit über die Existenz oder Nichtexistenz mit einer Ohnmacht des Objects (dessen Existenz eben hiermit schon präsumirt wird) unkritisch verwechselt werde, leuchtet sofort ein. Spinoza hat hier wiederum, wie er pflegt, die (von dem Nominalismus und noch mehr von dem kantischen Kriticismus hervorgehobene) Verschiedenheit des subjectiven und objectiven Elementes in unserer Erkenntniss ganz unbeachtet gelassen (nach der Weise des einseitigen „Realismus" und des „Dogmaticismus", obschon in anderem Betracht Spinozas Doctrin auch nominalistische Elemente enthält, da er nicht die ganze tabula logica hypostasirt, sondern nur den abstractesten Begriff und die zunächst angrenzenden; es blieb Schelling vorbehalten, die Kluft zwischen der Substanz mit ihren Attributen und den Individuen durch die platonischen Ideen auszufüllen). Nachdem Spinoza seiner Definition, die alle Realität in „Gott" hineinzieht, mittelst des ontologischen Paralogismus eine anscheinend objective Gültigkeit verschafft hat, folgt nunmehr gar leicht der Satz: es existire gar nichts Anderes als „Gott" allein und die Modi, die in ihm sind.

H e r d e r sagt in einem (bei Düntzer u. Herder, „aus Herders Nachlass" II, 251—56, abgedruckten) Briefe an F. H. Jacobi, es sei das πρῶτον ψεῦδος der

Die Substanz ist als solche untheilbar; denn unter einem Theil der Substanz würde nichts Anderes verstanden werden können, als eine begrenzte Substanz, was ein Widerspruch ist. Neben Gott existirt keine andere Substanz; denn jedes Attribut, wodurch eine Substanz bestimmt werden kann, fällt in Gott hinein, und es giebt nicht mehrere Substanzen mit dem nämlichen Attribute. Es ist nur Ein Gott; denn es kann nur Eine absolut unendliche Substanz existiren. Es gehören nicht nur alle Attribute Gott an (indem die Substanz aus den Attributen besteht), sondern es sind auch alle Modi als Affectionen der Substanz in Gott: quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest (Propos. XV). Ausführlich rechtfertigt Spinoza (im Scholion zur Propos. XV) die Mitaufnahme der Ausdehnung in das Wesen Gottes. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt unendlich Vieles auf unendlich viele Weisen; Gott ist daher die wirkende Ursache (causa efficiens) alles dessen, was unter den unendlichen Intellect fallen kann, und zwar die schlechthin erste Ursache. („Ursache" freilich nur in einem sehr uneigentlichen Sinne, da er niemals ohne Modi war, die in ihm sind.) Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemandem gezwungen, also mit absoluter Freiheit, und er ist die einzige freie Ursache. Gott ist aller Dinge immanente („inbleibende") nicht transscendente (in Anderes hinübergehende) Ursache. (Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens, Propos. XVIII; vgl. Epist. XII, ad Oldenburgium: Deum omnium rerum causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inqam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet.)*)

Gegner Spinozas, dass sie dessen Gott, das grosse ens entium, die in allen Erscheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens, als einen abstracten Begriff ansehen, wie wir ihn uns formiren; das sei er aber nach Sp. nicht, sondern das allerreellste, thätigste Ens, das zu sich spreche: ich bin, der ich bin und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinung sein, was ich sein werde. Allerdings ist nach der Absicht Sp.s der Begriff der Substanz nicht bloss eine subjective Abstraction; aber thatsächlich ist derselbe dies doch. Durch die Hypostasirung dieser Abstraction gelangt Sp. nicht wirklich zu der Erkenntniss eines realen göttlichen Wesens (so wenig, wie die Neuplatoniker durch ihre Hypostasirung von Abstractionen zur Erkenntniss wirklich existirender Götter gelangt sind). Das Sein in allem Dasein, das Denken in allen Gedanken, das Ausgedehntsein in allen Körpern ist nicht ein Ens, das zu sich sprechen, ein Bewusstsein um seine Unveränderlichkeit haben und Gegenstand der Verehrung und intellectuellen Liebe sein könnte.

Es würde über die Grenzen, innerhalb deren die Darstellung in diesem Grundriss sich bewegen muss, hinausführen, wenn durchgehends in gleicher Weise, wie bisher, die logischen Fehler, die zumeist bei den ersten, mitunter jedoch auch noch bei den späteren Schritten in der „Ethik" von Sp. begangen werden, einzeln aufgezeigt werden sollten. Die bisherige Ausführlichkeit mag sich durch die Wichtigkeit einer genauen Erwägung der Fundamente der spinozistischen Doctrin und durch die verhältnissmässige Seltenheit einer ins Einzelne der Demonstrationen genau eingehenden Kritik rechtfertigen. Von nun an möge eine blosse Uebersicht über den ferneren Gang der Gedankenentwickelung genügen.

*) Ueber die Unterscheidung der Arten der Ursachen bei Spinoza und bei holländischen scholastischen Logikern, wie Burgersdijck und Heereboord, an die er sich hierbei zunächst anschliesst, s. Trendelenburg histor. Beitr. III, S. 316 ff.; freilich ist eine über die aristotelische Unterscheidung der vier ἀρχαί: Stoff, Form, bewirkende Ursache, Zweck, hinausgehende Specificirung der causae (womit Aristoteles selbst schon durch Unterscheidung von Arten der Zwecke, auch von Arten der Ursachen, wie Rhet. I, 6, Gesundsein, Nahrungsmittel und Leibesübungen als „Ursachen" unterschieden werden, namentlich von ἀρχαὶ ἐνυπάρχουσαι und ἐκτός, Metaph. IV, 1; 1013 a 19 u. XII, 4, 1070 b 22, begonnen hat) in der Logica modernorum bei Petrus Hisp. u. A. zu finden, wo insbesondere „de causa materiali

Gottes Existenz ist mit seinem Wesen identisch. Alle seine Attribute sind unveränderlich. Alles, was aus der absoluten Natur irgend eines göttlichen Attributs folgt, ist gleichfalls ewig und unendlich. Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge involvirt nicht die Existenz; Gott ist die Ursache ihres Wesens, ihres Eintritts in die Existenz und ihres Beharrens in der Existenz. Die Einzelobjecte sind nichts Anderes, als Affectionen der Attribute Gottes oder Modi, durch welche Gottes Attribute auf eine bestimmte Weise ausgedrückt werden (Corollar zur Propos. XXV: res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur). Alles Geschehene, auch jeder Willensact, ist durch Gott determinirt. Alles Einzelne, das eine endliche und begrenzte Existenz hat, kann zur Existenz und zum Handeln nur mittelst einer endlichen Ursache und nicht unmittelbar durch Gott determinirt werden, da Gottes unmittelbare Wirksamkeit nur Unendliches und Ewiges schafft (wodurch nach spinozistischem Lehrbegriff das Wunder im Sinne eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Naturzusammenhang ausgeschlossen wird). Gott, in seinen Attributen oder als freie Ursache betrachtet, wird von Spinoza (nach dem Vorgange theils von Scholastikern, welche Gott natura naturans, das geschaffene Dasein aber natura naturata nannten, theils und wohl zunächst von Giordano Bruno) natura naturans genannt; unter natura naturata aber versteht Spinoza alles das, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines jeden der Attribute folgt, d. h. alle Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge, die in Gott sind und nicht ohne Gott sein noch begriffen werden können, betrachtet werden. Der Intellect, der im Unterschiede von der absoluta cogitatio ein bestimmter modus cogitandi ist, der von anderen Modis, wie voluntas, cupiditas, amor, verschieden ist, gehört sowohl als unendlicher, wie auch als endlicher Intellect zur natura naturata, nicht zur natura naturans. Voluntas und intellectus verhalten sich zur cogitatio so, wie motus und quies zur extensio. Der unendliche Intellect darf nur als die immanente Einheit, somit nicht als die Summe, sondern als das Prius der endlichen Intellecte gedacht werden, indem auch auf intellectus und voluntas, quies und motus, Spinozas Hypostasirung des Abstracten sich mitbezieht; aber im Unterschiede von der Cogitatio absoluta ist jener Intellect eine explicite oder actuelle Einheit; jeder Intellectus ist etwas Actuelles, eine Intellectio. Eth. V, prop. 40. schol.: „Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est, qui alio aeterno cogitando modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant." In dem Tractatus de Deo etc. nennt Spinoza den Intellectus Dei infinitus Gottes eingeborenen Sohn, in welchem von Gott das Wesen aller Dinge in ewiger und unveränderlicher Weise erkannt werde; diese Doctrin ist die ihrerseits durch die philonische Logoslehre bedingte plotinische Lehre vom νοῦς, in welchem die Ideen seien. Eine jüdische Umbildung dieser plotinischen Lehre unter Mitaufnahme eines christlichen Elementes ist der Adam Cadmon, den die Kabbalisten den eingebornen Sohn Gottes und den Inbegriff der Ideen nennen; vielleicht hat Spinoza aus kabbalistischen Schriften jene Begriffe entnommen, ohne dass darum im Uebrigen seine Doctrin aus der Kabbala abgeleitet werden dürfte. Die „Himmelspforte" des Rabbi Abraham Cohen Irira, der, aus Portugal ausgewandert, in Holland 1631 starb, kann eine Vermittelung dafür gebildet haben (vgl. Sigwart a. a. O. S. 96 ff.). Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott geschaffen werden

---

permanente" und „de causa materiali transeunte" gehandelt wird: jene behalte in der Wirkung ihr Wesen, wie das Eisen im Degen, diese verliere es, wie Getreide im Brot.

können, als sie geschaffen sind, da sie aus Gottes unveränderlicher Natur mit Nothwendigkeit gefolgt und nicht nach Willkür um bestimmter Zwecke willen hervorgebracht worden sind. Gottes Macht ist mit seinem Wesen identisch. Was in seiner Macht liegt, ist mit Nothwendigkeit. Nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung folgte, da alles Existirende ein bestimmter Modus der wirksamen göttlichen Macht ist.

Im zweiten Theile seiner Ethik handelt Spinoza von dem Wesen und Ursprung des menschlichen Geistes (de natura et origine mentis). Er beginnt wiederum mit Definitionen und Axiomen. Den Körper definirt er als den Modus, der Gottes Wesen, sofern Gott als ein ausgedehntes Ding betrachtet werde, auf eine bestimmte Weise ausdrücke.*) Zum Wesen eines Dinges rechnet Spinoza das, mit dessen Setzung das Ding selbst nothwendig gesetzt wird und mit dessen Aufhebung das Ding nothwendig aufgehoben wird, oder das, ohne welches das Ding und welches seinerseits ohne das Ding weder sein noch gedacht werden kann. Unter der Idee (die Spinoza nur im subjectiven Sinne nimmt) versteht er den Begriff (conceptus), den der Geist (mens) als denkendes Ding (res cogitans) bildet. Er will sich lieber des Ausdrucks conceptus, als perceptio, bedienen, weil conceptus eine Activität, perceptio aber eine Passivität des Geistes auszudrücken scheine (womit freilich die Beziehung auf die primitive Bedeutung von Idea: Gestalt oder Form eines Gegenstandes, welche Bedeutung bei der Uebertragung auf das Wahrnehmungsbild als die in das Bewusstsein aufgenommene Form eines Gegenstandes immer noch maassgebend blieb, völlig beseitigt wird, was Spinoza um so leichter ward, da ihn die Rücksicht auf den griechischen Sprachgebrauch nicht band). Unter der idea adaequata versteht Spinoza die Idee, welche alle inneren Merkmale einer wahren Idee habe (im Unterschiede von dem äusseren Merkmale, nämlich der convenientia ideae cum suo ideato). Unter der Dauer (duratio) versteht er die unbestimmte Continuation der Existenz. Die Realität identificirt er mit der Vollkommenheit. Unter den Einzelobjecten (res singulares) versteht er die endlichen Dinge. An diese Definitionen knüpfen sich Axiome und Postulate. Das erste Axiom besagt, dass das Wesen des Menschen nicht die nothwendige Existenz involvire. Dann folgen mehrere Erfahrungssätze unter der Benennung „Axiome“ nach. Der Mensch denkt. Durch die Vorstellung (idea) eines Objectes sind Liebe, Verlangen, überhaupt alle Modi des Denkens, bedingt; die Vorstellung aber kann ohne die übrigen Modi da sein. Wir werden mannigfacher Affectionen inne, die einen gewissen Körper treffen (nos corpus quoddam multis modis affici sentimus). Wir empfinden und percipiren keine anderen Einzelobjecte, als Körper und Modi des Denkens An einer späteren Stelle folgen Erfahrungssätze, die den Körper betreffen, insbesondere über dessen Bestehen aus Theilen, die wiederum zusammengesetzt seien, und über seine Beziehung zu anderen Körpern, unter dem Namen „Postulate“. Unter den Lehrsätzen dieses Theiles sind die bemerkenswerthesten folgende. Gott ist eine res cogitans und eine res extensa; cogitatio und extensio sind Attribute Gottes. In Gott ist mit Nothwendigkeit eine Idee sowohl von seinem Wesen, als auch von Allem, was aus seinem Wesen mit Nothwendigkeit folgt. Alle einzelnen Gedanken haben Gott als denkendes Wesen, wie alle einzelnen Körper Gott als ausgedehntes Wesen zur Ursache; die Ideen haben nicht die Ideata oder percipirten Dinge zur Ursache, und die Dinge haben nicht Gedanken zur Ursache. Aber es

*) Dieses „Ausdrücken“ (exprimere) ist nicht im bloss subjectiven Sinne zu nehmen, der nur der kantischen Doctrin entsprechen würde, nach welcher die Erscheinungsweisen der objectiven Realität auf den Formen unseres Bewusstseins beruhen; nach Sp.s Principien ist es im objectiven Sinne zu nehmen, der freilich auch nicht rein und klar durchführbar ist, s. unten.

folgen auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit die vorgestellten Dinge aus ihrem Attribute der Ausdehnung, wie die Vorstellungen aus dem Attribute des Denkens. Die Ordnung und Verbindung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verbindung der Dinge (Propos. VII: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum); denn die Attribute, aus denen jene und diese mit Nothwendigkeit folgen, drücken das Wesen Einer Substanz aus. Was aus der unendlichen Natur Gottes in der äusseren Wirklichkeit (formaliter) folgt, das alles folgt aus Gottes Idee in derselben Ordnung und Verbindung im Vorstellen (objective). Ein Modus der Ausdehnung und die Idee desselben sind una eademque res, sed duobus modis expressa (Eth. II, 7, schol., wo Spinoza hinzufügt: quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse; Trendelenburg, hist. Beitr. III, S. 395, vergleicht hierzu Mos. Maimonides More Nevochim I, c. 68; Arist. de anima III, 4; Metaph. XII, 7 und 9). Die Idee einer jeden Weise, wie der menschliche Körper von äusseren Körpern afficirt wird, muss zwar zumeist die Natur des menschlichen Körpers, daneben aber auch die Natur des äusseren, afficirenden Körpers in sich tragen, weil alle Weisen, wie ein Körper afficirt wird, zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers folgen. Der menschliche Geist fasst daher die Natur sehr vieler Körper zugleich mit der Natur seines eigenen Körpers auf.*) Vermöge

*) So richtig diese Theorie von Spinozas Grundvoraussetzungen aus entwickelt ist, so wenig wird doch durch die Fundamentalbegriffe der Grund der Nothwendigkeit der Uebereinstimmung zwischen den Modis des Denkens und der Ausdehnung wirklich klar, denn wie aus der Einheit der Substanz die Conformität in der Duplicität folge, bleibt unbestimmt. Entweder sind die Modi des Denkens von denen der Ausdehnung realiter verschieden; dann ist ihre Conformität durch das blosse Inhäriren in der nämlichen Substanz nicht erklärt. Oder sie sind bloss verschiedene Auffassungsweisen des nämlichen realen Modus, der an sich nur einer ist, uns aber zweifach erscheint; dann würde eben diese zweifache Auffassungsweise selbst unverständlich bleiben; denn es steht nicht neben der Einen, Alles in sich befassenden Substanz ein Anderes als das Auffassende, sondern in ihr müsste die Duplicität der Auffassung begründet sein, was doch schwerlich der Fall sein könnte, wenn in ihr nicht realiter die Modi des Denkens von denen der Auffassung verschieden sind. Spinoza hat die erste jener beiden möglichen Annahmen am entschiedensten in seiner früheren Zeit aufgestellt, als er noch eine Wechselwirkung zwischen Ausdehnung und Denken, insbesondere ein Bestimmtwerden des Denkens durch äussere Einwirkungen, für möglich hielt (wie aus dem Tractat. de Deo et hom. etc. hervorgeht); er hat sich später, als er einen Causalnexus zwischen den Attributen nicht mehr annahm, durch die oben, S. 97 f., erörterten Sätze und Vergleiche der zweiten Annahme angenähert. Aber das Nebelhafte, das er älteren Doctrinen vorwirft, haftet in vollstem Maasse seinem eigenen Ausdruck „duobus modis expressa" an, der zwischen jenen beiden möglichen Annahmen in einer unklaren Mitte schwebt. Consequent durchgeführt, ergiebt die erste, falls kein Causalverhältniss zwischen den Attributen besteht, eine „prästabilirte Harmonie" im leibnizschen Sinne, die zweite einen „transscendentalen Idealismus" im kantischen Sinne. Der Consequenz gemäss, die Spinoza anerkennt (Eth. II, propos. 13, schol: „individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt"), müssen alle Dinge bis zu den Mineralien und Gasen herab an dem Attribute des Denkens, dem jeder einzelne Gedanke immanent sein soll, unmittelbar da, wo sie selbst realiter sind, theilhaben, und nicht bloss mittelst ihrer Bilder im menschlichen Hirn (wie auch von dem sp.schen Grundgedanken aus G. Th. Fechner Pflanzenseelen, Gestirnseelen und eine Weltseele annimmt. Bei solcher Allbeseelung aber, die als eine mannigfach abgestufte zu denken ist, bleibt unklar, in welchem Sinne und mit welchem Rechte die niederen Stufen, unter denen wohl nur die vegetativen und physikalischen Kräfte verstanden werden können, noch unter das Attribut des Denkens zu subsumiren seien, da doch sehr wesentliche Merkmale des uns allein unmittelbar bei uns selbst bekannten bewussten Denkens fehlen, und da zudem die (schopenhauersche) Subsumtion derselben unter den „Willen", wiewohl sie von dem gleichen Einwurf ge-

der Nachwirkung der Eindrücke, die der Körper von aussen empfangen hat, können andere Körper, auch wenn sie nicht mehr gegenwärtig sind, immer noch so, als ob sie gegenwärtig wären, vorgestellt werden. Haben zwei Körper zugleich unsern Körper afficirt, und wird der eine derselben wieder vorgestellt, so muss wegen der Ordnung und Verkettung der Eindrücke, die unser Körper empfangen hat, mit dem einen jener Körper zugleich auch der andere Körper vorgestellt werden.

Mit dem Geiste ist eine Idee des Geistes (das Selbstbewusstsein) auf gleiche Weise geeinigt, wie der Geist mit dem Körper geeinigt ist. Die Idee des Geistes oder die Idee der Idee ist nichts Anderes als die Form der Idee, sofern diese als ein Modus des Denkens ohne Beziehung zu dem körperlichen Object betrachtet wird. Wer etwas weiss, weiss eben hierdurch auch, dass er es weiss. Der Geist erkennt sich selbst nur insofern, als er die Ideen der Affectionen des Körpers percipirt. Da die Theile des menschlichen Körpers sehr zusammengesetzte Individua sind, die zum Wesen des menschlichen Körpers nur in gewissem Betracht gehören, in anderm Betracht aber durch den allgemeinen Naturzusammenhang bestimmt sind, so hat der menschliche Geist in sich nicht eine adäquate Kenntniss der seinen Körper bildenden Theile, noch weniger eine adäquate Kenntniss der Aussendinge, die er nur mittelst ihrer Wirkungen auf seinen Körper kennt, und auch die Kenntniss seiner selbst, die er vermöge der Idee der Idee einer jeglichen Affection des menschlichen Körpers besitzt, ist nicht adäquat. Alle Ideen sind wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden; denn alle Ideen, die in Gott sind, kommen mit ihren Gegenständen vollkommen überein (cum suis ideatis omnino conveniunt). Jede Idee, die in uns als eine absolute oder adäquate Idee ist, ist wahr; denn jede derartige Idee ist in Gott, sofern derselbe das Wesen unseres Geistes ausmacht. Falschheit ist nichts Positives in den Ideen, sondern besteht in einer gewissen, nicht absoluten Privation (in cognitionis privatione, quam ideae inadaequata sive mutilae et confusae involvunt). Dem Causalnexus sind die inadäquaten und verworrenen Ideen ebensowohl wie die adäquaten oder klaren und bestimmten Ideen unterworfen. Von dem, was dem menschlichen Körper und den Körpern, die ihn afficiren, gemeinsam und in allen Theilen gleichmässig ist, hat der menschliche Geist eine adäquate Vorstellung. Der Geist ist um so fähiger, viele adäquate Vorstellungen zu bilden, je mehr mit anderen Körpern Gemeinsames sein Körper hat; Vorstellungen, die aus adäquaten folgen, sind auch selbst adäquat. Näher unterscheidet Spinoza drei Arten von Erkenntnissen. Unter der Erkenntniss der ersten Art, die er opinio oder imaginatio nennt, versteht er die Bildung von Perceptionen und daraus abgeleiteten allgemeinen Vorstellungen theils aus Sinneseindrücken durch ungeordnete Erfahrung (experientia vaga), theils aus Zeichen, insbesondere Worten, welche mittelst der Erinnerung Ima-

---

troffen wird, doch auch mindestens den gleichen Anspruch auf Gültigkeit erheben kann. — Unser Afficirtwerden ist ein Afficirtwerden unseres Körpers von aussen her; dieser Vorgang lässt sich nach mathematisch-mechanischen Gesetzen verstehen. Nun müsste consequentermaassen diesem mechanischen Nexus, welcher dem Attribut der Ausdehnung angehört, ein Nexus, welcher dem Attribute des Denkens angehörte, parallel gehen, der unsern Geist mit andern Geistern verbände, ein solcher aber ist nicht nachweisbar. Demgemäss lässt sich der Parallelismus nicht durchführen; Spinoza kommt hier unwillkürlich auf die von ihm principiell abgewiesene Annahme einer Einwirkung von Modis der Ausdehnung auf Modi des Denkens zurück. Die durch Spinozas Princip geforderte Gleichmässigkeit zwischen den Beziehungen der Modi in beiden Attributen bleibt unerreicht; die mechanische Betrachtung (unter dem „Attribut der Ausdehnung") muss bei der Erklärung des Affectionsprocesses eine dem Princip widerstreitende Prävalenz gewinnen, wogegen umgekehrt in der Lehre von der Herrschaft des Gedankens über den Affect die mechanische Parallele fehlt.

ginationen hervorrufen. Die zweite Erkenntnissart, von Spinoza ratio genannt, liegt in den adäquaten Ideen von Eigenthümlichkeiten der Dinge oder den notiones communes. Die dritte und höchste Art der Erkenntniss ist die scientia intuitiva, die der Intellect von Gott besitzt. Sie schreitet (wie Spinoza lehrt, indem er die Deduction aus den Principien dem die Principien erkennenden νοῦς mit vindicirt, wodurch aber der Unterschied von der ratio unklar wird) von der adäquaten Idee des Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fort. Die Erkenntniss der ersten Art ist die einzige Quelle der Täuschung, die der zweiten und dritten lehrt uns das Wahre von dem Falschen unterscheiden. Wer eine wahre Idee hat, ist zugleich der Wahrheit derselben gewiss. Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Unser Geist ist, sofern er die Dinge wahrhaft erkennt, ein Theil des unendlichen göttlichen Intellects (pars est infiniti Dei intellectus), und es müssen daher seine klaren und bestimmten Ideen ebenso nothwendig wahr sein, wie die Ideen Gottes. Die Ratio betrachtet die Dinge, weil sie dieselben so wie sie wirklich sind, betrachtet, nicht als zufällig, sondern als nothwendig; nur die Imaginatio stellt dieselben als zufällig dar, sofern Erinnerungen an verschiedenartige Fälle verschiedene Vorstellungen in uns hervortreten lassen, und unsere Erwartung schwankt. Die Ratio fasst die Dinge „sub quadam aeternitatis specie" auf, weil die Nothwendigkeit der Dinge die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ist. Ebenso ist die Erkenntniss der dritten Stufe ein Erkennen unter der Form der Ewigkeit. Die Ratio erkennt die Wesenheiten der Dinge in ihren einzelnen ihnen mit allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften; sie erkennt diese ewigen Eigenschaften als in Gottes Wesen ruhend. Diese Erkenntniss heisst demnach auch eine universelle und sie giebt als Wahrheiten allgemeine Begriffe. Bei der scientia intuitiva dagegen schaut man das Wesen jedes Einzeldings als in dem ewigen Wesen Gottes mit Nothwendigkeit gegründet. Es ist übrigens der Unterschied zwischen der zweiten und dritten Art der Erkenntniss von Spinoza nicht zur vollen Klarheit erhoben. Im menschlichen Geiste giebt es, da derselbe „certus et determinatus modus cogitandi" ist, keine absolute Willensfreiheit; der Wille, Ideen zu bejahen oder zu verneinen, ist nicht ein ursachloses Belieben, sondern an die Vorstellung selbst gebunden, und wie die einzelnen Willensacte und Vorstellungen, so sind auch Wille und Intellect, die blosse Abstractionen und nichts Reales ausser den einzelnen Acten sind, mit einander identisch. (Die cartesianische Erklärung des Irrthums aus einer über das beschränkte Vorstellen übergreifenden unbeschränkten Willensfreiheit wird hierdurch aufgehoben.)

Der dritte Theil der Ethik handelt von dem Ursprung und Wesen der Affecte. Um eine Ethik zu schreiben, müsse man, meint Sp., vor allen Dingen die Leidenschaften erklären können. Denn ohne dies sei die menschliche Natur nicht zu verstehen. Nun sei die menschliche Natur aber nicht ein besonderer Staat im Staat und nicht eigenen Gesetzen unterworfen, und so könne man nur durch Anwendung der allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur einen Gegenstand derselben erkennen. Demnach müssten auch die Affecte ebenso behandelt werden wie Körper, Linien und Flächen, und sie ergäben sich aus derselben Nothwendigkeit der Natur, wie alles Andere. Unter dem Affect versteht Spinoza solche Affectionen des Körpers, durch welche seine Fähigkeit, zu handeln, vermehrt oder vermindert, gefördert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Affectionen. Was die Macht unseres Körpers, zu wirken, vermehrt oder vermindert, dessen Vorstellung vermehrt oder vermindert die Denkkraft unseres Geistes. Der Uebergang des Geistes zu grösserer oder geringerer Vollkommenheit begründet die Affecte Freude und Traurigkeit; jene ist der leidende Zustand, in welchem die Seele zu grösserer

Vollkommenheit übergeht (passio, qua mens ad majorem transit perfectionem), diese der leidende Zustand, in welchem die Seele zu geringerer Vollkommenheit übergeht (passio, qua mens ad minorem transit perfectionem). Die Begierde oder das Verlangen (cupiditas) ist der bewusste Trieb, appetitus cum ejusdem conscientia; der Trieb aber ist ipsa hominis essentia, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Jedes Ding sucht in seinem Sein zu beharren (unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, Eth. III, Prop. VI). Dieses Streben bildet das wirkliche Wesen eines Dinges, und so weit es ihm mit Erfolg nachkommt, hat das Individuum Macht und Tugend. Der ganze Organismus, auch der des Menschen, geht auf die Erhaltung und Förderung des eigenen Daseins, und auf diesem Satze baut sich das Weitere in der Ethik bei Sp. auf, indem sich aus dieser Begierde die Leidenschaften als nothwendige Folgen herleiten lassen. Diese Begierde wird entweder befriedigt oder gehemmt; wir vervollkommnen entweder unser Dasein oder setzen es herab, und das Bewusstsein des ersteren ist Freude, des letzteren Traurigkeit. Diese drei Affecte: cupiditas, laetitia, tristitia (und nicht die sämmtlichen sechs von Descartes als unreducirbar angenommenen Affecte: Bewunderung, Liebe, Hass, Verlangen, Freude und Traurigkeit), gelten dem Spinoza als die primären Affecte; alle anderen leitet er aus denselben ab. Die Liebe z. B. ist Freude, begleitet von der Vorstellung der äusseren Ursache (amor est laetitia concomitante idea causae externae), der Hass ist Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung der äusseren Ursache (tristitia concomitante idea causae externae); die Hoffnung ist inconstans laetitia, orta ex imagine rei futurae vel praeteritae, de cujus eventu dubitamus, die Furcht inconstans tristitia ex rei dubiae imagine orta. Die admiratio wird von Spinoza definirt als rei alicujus imaginatio, in qua mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nullam cum reliquis habet connexionem, der contemptus als rei alicujus imaginatio, quae mentem adeo parum tangit, ut ipsa mens ex rei praesentia magis moveatur ad ea imaginandum, quae in ipsa re non sunt, quam quae in ipsa sunt; beide aber lässt Spinoza nicht als eigentliche Affecte gelten.

Aus der Natur der Affecte leitet Spinoza die Gesetze derselben ab, die geradeso unumstösslich sind, wie die Gesetze der Mechanik. Die Seele liebt das, was ihre Kraft, zu handeln, vermehrt; sie betrübt sich über die Zerstörung, freut sich über die Erhaltung desselben. Sie freut sich über die Zerstörung dessen, was sie hasst; doch ist dieses Gefühl mit der Traurigkeit untermischt, welche sich nothwendig an die Zerstörung des uns Aehnlichen knüpft. Wir hassen den, der das von uns Gehasste erfreut; wir lieben den, der es betrübt. Das Mitleid ruht auf demselben Fundament, wie der Neid etc. Ausser der Freude und dem Begehren, welche Passionen sind, giebt es andere Affecte der Freude und des Begehrens, die auf uns, sofern wir handeln, sich beziehen, also Actionen sind; Affecte der Traurigkeit aber sind niemals Actionen. Alle Actionen, die aus Affecten folgen, welche auf den Geist als intelligentes Wesen bezogen sind, subsumirt Spinoza unter den Begriff fortitudo und theilt die fortitudo in animositas und generositas ein; jene sei das Streben, das eigene Sein vernunftgemäss zu wahren, diese das Streben, vernunftgemäss die andern Menschen zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen. Im Allgemeinen bemerkt Spinoza, die Namen der Affecte seien mehr ex eorum vulgari usu als auf Grund genauer Kenntniss derselben erfunden worden.*)

*) Bei einigen dieser Definitionen, z. B. bei der die Rücksicht auf das Gefühl des Andern nicht in sich schliessenden Definition der Liebe (während Spinoza die Misericordia als die Freude aus dem Wohl des Andern und die Trauer wegen des Leids des Andern definirt), kann man zweifeln, ob sie „analytisch“, d. h. durch Zergliederung des im allgemeinen Bewusstsein gegebenen Begriffs und dem allgemeinen

Der vierte Theil der Ethik handelt von der menschlichen Knechtschaft (de servitute humana), worunter Spinoza die menschliche Impotenz in der Lenkung und Einschränkung der Affecte versteht. Der den Affecten unterworfene Mensch ist nicht in seiner Macht, sondern in der Macht der äusseren Umstände oder des Geschickes (fortuna) und oft genöthigt, während er das Bessere sieht, das Schlechtere zu vollziehen. Die Betrachtungen dieses Theiles ruhen besonders auf den Definitionen des Gutes und des Uebels. Unter Gut versteht Sp. das, wovon wir sicher wissen, dass es uns nützlich sei, unter Uebel, wovon wir sicher wissen, dass es uns daran hindert, eines Gutes theilhaftig zu werden (per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes). Das utile aber bestimmt Spinoza als Mittel, um das Ideal der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu erreichen. Die Begriffe bonum und malum bezeichnen nicht etwas Absolutes, das in den Dingen wäre, sofern dieselben an und für sich betrachtet werden, sondern sind relative Begriffe, die sich aus der Reflexion auf die Beziehung der Dinge zu einander ergeben. S. auch den Anhang zu dem I. Buch der Ethik, wo es heisst: Nachdem die Menschen sich davon überzeugt hatten, dass Alles, was geschehe, ihretwegen geschehe, so mussten sie überall das für das Vorzüglichste halten, was ihnen das Nützlichste war, und alles das am höchsten schätzen, von dem sie am angenehmsten berührt wurden. Daraus bildeten sich die Begriffe, nach welchen sie die Natur der Dinge erklärten als: Gut, Schlecht, Ordnung, Unordnung, Warm, Kalt, Schönheit, Hässlichkeit u. s. w. Aus dem Axiome: es giebt nichts Einzelnes in der Natur, das nicht durch ein Anderes an Kraft übertroffen würde, folgt, dass der Mensch, der als Einzelwesen ein Theil der gesammten Natur, und dessen Macht ein endlicher Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur ist, nothwendig Passionen unterworfen ist, d. h. in Zustände kommt, von denen er nicht selbst die volle Ursache ist, und deren Gewalt und Wachsthum durch das Verhältniss der Macht der äusseren Ursache zu seiner eigenen Macht bestimmt wird. Der Affect kann nur durch einen stärkeren Affect überwunden werden, daher nicht durch die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen, sofern dieselbe wahr ist, sondern nur, sofern dieselbe zugleich ein Affect der Lust oder Traurigkeit, und sofern sie als solcher mächtiger als der entgegenstehende Affect ist. Mit Nothwendigkeit strebt ein Jeder nach dem, was ihm nützlich ist, und da die Vernunft nichts Widernatürliches fordert, so fordert sie, das Jeder das erstrebe, was ihm wirklich nützlich sei zur Erhaltung seines Seins und zur Erlangung grösserer Vollkommenheit. Was wir für gut und nützlich halten, um ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir in Besitz nehmen und gebrauchen. Was wir aber für ein Uebel ansehen, Alles, was uns hindert, ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir von uns abhalten.

Sprachgebrauche gemäss, oder „synthetisch", d. h. durch freie Verknüpfung irgend eines nach dem Bedürfniss des Systems gestalteten Begriffs mit einem gegebenen Namen, gebildet seien, und ob im letzteren Falle nicht mitunter solches, was nur im Sinne dieser Definitionen gelte, auf die durch den Sprachgebrauch an die gleichen Worte geknüpften Begriffe paralogistisch übertragen worden sei. Doch liegt unleugbar in der aufmerksamen und freisinnigen Erforschung des Wesens der Affecte und ihrer gegenseitigen Verhältnisse ein grosses Verdienst des spinozistischen Werkes. Johannes Müller hat in seine „Physiologie des Menschen" (Bd. II, Coblenz 1840, S. 543—548) die Hauptsätze des dritten Theiles der „Ethik" unter dem Titel: „Lehrsätze von Spinoza über die Statik der Gemütsbewegungen" aufgenommen, mit dem (Spinozas eigener Lehre gemässen) Bemerken, dass diese Statik bloss insofern ein nothwendiges Gesetz ausspreche, als der Mensch allein von Leidenschaften bewegt gedacht werden könne, dass sie dagegen durch die Vernunft des Menschen modificirt werde.

Ueberhaupt ist nach dem höchsten Rechte der Natur Jedem das zu thun erlaubt, was nach seiner Meinung zu seinem Nutzen beiträgt. Aus dem Selbsterhaltungstrieb ergiebt sich nun, dass der Geist, sofern er vernünftig denkt, nichts für nützlich hält, als was zum richtigen Erkennen beiträgt. Denn wenn sich der Selbsterhaltungstrieb rein entwickelt, so fordert er ja nichts Anderes, als Ausübung derjenigen Thätigkeit, welche aus dem Wesen des Geistes mit innerer Nothwendigkeit folgt. Das ist aber das richtige Erkennen, und aus dem Streben hiernach geht die Tugend hervor. Also die Dinge sind insoweit gut, als sie dem Menschen zur wahren Erkenntniss verhelfen, und Uebel sind sie, wenn sie den Menschen hindern, die Vernunft zu vervollkommnen. Aber die Vernunft vervollkommnen ist nichts Anderes, als Gott, seine Attribute und seine Handlungen, die aus seiner Natur mit Nothwendigkeit folgen, einsehen, und so ist das höchste Ziel des Menschen, sich selbst und Alles, was unter seine Einsicht fallen kann, adäquat aufzufassen. Erkenntniss ist nicht nur Macht, sondern auch Tugend und Glückseligkeit. Beatitudo nihil aliud est quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur. So spielt das clare et distincte percipere des Descartes auch bei Sp. eine sehr wichtige Rolle. Die Leidenschaft aber ist eine Verworrenheit des Bewusstseins, wir erkennen, von ihr befangen, nicht klar und deutlich, wir sind blind, leiden unter ihr, stehen in Knechtschaft und erfüllen unser Wesen nicht. Aus diesem Zustand müssen wir in den Stand der Freiheit zu gelangen suchen. Uebrigens giebt es für den Menschen nichts Nützlicheres zur Erhaltung seines Daseins und zu dem Genuss eines vernünftigen Lebens als einen von der Vernunft geleiteten Menschen, und darum streben die Menschen, die durch die Vernunft geleitet werden, d. h. die der Vernunft gemäss ihren Nutzen suchen, nichts für sich zu erlangen, was sie nicht auch für die übrigen Menschen begehren, und sind darum gerecht, treu und ehrbar. Der durch die Vernunft geleitete Mensch ist in höherem Grade frei in einem Staate, in welchem er nach gemeinsamem Gesetze lebt, als in einer Vereinzelung, in welcher er nur sich selbst gehorcht. Wiewohl es nun vernunftgemäss ist, dem Leidenden zu helfen, so ist das Mitleid als eine schmerzliche Empfindung, die nur auf Kosten der klaren Erkenntniss stattfinden kann, doch zu verwerfen, ebenso die Reue, welche zu den schlechten Handlungen, die ohnedies schon den Menschen leiden lassen, auch noch die Zerknirschung, also noch mehr Elend, hinzufügt.

In dem fünften Theile der Ethik handelt Spinoza von der Macht des Intellects oder von der menschlichen Freiheit, indem er zeigt, was die Vernunft oder der adäquate Gedanke über die blinde Kraft der Affecte vermöge. Der Affect ist als passio eine verworrene Vorstellung; sobald wir aber von demselben eine klare und bestimmte Vorstellung bilden, was stets möglich ist, hört derselbe auf, eine Passion zu sein. In der wahren Erkenntniss der Affecte liegt daher das beste Heilmittel gegen dieselben. Je mehr der Geist alle Dinge als nothwendig erkennt, um so weniger leidet er von den Affecten. Sie kommen in unsere Gewalt, werden machtlos und wir freier. Wer sich und seine Affecte klar und bestimmt erkennt, freut sich dieser Erkenntniss, da sie uns zu grösserer Vollkommenheit bringt, unsern ursprünglichen Trieb befriedigt, unser Wesen erfüllt, und diese Freude wird von der Gottesvorstellung begleitet, da jede klare Erkenntniss diese Vorstellung involvirt; denn es wird dann jedes Ding auf seine letzte Ursache, auf Gott, bezogen. Je deutlicher wir die Dinge erkennen, um so deutlicher wird Gott selbst begriffen. Die von der Vorstellung der Ursache begleitete Freude aber ist Liebe; wer also sich und seine Affecte klar erkennt, liebt Gott, und zwar um so mehr, je vollkommener

seine Erkenntniss ist. Diese Gottesliebe muss, weil sie mit der Erkenntniss aller Affecte verbunden ist, den Geist zumeist erfüllen. Diese Liebe ist unter allen Affecten der mächtigste; neben ihr kann vermöge des Gleichgewichts kein anderer bestehen. Hiermit ist alles Leiden ausgeschlossen, dann ist im Menschen nur Freude ohne Trauer, nur Liebe ohne Hass. Gott ist frei von allen Passionen, weil alle Ideen als Ideen Gottes wahr, also adäquat sind, und weil Gott nicht zu höherer oder geringerer Vollkommenheit übergehen kann; Gott wird also nicht durch Freude oder Traurigkeit afficirt, also auch nicht durch Liebe und Hass. Niemand kann Gott hassen, weil die Gottesvorstellung als adäquate Idee nicht von Traurigkeit begleitet sein kann. Wer Gott liebt, kann nicht nach Gottes Gegenliebe begehren; denn er würde dadurch begehren, dass Gott nicht Gott wäre. Die Fähigkeit des Geistes zur Imagination und zur Wiedererinnerung ist an die Dauer des Körpers gebunden. In Gott giebt es jedoch, weil derselbe nicht bloss die Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens (der essentia) ist, nothwendig eine Idee, welche das Wesen des einzelnen menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) ausdrückt. Der menschliche Geist kann demnach nicht mit dem Körper völlig zerstört werden, sondern etwas Ewiges bleibt von ihm zurück. Die Idee, welche das Wesen (essentia) des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ist ein bestimmter Modus des Denkens, der zum Wesen des Geistes (ad mentis essentiam) gehört und nothwendig ewig ist. Aber diese Ewigkeit kann nicht durch das Maass der Dauer in der Zeit bestimmt werden; wir können uns daher nicht einer Existenz vor dem Dasein unseres Körpers erinnern. Nichtsdestoweniger fühlen und erfahren wir uns als ewig und zwar durch die Augen des Geistes, die Demonstrationen. Dauerndes Bestehen innerhalb gewisser Zeitgrenzen kann unserm Geiste nur insoweit zugeschrieben werden, als er die actuelle Existenz des Körpers involvirt; nur insoweit hat er die Macht, die Dinge unter der Form der Zeit aufzufassen. Das höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge zu begreifen durch die höchste Art der Erkenntniss (die Spinoza im zweiten Theil der Ethik als tertium cognitionis genus bezeichnet hat), welche von der adäquaten Vorstellung gewisser göttlicher Attribute zur adäquaten Erkenntniss des Wesens der Dinge fortgeht. Je befähigter der Geist ist, auf diese Weise zu erkennen, um so mehr begehrt er nach solcher Erkenntniss, und es entspringt aus derselben seine höchste Befriedigung. Soweit unser Geist sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit auffasst, hat er mit Nothwendigkeit die Gotteserkenntniss und weiss, dass er in Gott ist und durch Gott gedacht wird; diese Art der Erkenntniss hat den Geist, sofern er ewig ist, zur Ursache, und die intellectuelle Liebe Gottes (amor Dei intellectualis), die daraus entspringt, ist ewig. Jede andere Liebe dagegen sammt allen Affecten, welche Passionen sind, ist gleich der Imagination an den Bestand des Leibes gebunden und nicht ewig. Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe; denn die göttliche Natur erfreut sich unendlicher Vollkommenheit, welche von der Selbstvorstellung als der Vorstellung der Ursache begleitet ist (welche Aeusserung Spinozas für speculative Constructionen der christlichen Dreieinigkeit als ursächliches Sein, Selbstbewusstsein und Liebe in Gott als Anknüpfungspunkt dienen konnte und gedient hat). Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt (wie der menschliche Intellect ein Theil des unendlichen göttlichen Intellectes ist). Sofern Gott sich selbst liebt, liebt er die Menschen; die Liebe Gottes zu den Menschen und die intellectuelle Liebe des

Geistes zu Gott sind identisch. Unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder unsere Freiheit besteht in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Liebe ist unaufhebbar. Je mehr der Geist von ihr erfüllt ist, um so mehr Unsterbliches ist in ihm. Der ewige Theil des Geistes ist der Intellect, durch den allein wir uns activ verhalten, der untergehende ist die Imagination, durch die wir Passionen unterworfen sind; also ist der ewige Theil des Geistes der bessere. Auch wenn wir nicht wüssten, dass unser Geist ewig sei, so müssten wir doch die Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit, wie alles Edle, für das Höchste erachten. Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.

So ist in der Ethik von Sp. der Weg zu dem Ziele gezeigt, zu dem Ziele, das schon in dem Tractat. de Deo et homine und in dem Tractat. de intellectus emendatione ins Auge gefasst war. Wenn auch der Weg, meint Sp., sehr schwierig erscheine, so könne er doch gefunden werden. Und freilich müsse er beschwerlich sein, da er so selten gefunden werde. Denn wie wäre es sonst möglich, dass, wenn das Ziel so mühelos zu ergreifen wäre, es fast von Allen ausser Acht gelassen würde? „Aber alles Erhabene ist ebenso schwer als selten.“ Hiermit schliesst die Ethik, nachdem Spinoza mit der intellectuellen Liebe zu Gott die volle Mystik in seinen Rationalismus aufgenommen hat.

§ 14. John Locke (1632—1704) sucht in seinem Hauptwerke, dem „Versuch über den menschlichen Verstand“, den Ursprung der menschlichen Erkenntniss zu ermitteln, um dadurch die Grenzen und das Maass der objectiven Gültigkeit derselben zu bestimmen. Er verneint die Existenz von angeborenen Vorstellungen und Sätzen. Der Geist ist ursprünglich ohne Inhalt. Alle Erkenntniss stammt theils aus der Sensation oder sinnlichen Wahrnehmung, theils aus der Reflexion oder inneren Wahrnehmung her. Jene ist die Auffassung der äusseren Objecte mittelst der äusseren Sinne, diese ist die Auffassung der psychischen Vorgänge durch den innern Sinn. Die verschiedenen Elemente der sinnlichen Wahrnehmung stehen in verschiedenem Verhältniss zu der objectiven Realität. Ausdehnung, alle räumlichen Bestimmungen, Undurchdringlichkeit, kommen auch den Objecten an sich selbst zu; Farbe und Ton aber, überhaupt die Empfindungsqualitäten, sind nur in dem percipirenden Subjecte und nicht in dem Objecte an sich selbst, sie sind nur Zeichen, nicht Abbilder von räumlichen Vorgängen, die in den Objecten stattfinden. Durch die innere Erfahrung oder Reflexion erkennen wir unser Denken und Wollen. Durch die äusseren Sinne und den inneren Sinn zugleich erhalten wir die Ideen der Kraft, der Einheit und andere. Aus den einfachen Ideen bildet der Verstand durch Combination die zusammengesetzten (complexen) Ideen. Diese sind theils Ideen von Modis, theils von Substanzen, theils von Relationen. Wenn wir mehrere Modi beständig mit einander verbunden finden, so setzen wir eine Substanz oder ein Substrat, dem sie inhäriren, als

ihren Träger voraus; doch ist dieser Begriff dunkel und von geringem Nutzen. Das Princip der Individuation ist die Existenz selbst; die von den Aristotelikern sogenannten zweiten Substanzen oder die Gattungen sind nur unsere subjectiven Zusammenfassungen vieler einander gleichartigen Individuen mittelst der Bezeichnung durch das nämliche Wort, und Locke vertritt so den entschiedenen Nominalismus. Die Erkenntniss ist die Wahrnehmung der Verbindung und Uebereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Widerstreits einiger unserer Vorstellungen, nach den vier Verhältnissen der Identität oder Verschiedenheit, der Beziehung, der Coexistenz und der realen Existenz. Vernunftmässig sind Sätze, deren Wahrheit wir durch Untersuchung und Entwickelung der Begriffe, die aus Empfindung und Reflexion entspringen, entdecken können, z. B. die Existenz eines Gottes; über die Vernunft hinausgehend sind Sätze, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit wir auf diesem Wege nicht entdecken können, z. B. die Auferstehung der Todten; auf solche Sätze geht der Glaube. Gegen die Vernunft sind Sätze, die mit sich selbst streiten oder mit klaren und deutlichen Begriffen unvereinbar sind, z. B. die Existenz mehrerer Götter, derartige Sätze können nicht offenbart sein und nicht geglaubt werden. Für das Dasein Gottes führt Locke den kosmologischen Beweis. Dass die Seele immateriell sei, ist ihm wahrscheinlich, aber das Gegentheil nicht undenkbar. Sein Moralprincip ist die Glückseligkeit.

John Tulloch, rational theology and christian philosophy in England in the 17th century. 2 vol., Lond. 1872. Ueb. das 18. Jahrh. s. Leslie Stephen, History of English thought in the XVIII. Cent., Lond. 1876. Ueber die englische Philos. seit Locke, auch üb. d. Vorgänger Lockes zu vergl. Appendix I, the philosophy in Great Britain and America von Noah Porter, in der englisch. Uebersetzung dieses Grundrisses v. Geo. S. Morris, Vol. II, New-York 1875. In diesem Anhang finden sich auch sehr reiche Litteraturangaben.

Lockes Hauptwerk: An essay concerning human understanding, in four books, erschien zuerst London 1690, dann 1694, 1697, 1700, 1705 und bis auf die neueste Zeit hin sehr häufig, nach der vierten Ausg. unter Mitwirkung des Verfassers ins Franz. übersetzt von Coste, Amst. 1700, 1729 u. ö., lat. von Burridge, London 1701 u. ö., von G. H. Thiele, Lips. 1731, holländ. Amst. 1736, deutsch von H. E. Poley, Altenb. 1757, im Auszuge von G. A. Tittel, Mannh. 1791, vollständig von W. G. Tennemann nebst Abh. üb. d. Empirism. in d. Philos., Lpz. 1795—97 u. von J. H. v. Kirchmann in d. „philos. Bibl.“, 1872, 1873. Die Schrift: Thoughts on education, Lady Masham gewidmet, erschien Lond. 1693 u. ö., franz. von Coste, Amst. 1705 u. ö., deutsch von Rudolphi, Braunschw. 1788, von M. Schuster in d. von K. Richter hrsg. „pädag. Bibliothek“, Lpz. 1872. Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures, Lond. 1695; Posthumous Works, Lond. 1706, darunter auch: Conduct of understanding, nicht ganz vollendet, zuletzt unter dem Titel: Leitung des Verstandes, ins Deutsche übersetzt von Jürg. B. Meyer, Philos. Biblioth. 1883; Oeuvres diverses de Locke, Rott. 1710, Amst. 1732. Die sämmtlichen Werke sind Lond. 1714, 1722 u. ö., eine Ergänzung derselben u. d. T.: Collection of several pieces of J. Locke ist Lond. 1720 erschienen. Lockes sämmtliche Werke sind in 9 Bd., Lond. 1853, Lockes philos. Werke durch St. John in 2 Bd., Lond. 1854, hrsg. worden.

Ueber Lockes Leben handelt Lockes Freund Jean Leclerc in seinem Eloge historique im 6. Bd. seiner Bibliothèque choisie (wiederabg. im 1. Bd. der Oeuvres diverses de Locke, in Heumanns Acta philos. VI, S. 975 u. ö.) auf Grund von Mit-

theilungen Lockes und des Grafen von Shaftesbury und der Frau Masham. In neuerer Zeit hat insbesond. Lord King e. Biogr. Lockes verfasst, Lond. 1829, und H. R. Fox Bourne, the life of J. L., 2 vol., London 1876. Seine Doctrin wurde gleich nach dem Erscheinen seiner Schriften in manchen Gegenschriften bekämpft, gewann aber in Britannien, Frankreich, Holland, Deutschland etc. bis gegen das Ende des 18. Jahrh. einen wachsenden Einfluss. Die bedeutendste Schrift geg. den Essay concerning human understanding ist die umfassende Kritik desselben durch Leibniz: Nouveaux essais sur l'entendement humain (s. unten § 18). Von den Schriften üb. Locke aus neuerer Zeit mögen hier folgende erwähnt sein: Tagart, L.s Writings and philos., Lond. 1855. Benj. H. Smart, thought and language, an essay having in view the revival, correction, and exclusive establishment of L.s philos., 1855. Th. E. Webb, the intellectualism of L., Lond. 1858. J. Brown, L. and Sydenham, Lond. and Edinb., 2. ed. 1859, 3. ed. 1866. Vict. Cousin, la philos. de L., 6. éd., Paris 1863. John L., seine Verstandestheorie u. s. Lehr. üb. Relig., Staat u. Erzieh., psychol.-hist. dargest. von Em. Schärer, Lpz. 1860. G. Hartenstein, L.s Lehre v. d. menschl. Erkenntniss in Vgleichg. mit Leibniz' Kritik derselb., Lpz. 1565, jetzt auch in H.s hist.-philos. Abh., Lpz. 1870. M. W. Drobisch, über L., den Vorläufer Kants, in: Zeitschr. f. ex. Ph. II, 1861, S. 1—32. E. Fritsche, John L.s Ansichten üb. Erzieh., Naumb. 1866. S. Turbiglio, Analisi storica delle filos. di L. e di Leibniz, Torino 1867. Rich. Quäbicker, L. et Leibnitii de cognit. hum. sent., diss. inaug., Hal. 1868. Em. Strötzel, z. Kritik der Erkenntnisslehre v. John L., Inaug. Diss., Berl. 1869. Geo. v. Benoit, Darstellg. der L.schen Erkenntnisslehre, verglich. m. d. Leibnizschen Kritik derselb., Preisschr., Bern 1869. Frdr. Herbst, L. u. Kant, Rostock, Prom.-Schr., Stett. 1869. Max Kissel, de ratione quae L. inter et Kantii placita intercedat, comm., Rost. 1869. T. Ziemba, L. u. s. Werke n. d. f. d. Phil. interessantest. Momenten. Diss., Lemberg 1870. J. Peters, John L. als pädag. Schriftst., in N. Jahrbüch. f. Philol. u. Päd., Bd. 106, 1872, S. 113—139, Herrigs Arch. f. n. Spr., Bd. 50, 1872, S. 347—380, auch als Rostock. Prom.-Schr., Lpz. 1872. D. Burger, L.s bewijs voor het bestaan van God, Amersfoort 1872. Rob. Cleary, an analysis of L.s essay on the hum. understand., Dubl. 1873. T. Becker, de philosophia Lockii et Humii, Spinozismi fructu, Criticismi germine, In. Diss., Halle 1875. O. Dost, die Logik John Lockes im Zusammenhang mit seiner Philos., Plauen 1877. Marion, Locke d'après des documents nouveaux, in: Revue philosophique, T. V, 1878. A. de Fries, die Substanzenl. J. Lockes mit Bezieh. auf d. cartesian. Philos. krit. entwickelt u. unters., Bremen 1879. Thom. Fowler, Locke, Lond. 1880. R. Palm, Wie begründet Locke die Realität der Erkenntniss? Jena 1881. Edm. Koenig, üb. d. Substanzbegr. b. Locke u. Hume, I. D., Lpz. 1881. Bernh. Münz, Lockes Ethik, in: Philos. Monatsh. 1883, S. 344—354. Herm. Winter, Darlegung u. Krit. der lockeschen L. vom empir. Ursprung der sittl. Grundsätze, I. D., Bonn 1884. Theod. Loewy, Common sensibles. Die Gemein-Ideen des Gesichts- und Tastsinns nach Locke u. Berkeley u. Experimenten an operirt. Blindgeborenen, Lpz. 1884. George W. Manly, Contradictions in Locke's Theory of Knowledge, Lpz. 1885. Giuseppe Tarantino, Giovanni Locke, studio storico, Milano-Torino 1886. Mac Cosh, L.s theory of knowledge, with a notice of Berkeley, Lond. 1886. J. Gavanescul, Versuch einer zusammenf. Darst. der pädagog. Ansichten J. L.s in ihr. Zusammenh. mit s. philos. System, Berl. 1887. R. Sommer, L.s Verh. zu Descartes, Berl. 1887. Geo. Geil, üb. d. Abhängigk. L.s v. Descartes, Strassb. 1887. Ed. Martinak, zur Logik L.s, Graz 1887.

John Locke, Sohn des Rechtsgelehrten John Locke, wurde am 29. August 1632 zu Wrington (fünf Meilen von Bristol) geboren. Er studirte in dem College von Westminster und später (seit 1651) in dem Christchurch-College zu Oxford. Mit Vorliebe trieb er naturwissenschaftliche und medicinische Studien. Die scholastische Philosophie liess ihn unbefriedigt; die Schriften des Descartes zogen ihn an durch ihre Klarheit und Bestimmtheit und durch ihren Anschluss an die selbständige neuere Naturforschung. Im Jahre 1665 begleitete er als Legationssecretair den englischen Gesandten Sir Walter Vane an den brandenburgischen Hof und lebte zwei Monate lang in Cleve. Nach England zurückgekehrt, beschäftigte er sich mit naturwissenschaftlichen, insbesondere mit meteorologischen Untersuchungen. In Oxford wurde er 1667 mit Lord Ashley, späterem Earl of Shaftesbury, bekannt, in dessen Hause er seitdem eine Reihe von Jahren hindurch als Arzt und Freund gelebt hat. Im Jahre 1668 begleitete er den Earl von Northumberland auf einer

Reise durch Frankreich und Italien. Dann leitete er im Hause des Grafen von Shaftesbury die Erziehung von dessen (damals sechzehnjährigem) Sohne. Die Grundzüge des „Versuchs über den menschlichen Verstand" hat Locke 1670 entworfen, denselben jedoch erst nach wiederholter Ueberarbeitung veröffentlicht. Als sein Gönner 1672 Lordkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm das Amt eines Secretary of the presentation of benefices, das er im folgenden Jahr, als derselbe in Ungnade fiel, wieder verlor. In den Jahren 1675—79 lebte Locke in Frankreich, vorzugsweise in Montpellier im Umgange mit Herbert, dem späteren Earl of Pembroke, dem er seinen Versuch über den menschlichen Verstand gewidmet hat, auch in Paris im Verkehr mit wissenschaftlich hervorragenden Männern. Als Shaftesbury 1679 Conseils-Präsident geworden war, rief er Locke nach England zurück. Nachdem aber Shaftesbury, wegen seines Widerstandes gegen absolutistische Tendenzen des Königs aufs Neue seines Amtes enthoben, in den Tower geworfen worden war, dann, in dem Process, den der Hof gegen ihn eingeleitet hatte, durch die Jury freigesprochen, sich nach Holland begeben hatte, wo ihn der Statthalter, Prinz Wilhelm von Oranien, günstig aufnahm, folgte Locke ihm gegen Ende des Jahres 1683 nach und lebte zuerst in Amsterdam, dann, als durch die englische Regierung seine Auslieferung gefordert wurde, abwechselnd in Utrecht, Cleve und Amsterdam, bis er 1688 in Folge der Revolution, durch welche Prinz Wilhelm von Oranien den englischen Thron erhielt, nach England zurückkehren konnte, wo er die Stelle eines Commissioner of appeals, später eines Commissioner of trade and plantages erhielt. Im Jahr 1685 veröffentlichte Locke seinen ersten Brief für Toleranz (anonym), 1689 den zweiten und dritten. Der „Versuch über den menschlichen Verstand" ward 1687 beendet, im folgenden Jahr ein von Locke angefertigter Auszug durch Leclerc (Clericus) ins Franz. übersetzt und in dessen Bibl. univers. VIII, S. 49—142 veröffentlicht, 1689—90 das Werk selbst zuerst gedruckt. Anonym liess Locke 1689 zwei Abhandlungen „Ueber die bürgerliche Regierung" erscheinen, zur Rechtfertigung der vollzogenen Staatsumwälzung bestimmt und, wie bereits Algernon Sidneys (gest. 1683) Discourses concerning government (die jedoch Locke nicht näher kannte), gegen die Doctrin des Robert Filmer gerichtet, dass der König die patriarchalische Allgewalt von Adam geerbt habe. Drei kleine Schriften über das Münzwesen erschienen ebenfalls im Jahr 1689. Die Schrift über Erziehung, welche Rousseau für seine pädagogischen Ansichten stark benutzt hat, erschien 1693. Die Schrift „über die Vernunftmässigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist", die auf Voltaire bedeutenden Einfluss ausgeübt hat, wurde 1695 veröffentlicht. Seine letzten Lebensjahre brachte Locke grösstentheils in Oates in der Grafschaft Essex im Hause des Sir Francis Masham zu, dessen Gemahlin eine Tochter Cudworths war. Er starb hier im 73. Jahre seines Lebens am 28. October 1704.

Locke bezeichnet als den Gegenstand und Zweck seines Essay concerning human understanding (I, 1, 2 und 3) „eine Untersuchung über den Ursprung, über die Gewissheit und den Umfang der menschlichen Erkenntniss, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beifalls". Er will „die Art und Weise, wie der Verstand zu seinen Begriffen von Objecten gelangt, erklären, den Grad der Gewissheit unserer Erkenntniss bestimmen, die Grenzen zwischen dem Meinen und Wissen erforschen und die Grundsätze untersuchen, nach welchen wir in Dingen, wo keine gewisse Erkenntniss stattfindet, unsern Beifall und unsere Ueberzeugung bestimmen sollten". Er erzählt (in der Vorrede), dass, da einige seiner Freunde bei einer philosophischen Disputation zu keinem Resultate gelangen konnten, er auf den Gedanken gekommen sei, dass eine Untersuchung, wie weit das Vermögen des Verstandes reiche, welche Objecte in seiner Sphäre und welche jenseits

seines Gesichtskreises liegen, allen anderen philosophischen Forschungen vorangehen müsse.

In dem ersten Buche der Untersuchung über den menschlichen Verstand sucht Locke darzuthun, dass es keine angeborenen Erkenntnisse gebe, offenbar in bewusster Polemik gegen Descartes' etwas unklar gehaltene Lehre von den ideae innatae (s. ob. S. 71 ff.).

In unserem Verstande sind Ideen (welchen Ausdruck Locke mit Vorstellung, notio, als gleichbedeutend gebrauchen zu wollen erklärt). Jeder Mensch findet Vorstellungen in seinem eigenen Bewusstsein, und die Worte und Handlungen anderer Menschen beweisen, dass solche auch in ihrem Vorstellungsvermögen vorkommen. Wie kommen nun diese Ideen in den Verstand?

Es giebt eine Meinung, wonach in dem Verstande gewisse angeborne Grundsätze, ursprüngliche Begriffe angetroffen werden, indem gewisse Schriftzüge (Characters) demselben eingeprägt seien, welche die Seele mit sich in die Welt bringe. Diese Meinung liesse sich zwar durch den blossen Nachweis, wie alle Arten unserer Vorstellungen mittelst des Gebrauchs unserer natürlichen Kräfte wirklich entstehen, für den uneingenommenen Leser hinreichend widerlegen; doch müssen, da jene Meinung sehr verbreitet ist, auch die Gründe, auf welche ihre Vertheidiger sich stützen, geprüft und die Gegengründe angegeben werden.

Das wichtigste Argument der Vertheidiger jener Meinung liegt darin, dass gewisse theoretische und praktische Grundsätze allgemein für wahr gehalten werden. Locke bestreitet sowohl die Wahrheit, als auch die Beweiskraft dieses Argumentes. Die vorgebliche Uebereinstimmung über derartige Grundsätze besteht nicht, und bestände sie, so würde sie nicht das Angeborensein beweisen, sofern eine andere Weise, wie die Uebereinstimmung zu Stande komme, aufgezeigt werden kann.

Zu den theoretischen Grundsätzen, die man für angeborene ausgiebt, gehören die berühmten Fundamentalsätze der Demonstrationen: Was ist, das ist (Satz der Identität) und: Es ist unmöglich, dass dasselbe Ding sei und nicht sei (Satz des Widerspruchs). Diese Sätze sind aber Kindern und Allen, die ohne wissenschaftliche Bildung sind, unbekannt, und es ist doch fast ein Widerspruch, anzunehmen, dass der Seele Wahrheiten eingeprägt seien, von denen sie kein Bewusstsein und keine Erkenntniss habe. Sagt man, ein Begriff ist der Seele eingeprägt, und behauptet zu gleicher Zeit, sie habe davon keine Kenntniss, so heisst das, den Eindruck zu einem Unding machen. Soll etwas in der Seele sein, was sie bisher nicht erkannt hat, so muss es dies in dem Sinne sein, dass sie das Vermögen hat, es zu erkennen; dieses gilt aber von allen erkennbaren Wahrheiten, auch solchen, die Mancher während seines ganzen Lebens niemals wirklich erkennt. Dass die Fähigkeit angeboren sei, die Erkenntniss aber erworben, gilt nicht von einzelnen, sondern von allen Erkenntnissen. Werden aber angeborene Ideen angenommen, so will man diese von andern Ideen. die nicht angeboren seien, unterscheiden; also will man das Angeborensein nicht auf die blosse Fähigkeit beziehen. Dann aber muss man auch annehmen, dass die angeborenen Erkenntnisse von Anfang an bewusst seien, denn im Verstande sein, heisst Gedachtwerden. Sagt man: jene Sätze werden dann von den Menschen erkannt und für wahr gehalten, wenn diese zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, so ist dies weder in dem Sinne wahr und beweiskräftig, dass wir sie mittelst des Vernunftgebrauchs durch Deduction erkennen, noch in dem Sinne, dass wir sie denken, sobald wir zum Gebrauch unserer Vernunft gelangen; wir erkennen vieles Andere früher. Dass das Bittere nicht süss, dass eine Ruthe nicht eine Kirsche sei, erkennt ein Kind weit früher, als es den allgemeinen Satz versteht und für wahr hält, dass das nämliche Ding unmöglich sein und auch nicht sein könne. Wäre das sofortige Fürwahrhalten eines Satzes ein zuverlässiges

Merkmal des Angeborenseins, so müsste auch der Satz, dass Eins und Zwei gleich Drei sei, nebst unzähligen anderen angeboren sein.

Ebensowenig, wie angeborene theoretische Sätze, giebt es angeborene *praktische Grundsätze*. Keine moralischen Grundsätze sind so klar und gelten so allgemein, wie die oben genannten theoretischen. Die moralischen Sätze sind ebenso wahr, aber nicht ebenso evident wie die theoretischen. Der moralische Fundamentalsatz: Jeder soll so handeln, wie er wünschen kann, dass Andere gegen ihn handeln, und alle anderen moralischen Regeln bedürfen der Begründung und sind daher nicht angeboren. Auf die Frage: warum soll man Verträge halten? wird sich der Christ auf den Willen Gottes, der Anhänger des Hobbes auf den Willen der Gesellschaft, der heidnische Philosoph auf die Würde des Menschen berufen. Absurd wäre es aber, wenn sie als angeborene Sätze der Begründung bedürften, und diese noch dazu so verschieden ausfiele. Angeboren ist zwar das Verlangen nach Glückseligkeit und der Abscheu gegen Elend; diese Motive aller unserer Handlungen sind aber nur Richtungen des Begehrens und nicht Eindrücke auf den Verstand. Nur diese Motive wirken allgemein; die praktischen Grundsätze der einzelnen Personen und ganzer Nationen sind verschieden, ja einander entgegengesetzt; soweit sich dabei Uebereinstimmung findet, ist dieselbe darin begründet, dass die Befolgung gewisser moralischer Regeln als der nothwendige Weg zum Bestande der Gesellschaft und zur allgemeinen Glückseligkeit erkannt wird, und dass Erziehung, Umgang und Sitte Gleichheit der moralischen Ueberzeugungen bewirkt, was um so leichter geschehen kann, da der noch unachtsame und uneingenommene Verstand der Kinder alle Sätze, die man ihnen als Wahrheit einprägt, ebenso aufnimmt, wie unbeschriebenes Papier alle beliebigen Schriftzüge, und später diese Sätze, deren Ursprung man nicht kennt, heilig gehalten und keiner Prüfung unterworfen zu werden pflegen. Grundsätze können nicht angeboren sein, wenn die *Begriffe*, die in sie eingehen, nicht angeboren sind: in die allgemeinsten Sätze gehen die abstractesten Begriffe ein, und diese sind den Kindern die fernliegendsten und unverständlichsten, die nur durch einen hohen Grad von Nachdenken und Aufmerksamkeit richtig gebildet werden können. Begriffe, wie Identität und Verschiedenheit, Möglichkeit und Unmöglichkeit, werden so wenig bei der Geburt auf die Welt gebracht, dass sie im Gegentheil von den Empfindungen des Hungers und Durstes, der Wärme und Kälte, der Lust und des Schmerzes, die thatsächlich die frühesten sind, am allerweitesten abliegen. Auch die Gottesvorstellung ist nicht angeboren. Nicht alle Nationen haben sie; nicht nur die Vorstellungen der Polytheisten und Monotheisten, sondern auch die Gottesvorstellungen verschiedener Personen, die derselben Religion und demselben Lande angehören, sind sehr von einander verschieden. Die Spuren der Weisheit und Macht offenbaren sich so klar in den Werken der Schöpfung, dass kein vernünftiges Wesen, wenn es sie aufmerksam betrachtet, Gott verkennen kann, und nachdem einmal durch Nachdenken über die Ursachen der Dinge von Einzelnen dieser Begriff erlangt worden war, musste derselbe so allgemein einleuchten, dass er nicht mehr verloren gehen konnte. Wir haben von dem Dasein Gottes übrigens ein sichereres Wissen, als von irgend etwas, das unsere Sinne nicht unmittelbar entdeckt haben.

Im *zweiten Buche* sucht Locke positiv nachzuweisen, woher der Verstand seine Vorstellungen erhalte. Er nimmt an, die Seele sei ursprünglich gleich einem weissen unbeschriebenen Papier ohne alle Vorstellungen (white-paper, welches in der lateinischen Uebersetzung mit tabula rasa wiedergegeben wurde; letzterer Ausdruck war schon im Mittelalter, nach Prantl, Gesch. d. Log. III, 261, zuerst bei Aegidius Romanus, gebraucht für das γραμματεῖον ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον, wie der νοῦς, bevor er denkt, von Aristoteles bezeichnet wird, s. Grdr. I, 7. Aufl.

S. 221). Sie erlangt solche durch die Erfahrung. Alle unsere Erkenntniss gründet sich auf die Erfahrung und entspringt aus ihr. Die Erfahrung ist aber eine zweifache, eine äussere und innere, Sensation und Reflexion, je nachdem sie die äusseren, wahrnehmbaren Gegenstände oder die inneren Wirkungen unseres Geistes zum Gegenstande hat. Die Sinne führen von den äusseren Objecten dasjenige in die Seele, was in dieser die Vorstellungen von dem Gelben, Weissen, der Hitze, der Kälte, der Weichheit, Härte, Süssigkeit, Bitterkeit und überhaupt von den sogenannten sinnlichen Beschaffenheiten hervorbringt. An den vorhandenen Vorstellungen werden Wirkungen (operations) des Gemüths in uns selbst ausgeübt, welche theils Thätigkeiten, theils passive Zustände sind; wenn die Seele diese Thätigkeiten und Zustände beachtet und über sie reflectirt, so erhält der Verstand eine andere Reihe von Vorstellungen, welche nicht von den Aussendingen entspringen können; solche Thätigkeiten des Gemüthes sind unter andern das Wahrnehmen, Denken, Zweifeln, Glauben, Schliessen, Erkennen, Wollen. Aus einer dieser beiden Quellen stammen alle unsere Begriffe her. Es ist demnach durchaus nicht zutreffend, wenn Locke als Vater des consequenten Sensualismus der neueren Zeit bezeichnet wird. Der Satz: Nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, muss, um für Locke gültig zu sein, wenigstens den Zusatz bekommen: externo et interno. Aber den vollen Empirismus vertritt er, indem er sagt, dass es uns unmöglich ist, über die Vorstellungen hinauszukommen, welche Sinnlichkeit und Reflexion unserer Betrachtung dargeboten haben.

Der Mensch fängt an, Vorstellungen zu haben, wenn er den ersten Sinneneindruck empfängt; schon vor der Geburt mag er wohl Hunger und Wärme empfinden. Vor dem ersten sinnlichen Eindruck aber denkt die Seele ebensowenig, wie sie später im traumlosen Schlafe denkt. Die Behauptung, dass die Seele immer denke, ist eben so willkürlich, wie die, dass jeder Körper unablässig in Bewegung sei.

Unsere Vorstellungen sind theils einfach, theils zusammengesetzt. Von den einfachen Vorstellungen kommen einige nur vermittelst Eines Sinnes, andere vermittelst mehrerer Sinne in die Seele, andere erhält sie bloss durch die Reflexion, wiederum andere endlich bieten sich ihr auf jedem Wege, durch die Sinne und durch die Reflexion dar. Durch den Sinn des Gefühls erhalten wir die Vorstellungen von der Hitze, Kälte und Dichtheit, ferner von der Glätte und Rauhheit, Härte und Weichheit und andere, durch den Sinn des Gesichts die Vorstellungen vom Licht und von den Farben etc. Die Vorstellungen, welche wir durch mehr als einen Sinn, nämlich durch den Gesichts- und den Gefühlssinn, erlangen, sind die vom Raum oder der Ausdehnung, von der Gestalt, Ruhe und Bewegung. In sich selbst nimmt das Gemüth durch die Reflexion das Vorstellen (perception) oder Denken, und das Wollen wahr. (Locke missbilligt die cartesianische Zusammenfassung des Denkens und Wollens unter cogitatio.) Das Vermögen, zu denken, wird Verstand, das Vermögen, zu wollen, Wille genannt. Sowohl durch die Sinne, als durch die Reflexion werden der Seele die Vorstellungen von Vergnügen oder Lust, von Schmerz oder Unlust, Existenz, Einheit, Kraft und Zeitfolge zugeführt.

Die meisten sinnlichen Vorstellungen sind eben so wenig einem ausser uns existirenden Dinge ähnlich, als die Worte den bezeichneten Vorstellungen, obgleich diese durch jene hervorgerufen werden. In den Körpern selbst sind wirklich und von ihnen in jedem Zustande unzertrennlich folgende Eigenschaften: Grösse, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung oder Ruhe ihrer dichten (raumerfüllenden) Theile. Diese nennt Locke ursprüngliche Eigenschaften (original qualities oder primary qualities), auch wohl reale Eigenschaften. Sofern wir die primären Eigenschaften wahrnehmen, sind unsere Vorstellungen von denselben Copien dieser Eigenschaften selbst, wir stellen dadurch das Ding so vor, wie es an sich ist. Die Körper

haben aber ferner die Kraft, vermöge gewisser primitiver Eigenschaften, die nicht als solche wahrnehmbar sind, auf eine solche Weise auf unsere Sinne zu wirken, dass sie dadurch die Vorstellungen von Farben, Tönen, Gerüchen, Wärmeempfindungen etc. in uns hervorbringen. Farben, Töne etc. sind nicht in den Körpern selbst, sondern nur in der Seele. Wenn man von ihnen das Vorgestelltwerden trennt, wenn die Augen nicht das Licht oder die Farben sehen, die Ohren nicht die Töne hören, der Gaumen nicht schmeckt, die Nase nicht riecht, so verschwinden alle Farben, Töne, Geschmacksempfindungen, Gerüche, Wärmeempfindungen, und es bleibt nichts übrig, als das, was sie verursachte, nämlich die Grösse, Gestalt und Bewegung der Theile. Die Wärme ist eine sehr lebhafte Bewegung der unwahrnehmbaren kleinsten Theile eines Gegenstandes, welche in uns diejenige Empfindung hervorruft, wegen deren wir den Gegenstand als warm bezeichnen; was in unserer Empfindung als Wärme erscheint, ist im Gegenstand selbst nur Bewegung. Locke nennt die Farben, Töne etc. abgeleitete oder secundäre Eigenschaften (secondary qualities). Alle Vorstellungen dieser Klasse sind nicht Copien von gleichartigen Eigenschaften in realen Objecten, so wenig, wie das Gefühl von Schmerz mit der Bewegung eines Stückes Stahl durch empfindliche Theile eines thierischen Körpers hindurch Aehnlichkeit hat; sie werden in uns durch den Stoss erzeugt, der sich von den Körpern aus durch unsere Nerven hindurch bis in das Gehirn als den Sitz des Bewusstseins, gleichsam das Audienzzimmer der Seele, fortpflanzt. Wie dort Vorstellungen erzeugt werden, untersucht Locke nicht, sondern sagt nur, es sei ohne Widerspruch denkbar, dass Gott an Bewegungen auch solche Vorstellungen, die mit denselben keine Aehnlichkeit haben, geknüpft habe. Endlich stellt Locke noch eine dritte Klasse von Eigenschaften in den Körpern auf, nämlich die Kräfte der Körper, vermöge der besonderen Beschaffenheit ihrer ursprünglichen Eigenschaften in der Grösse, Gestalt, Zusammensetzung und Bewegung anderer Körper solche Veränderungen hervorzubringen, dass diese Körper nun unsere Sinne anders afficiren, als vorher; er rechnet hierher z. B. die Kraft der Sonne, das Wachs zu bleichen, des Feuers, das Blei zu schmelzen; diese Eigenschaften werden insbesondere Kräfte genannt.*)

*) Es ist eine ungerechtfertigte partielle Accommodation Lockes an die vulgäre Voraussetzung, dass Farben, Töne etc. als solche in den unsere Sinne afficirenden Körpern seien, wenn er dieselben „secundäre Eigenschaften" nennt; denn Empfindungen, die nicht in jenen Körpern, sondern nur in den empfindenden Wesen sind, können überhaupt nicht Eigenschaften jener Körper, also auch nicht abgeleitete Eigenschaften derselben sein, und es kann den Leser nur verwirren, wenn Locke, während er diese Einsicht zu begründen sucht, einen Ausdruck, der eben den Irrthum involvirt, welchen er zerstören will, sanctionirt und einen Terminus gebraucht, der in seinen beiden Bestandtheilen die Einsicht mit dem Vorurtheil auf eine unnatürliche Weise zusammenschmiedet. (Doch lässt der Ausdruck eine Deutung zu, in welcher er nichts Irriges involviren würde, wenn er nämlich als Abbreviatur für „Eigenschaften in einem secundären Sinne" aufgefasst wird, und wenn unter „Eig. im primären Sinne" solches verstanden wird, was den Dingen an sich selbst zukommt, unter „Eig. im secundären Sinne" aber, freilich sehr uneigentlich, solches, was in uns durch die Dinge angeregt wird.) Die Unterscheidung geht auf Aristoteles (de anima III, 1) zurück; doch lehrt Aristoteles nicht die blosse Subjectivität derjenigen Qualitäten, welche Locke die „secundären nennt; Demokrit und Descartes sind in dieser Unterscheidung Lockes Vorgänger. Die Unterscheidung hat trotz Berkeleys, Humes und Kants Bekämpfung ihre Berechtigung. Doch hat Lockes Untersuchung die Mängel, dass die objective Realität der Ausdehnung ohne Beweis vorausgesetzt, und dass die Frage, wie Empfindungen mit Bewegungen im Gehirn zusammenhängen, durch Berufung auf Gottes Allmacht zur Seite geschoben wird. Er betrachtet die Seele zu sehr als passiv bei der Perception. Die Untersuchung selbst über das Verhältniss der Sinneswahrnehmung zu der die Sinne afficirenden

Bei der Erörterung der durch Reflexion gewonnenen einfachen Vorstellungen macht Locke manche fruchtreichen psychologischen Bemerkungen. Er untersucht insbesondere das Vorstellungsvermögen (perception), das Behaltungsvermögen (retention) und das Vermögen des Unterscheidens, Verbindens und Trennens etc. In dem Vorstellungsvermögen erkennt Locke das Merkmal, durch welches das Thier und der Mensch sich von der Pflanze unterscheide. Das Behaltungsvermögen (retention) ist die Fähigkeit der Aufbewahrung der Vorstellungen theils durch andauernde Betrachtung, theils durch Wiedererneuerung nach ihrem zeitweiligen Entschwinden aus dem zum gleichzeitigen Festhalten vieler Vorstellungen zu beschränkten menschlichen Verstande; es kommt schon den Thieren, und zum Theil in gleichem Grade wie den Menschen, zu. Locke hält für wahrscheinlich, dass die Beschaffenheit des Körpers grossen Einfluss auf das Gedächtniss habe, da oft die Fieberhitze anscheinend feste Gedächtnissbilder austilge. Die Vergleichung der Vorstellungen unter einander aber wird von den Thieren nicht auf eine eben so vollkommene Art, wie von den Menschen geübt. Das Vermögen, Vorstellungen mit einander zu verbinden, haben Thiere nur in geringem Grade. Dem Menschen eigenthümlich ist das Vermögen der Abstraction, wodurch die Vorstellungen einzelner Objecte, von allen zufälligen Beschaffenheiten der realen Existenz, wie Zeit und Raum, und allen begleitenden Vorstellungen abgesondert, zu allgemeinen Begriffen der ganzen Gattung werden und ihre sprachlichen Zeichen eine allgemeine Anwendbarkeit auf alles, was mit diesen abstracten Begriffen einstimmig ist, erhalten.

Die einfachen Vorstellungen sind die Bestandtheile der zusammengesetzten. Während die Seele bei der Aufnahme der ersteren sich leidend verhält, ist sie bei der Bildung der letzteren, auch bei Abstraction, Vergleichung, Erinnerung selbstthätig, ja sie verfährt bei diesen Processen sogar willkürlich. Die zusammengesetzten Vorstellungen führt Locke auf drei Klassen zurück: es werden durch sie entweder Modi oder Substanzen oder Relationen vorgestellt. Die Modi sind zusammengesetzte Begriffe, welche nichts für sich Bestehendes enthalten. Sie sind reine Modi (simple modes) oder Modificationen einfacher Vorstellungen, wenn ihre Bestandtheile einander gleichartig, gemischte Modi (mixed modes), wenn ihre Bestandtheile einander ungleichartig sind. Die Begriffe von Substanzen sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um Dinge, die für sich bestehen, vorzustellen. Die Verhältnissvorstellungen bestehen in der Vergleichung einer Vorstellung mit einer andern. Zu den reinen Modalbegriffen gehören die Modificationen des Raumes, der Zeit, des Denkens etc.; eben hierher gehört auch der Begriff des Vermögens. Die tägliche Erfahrung von der Veränderung der Gegenstände der einfachen Vorstellungen an Aussendingen, die Bemerkung, dass hier ein Ding aufhört zu sein, dort ein anderes an seine Stelle tritt, die Beobachtung des beständigen Wechsels der Vorstellungen in dem Gemüthe, welcher theils von den Eindrücken äusserer Objecte, theils von unserer eigenen Wahl ab-

---

objectiven Realität, worin Locke grossentheils sich an Descartes anschliesst, ist von fundamentalem Interesse; Leibniz und Kant haben ihre Bedeutung gewürdigt, Hegel aber hat dieselbe verkannt und die lockesche Philosophie überhaupt ebenso wie den kantischen Kriticismus darum schief aufgefasst, weil er den Gegensatz des Ansichseins und unserer Auffassung mit dem Gegensatze des Essentiellen und Accidentiellen in den Objecten zusammenwirft. — Die Ausdrücke: Qualitates primae und secundae waren schon bei den Scholastikern üblich; so sagt Bartholomaeus Arnoldi Usingensis (gest. 1532): qualitates primae sunt a quibus aliae fluunt et sunt quatuor: caliditas et frigiditas, siccitas et humiditas. — Secundae sunt quae ab aliis fluunt. Sie wurden von Rob. Boyle auf die verschiedenartigen Qualitäten Descartes' übertragen und von Locke dann aufgenommen (s. Eucken, Gesch. der philos. Terminol., S. 196).

hängt, alles dieses leitet den menschlichen Verstand auf den Schluss, dass eben dieselben bisher beobachteten Veränderungen auch in der Zukunft an denselben Objecten durch dieselben Ursachen und auf dieselbe Weise stattfinden werden; er denkt sich demnach in dem einen Wesen die Möglichkeit, dass die einfachen Merkmale desselben wechseln und in dem andern die Möglichkeit, diesen Wechsel hervorzubringen, und kommt hierdurch auf den Begriff von einem Vermögen. Das Vermögen ist leidendes Vermögen als Möglichkeit, eine Veränderung anzunehmen, thätiges Vermögen oder Kraft (power) aber als Möglichkeit, eine Veränderung zu bewirken. Den klarsten Begriff von thätigem Vermögen erhalten wir durch das Achten auf die Thätigkeiten unseres Geistes. Die innere Erfahrung lehrt uns, dass wir durch ein blosses Wollen ruhende Glieder des Körpers in Bewegung setzen können. Wenn die Substanz, welche eine Kraft besitzt, dieselbe durch eine Handlung äussert, so heisst sie Ursache; was sie hervorbringt, heisst Wirkung. Ursache ist das, was macht, dass ein Anderes zu sein anfängt, Wirkung das, was durch ein Anderes entstanden ist.

Indem dem Verstande eine grosse Anzahl von einfachen Vorstellungen durch Sensation und Reflexion zugeführt werden, bemerkt er auch, dass eine gewisse Zahl einfacher Vorstellungen immer mit einander vergesellschaftet ist; da wir uns nun das, was durch dieselben vorgestellt wird, nicht als an sich subsistirend denken können, so gewöhnen wir uns, ein Substrat vorauszusetzen, in welchem dasselbe bestehe und woher es entspringe; dieses Substrat nennen wir eine S u b s t a n z. Die allgemeine Vorstellung der Substanz enthält nichts, als die Annahme eines unbekannten Etwas, welches den Eigenschaften zu Grunde liege. Die Eigenschaften eines Dinges machen dann die wahre Vorstellung der betreffenden Einzelsubstanz aus, aber die zusammengesetzte Vorstellung einer bestimmten Substanz hat neben diesen sie bildenden einfachen Vorstellungen allemal auch die verworrene Vorstellung von etwas, dem jene angehören, in dem sie, als der unbekannten Ursache ihrer Einheit, zusammen bestehen. So ist der K ö r p e r ein ausgedehntes, gestaltetes und bewegliches Ding, aber man stellt sich unter der Substanz neben diesen Eigenschaften immer noch etwas Besonderes vor, von dem man freilich nicht weiss, was es ist. Ebensowenig wie von der materiellen hat man von der geistigen einen klaren Begriff. Man hält die Thätigkeiten der Seele wie Denken, Fürchten u. s. w. nicht für selbständig, man kann auch nicht annehmen, dass sie dem Körper zukommen, deshalb schreibt man sie einer andern Substanz, die man Geist nennt, zu. Wir haben keinen Grund, geistige Substanzen für unmöglich zu halten. Leugneten wir sie, so müssten wir aus denselben Gründen die körperlichen Substanzen leugnen.*) Andererseits wäre jedoch auch nicht undenkbar, dass Gott die Materie mit der Fähigkeit, zu denken, begabt habe. Die ersten Vorstellungen, die man vom Körper hat, sind der Zusammenhang dichter und damit trennbarer Theile und ein Vermögen, die Bewegung durch Stoss mitzutheilen, unsere Vorstellungen vom Geiste, die ihm eigenthümlich zugehören, sind Denken und Wollen, oder das Vermögen,

*) Locke legt nicht dem Verstand eine durch den Substanzbegriff geübte Herrschaft über die Dinge bei; er spricht ja ausdrücklich gerade darum dem Substanzbegriff nur geringen Werth für die Erkenntniss zu, weil derselbe nicht zureichend empirisch basirt sei. Soweit der Substanzbegriff ohne empirischen Grund gebildet ist, ist die Wahrheit desselben, d. h. die Uebereinstimmung mit der objectiven Realität, zweifelhaft. — Die Annahme aber, dass es von dem Geiste unabhängige Aussendinge gebe, hängt nicht von der Gültigkeit des Substanzbegriffs ab; sie besteht auch dann, wenn die Aussendinge nur Complexe von ausserhalb unseres Geistes für sich bestehenden Eigenschaften sind, die in Verbindung mit einander existiren.

die Körper durch Denken zu bewegen, und Freiheit, aber der Zusammenhang dichter Theile im Körper ist ebensowenig zu begreifen wie das Denken der Seele, die Mittheilung der Bewegung ebensowenig wie die Bewegung durch Denken. Neben diesen beiden Arten von Substanzen, den körperlichen und den geistigen, haben wir noch die Vorstellung einer dritten, nämlich die von Gott. Kraft, Dauer, Verstand und Willen werden in das Unendliche gesteigert, und so gelangen wir zu der Vorstellung Gottes. Da wir aber eine deutliche Erkenntniss der Substanzen nicht haben, so leugnet Locke die Möglichkeit einer Metaphysik, sei es als Psychologie, Kosmologie oder Theologie und greift Kant so vor, obgleich er der speculativen Bearbeitung des durch die Erfahrung gewonnenen Materials volles Recht einräumt. Ausser den zusammengesetzten Begriffen von einzelnen Substanzen kommen in dem Verstande noch zusammengesetzte collective Begriffe von Substanzen vor, wie Heer, Flotte, Stadt, Welt; diese collectiven Begriffe bildet die Seele durch ihr Verbindungsvermögen. Aus der Vergleichung mehrerer Dinge mit einander entspringen die Verhältnissbegriffe; zu denselben gehören die Begriffe von Ursache und Wirkung, Zeit- und Ortsverhältnissen, Identität und Verschiedenheit, Graden, moralischen Verhältnissen etc.

Im dritten Buche des Versuchs über den menschlichen Verstand handelt Locke von der Sprache, im vierten Buche von der Erkenntniss und Meinung. Die Worte sind Zeichen, die Gemeinnamen gemeinsame Zeichen für vorgestellte Objecte. Wahrheit und Falschheit ist streng genommen nur in Urtheilen, nicht in einzelnen Vorstellungen. Sätze, wie der des Widerspruchs, dienen der Disputirkunst, aber nicht der Erkenntniss. Sätze, die ganz oder theilweise identisch sind, belehren nicht. Wir erkennen uns selbst durch innere Wahrnehmung und Gott durch den Schluss vom Existirenden auf eine erste Ursache, von denkenden Wesen (und zum mindesten unser eigenes Denken ist uns zweifellos gewiss) auf ein erstes und ewiges denkendes Wesen mit voller Evidenz, die Aussenwelt aber mit geringerer Evidenz; jenseits der Vernunfterkenntniss liegt der Glaube an göttliche Offenbarungen; für Offenbarung kann jedoch nichts gelten, was gesicherter Vernunfterkenntniss widerstreitet. Dagegen giebt es im Christenthum Ueberverünftiges.

Gut und Uebel sind nur Lust und Schmerz, oder das, was diese verschafft. Das sittlich Gute und Schlechte ist die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer freiwilligen Handlungen mit dem Gesetz, wobei wir uns nach dem Willen des Gesetzgebers Gutes oder Uebles zuziehen, d. h. Lust oder Schmerz; diese heissen dann Lohn oder Strafe. So gründet sich die Sittlichkeit auf Lust und Schmerz, d. h. auf die Folgen unserer Handlungen. Die Gesetze, nach denen die Menschen Recht und Unrecht unterscheiden, sind das göttliche, das bürgerliche und das der öffentlichen Meinung, der Achtung und Verachtung. Das erste ist der Maassstab für die Sünde und die Pflicht, es wird also von diesem die Verpflichtung abgeleitet, mag uns dieses Gesetz nun durch das Licht der Natur oder durch die Stimme der Offenbarung mitgetheilt sein. Das zweite ist der Maassstab für Verbrechen und Unschuld, das dritte, das Locke auch das philosophische Gesetz oder das der Mode nennt, ist der Maassstab für Tugend und Laster. Durch dies letzte Gesetz lassen sich die meisten Menschen hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich bestimmen, indem sie die Strafen für die Uebertretung des göttlichen Gesetzes nicht ernstlich bedenken und ebensowenig die von den bürgerlichen Gesetzen angedrohten. Der Achtung erfreut sich aber das, was jeder überall als für sich nützlich ansieht. Da nun nichts in der Welt das Wohl der Menschen so fördert als der Gehorsam gegen das von Gott gegebene Gesetz, so muss Achtung und Verachtung im Grossen und Ganzen mit den Regeln des Rechten und Unrechten, die von Gott in der Offenbarung gegeben sind, übereinstimmen. Abweichungen im Einzelnen finden sich

allerdings; daher kommen die verschiedenen Sitten bei den verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten.

Die Aeusserungen Lockes über religiöse, pädagogische und politische Fragen bekunden einen edlen und humanen Sinn und haben zur Milderung mancher traditionellen Härten wesentlich beigetragen. Inconsequenterweise gesteht Locke den Atheisten keine Gewissensfreiheit zu und bricht dadurch selbst die Kraft seiner philosophischen Argumente für die Toleranz.*)

Lockes philosophische Bedeutung knüpft sich zumeist an die Untersuchung über den menschlichen Verstand, die der Ausgangspunkt der empiristischen Richtung der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in England, Frankreich und Deutschland geworden ist, über den Scholasticismus und Cartesianismus den Sieg davontrug, in Deutschland aber zumeist durch den Leibnizianismus eingeschränkt wurde. Spinozas Einheitslehre, welche die Ordnung der Gedanken mit der Ordnung der Dinge unmittelbar gleichsetzt, erhielt durch Lockes auf die Erkenntnissgrenzen des Subjects gerichtete Forschung ihr unabweisbares Complement. Leibniz, der gegen Locke die Nouveaux essais sur l'entendement humain schrieb, hat doch die Wichtigkeit der lockeschen Forschung anerkannt, obschon er die Prüfung unserer Erkenntnisskraft nicht für die erste, alle anderen philosophischen Untersuchungen bedingende Aufgabe der Philosophie hielt, sondern für eine solche, die mit Erfolg nur dann behandelt werden könne, wenn vorher schon manches Andere festgestellt sei; in ähnlicher Art hat in der nachkantischen Zeit wiederum Herbart geurtheilt. Kant dagegen ist als Begründer des Kriticismus zu der lockeschen Ueberzeugung zurückgekehrt, dass die Untersuchung über den Ursprung und die Grenzen unserer Erkenntniss für die Philosophie von fundamentaler Bedeutung sei, hat aber diese Untersuchung in einem zwar vielfach durch Lockes Vorgang bedingten, jedoch sowohl in dem Gang, wie in dem Ergebniss wesentlich verschiedenen Sinne geführt. Hegel misst der Untersuchung über den Ursprung der Erkenntniss nur eine untergeordnete Bedeutung bei, erkennt eine Grenze der philosophischen Erkenntniss principiell nicht an, hält die menschliche Vernunft für wesentlich identisch mit der aller Wirklichkeit innewohnenden Vernunft und will nicht psychologisch den Ursprung der Begriffe, sondern dialektisch ihre Bedeutung und ihr System ermitteln; er billigt, dass nicht bei der blossen Definition der einzelnen Begriffe stehen geblieben, sondern ein Zusammenhang aufgesucht werde, hält aber die psychologische Erforschung der Genesis der Begriffe im denkenden Subject für eine blosse Veräusserlichung der philosophischen Aufgabe, die in der dialektischen Begriffsentwickelung liege. Das hegelsche Urtheil würde richtig sein, wenn zwischen dem (objectiven) Dasein und dem (subjectiven) Bewusstsein nur Uebereinstimmung und nicht auch Discrepanz in wesentlichen Beziehungen bestände; ist die Uebereinstimmung eine durch stufenweise Annäherung zu erreichende Aufgabe, so hat auch die Kritik der menschlichen Erkenntnisskraft eine wesentliche philosophische Bedeutung, und Locke wird nicht von dem Vorwurf getroffen, dass er eine unphilosophische oder wenig philosophische Betrachtung an die Stelle einer allein wahrhaft philosophischen gesetzt habe. Mit Recht aber kann geurtheilt werden, dass er nicht die ganze philosophische Aufgabe, sondern nur den einen Theil derselben zu lösen unternommen habe.

---

*) Denn es verschlägt praktisch wenig, ob einer Richtung auf Grund ihres nach fremdem Urtheil falsch religiösen oder ihres nach fremdem Urtheil irreligiösen Charakters die Duldung versagt wird; den Christen ist als „Atheisten“ mit formeller Aufrechterhaltung des Princips der Religionsfreiheit die gesetzliche Existenzberechtigung abgesprochen worden. Gesetzeszwang kann nicht die Ueberzeugung bewirken, ohne welche das Bekenntniss Heuchelei wäre.

§ 15. An Locke anknüpfend und dessen Ansichten zum Theil consequent weiter führend, hat Berkeley (1685—1753) durch die Behauptung, dass nur Geister und deren Ideen (Vorstellungen, nebst Willensacten) existiren, einen Idealismus oder Phaenomenalismus oder Immaterialismus ausgebildet. Nach ihm bringen nicht reale Aussendinge unsere Vorstellungen als ihre Abbilder hervor. Ungleichartiges könnte nicht auf Ungleichartiges wirken. Aber dennoch sollen die wirklichen Vorstellungen, Wahrnehmungen nicht aus uns entstehen, sondern, da sie gesetzmässig sind, unwiderstehlich auf uns einwirken, müssen sie eine äussere Ursache haben. Diese ist der unendliche Geist, d. h. die Gottheit. Dagegen nähert sich einer materialistischen Psychologie Hartley, von dem die englische Associations-Psychologie ausgegangen ist. Er nahm freilich nur den vollen Parallelismus zwischen psychischen und physischen Vorgängen an. Entschiedener Materialist auf psychologischem Gebiet war Priestley, der jedoch ebenso wie Hartley theologische Ueberzeugungen damit zu vereinigen wusste. Newton hielt sich philosophischen Fragen ferner, erachtete aber den teleologischen Beweis für das Dasein Gottes als ausreichend.

G. Berkeley, Theory of vision, Dublin 1709, auch Lond. 1711 u. 1733 u. in den Werken: Treatise on the principles of human knowledge, Dublin 1710 u. ö., deutsch von F. Ueberweg in der „phil. Bibl.", Berlin 1869. Three dialogues between Hylas and Philonous, Lond. 1713 u. ö., franz. Amst. 1750, deutsch (als 1. Theil einer Uebers. der Werke, wovon aber nicht mehr erschienen ist), Leipz. 1781 (auch schon Rostock 1756, s. u.). Alciphron or the minute philosopher, London 1732, franz. Haye 1734, deutsch von W. Kahler, Lemgo 1737. Siris, London 1744. Miscellanies, Lond. 1752. Sammlg. d. vornehmst. Schriftsteller, die d. Wirklichk. ihr. eig. Körp. u. d. ganz. Körperwelt leugn., enthaltend Berkeleys Gespräche zw. Hylas und Philonous (nach der franz. Uebers. verdeutscht) und Colliers Allgemeinen Schlüssel (Clavis universalis or a new inquiry after thruth, by Collier, Lond. 1713), übers. und widerlegt von Joh. Christ. Eschenbach, Rostock 1756. The works of G. Berkeley (nebst seiner Biogr. v. Arbuthnot), Lond. 1784, wiederabg. 1820 u. 1843; Works, including many of his writings hitherto unpublished, with preface, annotations, life and lettres, and an account of his philosophy by Alex. Campbell Fraser, 4 vol., London 1871. Selections from Berkeley, with introduction and notes by Al. Campbell Fraser, 2. ed. Lond. 1879. Zur Erläuterung der b.schen Ansichten dienen u. a. Aufsätze in: Lectures on Greek philosophy and other philos. remains of J. F. Ferrier, ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, ferner Thom. Collyns Simon, on the nature and elements of the external world, or universal immaterialism, fully explained and newly demonstrated, London 1862; vgl. mehrere Abhandlungen desselben in verschiedenen Zeitschriften, insbes. B.s doctrine on the nature of Matter, in: the Journal of specul. philos. III, 4. Dec. 1869, S. 336—344; is thought the thinker? ebd. S. 375 f.; Ueberweg, ist B.s Lehre wissenschaftl. unwiderlegbar? (Sendschreiben an Simon) in Fichtes Z. f. Ph., Bd. 55, 1869; Simons Antwort, nebst Ulricis Anmerkung, ebd. Bd. 57, 1870; Ueberwegs kurz. Schlusswort, ebd. Bd. 59, 1871. R. Hoppe u. H. Ulrici, ebd., Bd. 58 u. 59, 1871. Hoppe, zu Ueberwegs Kritik der b.schen Lehre, in d. philos. Monatsh., VII, 385—392. Thom. K. Abbot, sight and touch, an attempt to disprove the received (Berkeleian) theory of vision, Lond. 1864 (vgl. Ulrici in d. Ztschr. f. Philos., N. F., Bd. 54, 1869, S. 166—188). Thom. Doubleday, matter for materialists, letters in vindication of principles regard. the nature of existence of Berkeley, Newcastle 1870. F. Frederichs, üb. B.s Idealismus, Realschul-Progr., Berl. 1870, d. phänomenale Idealism. B.s u. Kants, 1871. Charl. R. Teape, Berkeleian Philosophy, Gött. Diss., 1871. Geo. Colborne, B.s Phil., Inaug. D., Münch. 1873. A. Smirnow, die Philos. B.s (russ.), Warsch. 1874. G. Spicker, Kant, Hume u. Berkeley, eine Kritik der Erkenntnisstheorie, Berl. 1875. A. Penjon, Étude

sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de G. Berkeley, évêque de Cloyne. Thèse présentée à la faculté des lettres de Paris, Paris 1878. J. Janitsch, Kants Urtheile üb. B. Strassb., 1879. A. C. Fraser, Berkeley (philosoph. classics), Edinb. and Lond. 1881. C. R. Teape, Berkeleian philosophy, Gött. I.-D., Edinb. s. a.

A. Collier, clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world, Lond. 1713, deutsch v. Eschenbach, Rostock 1756 (s. o. S. 126). engl. auch in der von Sam. Parr edirt. Samml.: Metaph. tracts by English philosophers of the eighteenth century, Lond. 1837. Ueber ihn handeln Rob. Benson, London 1837, Geo. Lyon, un idéaliste Anglais au XVIIIe S., in: Rev. phil., 1880, Bd. 10, S. 375—395.

D. Hartley, Coniecturae quaedam de motu, sensus et idearum generatione, London 1746; observations on man, his frame, his duty and his expectations, Lond. 1749, 6. edit., 1834; deutsch (von v. Spieren) u. m. Anm. u. Zustz. (von H. A. Pistorius), Rostock u. Lpz. 1772—73. S. Geo. Spencer Bower, Hartley and James Mill (Engl. philosophers), Lond. 1881. Bruno Schoenlank, Hartley u. Priestley die Begründer des Associationismus in Engl., In. Diss., Halle 1882.

J. Priestley, Hartley's Theory of human mind on the principles of the association of ideas, Lond. 1775, Disquisitions relating to matter and spirit, Lond. 1777, the doctrine of philosophical necessity, Lond. 1777, free discussions of the doctrines of materialism, London 1778. Priestley wurde bekämpft von dem Platoniker Richard Price, 1723—1791, in dessen Letters on materialism and philos. necessity, Lond. 1778. Ueb. Priestley handelt J. Carry, the life of Jos. Priestley with critical observations on his works etc., London 1804, ferner H. Lord Brougham in seinen lives of philosophers of the time of George III. (Works Vol. 1, Edinb. 1872, S. 68—90.) Bruno Schoenlank, s. b. Hartley.

Is. Newton, naturalis philosophiae principia mathematica, Lond. 1687, auch 1713, 1726 u. ö., deutsch m. Bemerkgn. u. Erläutergn., hrsg. v. J. Ph. Wolfers, Berl. 1872; treatise of optic, London 1704 u. ö.; opera ed. Horsley, Lond. 1779. Ueber ihn handelt Dav. Brewster, Edinb. 1831, deutsch von Goldberg, Lpz. 1833; Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir J. N., Edinb. 1855. Vgl. auch K. Snell, N. u. d. mechanisch. Naturwissensch., Dresd. u. Lpz. 1843. E. F. Apelt, d. Epochen der Gesch. d. Menschh., Jena 1845. A. Struve, N.s naturphil. Ansichten, G. Pr., Sorau 1869. J. Durdik, Leibniz u. N., Halle 1869. C. Neumann, üb. d. Principien der Galilei-Newtonsch. Theorie, Lpz. 1870. K. Dieterich, Kant u. N., Tübing. 1877. S. auch Ludw. Lange, die geschichtl. Entwickel. des Bewegungsbegriffs, Lpz. 1886, S. 47 bis 72.

Unter den Fortbildnern der theoretischen Philosophie Lockes in seinem Vaterlande ist von hervorragender Bedeutung der Begründer eines universellen Immaterialismus (Idealismus oder Phaenomenalismus), George Berkeley, geb. zu Killerin nahe bei Thomastown in Irland am 12. März 1685, von 1728—31 in Rhode-Island, um Christenthum und Civilisation daselbst zu verbreiten, seit 1734 Bischof zu Cloyne, gest. zu Oxford am 14. Jan. 1753. Nicht nur in Theologie und Philosophie war er wohlbewandert, sondern beinahe auf allen Gebieten des menschlichen Wissens, namentlich auch in den Naturwissenschaften, hatte er ernste Studien gemacht, wie seine Theorie des Sehens zeigt, in der er den neueren Ansichten über das Sehen schon nahe kommt, seine spätere philosophische Lehre aber noch nicht vorträgt. An Formvollendung wird über seine übrigen Schriften gestellt Alciphron. Gespräche, in denen er die Freidenker angriff, besonders Mandeville (geb. 1670 zu Dordrecht, lebte als Arzt zu London, gest. 1733). Dieser hatte in seiner Schrift: the fable of the bees, or private vices made public benefits, London 1714 u. 1719, den Nutzen privater Laster, z. B. des Luxus, für das allgemeine Wohl behauptet und darzulegen gesucht, dass ein Staat nicht aus lauter moralischen Menschen bestehen könne, sowie dass die Cultur mit den sittlichen Schäden eng zusammenhänge. (Ueber die Bienenfabel vgl. Leslie Stephen in seinen Essays on freethinking and plainspeaking S. 243—278. Mandeville vertheidigt seine Ansicht in der Schrift: A letter to Dion occasioned by his book called Alciphron, Lond. 1732.)

Mit vollster Entschiedenheit wendet sich Berkeley in der Einleitung zu seinen First principles gegen die abstracten allgemeinen Ideen, d. h. gegen die Vorstellungen allgemeiner Dinge und Eigenschaften, z. B. Mensch, Farbe. Mensch im Allgemeinen als Abstractum kann ebensowenig vorgestellt werden, wie ein blosses Dreieck als Abstractum, das weder schiefwinkelig noch rechtwinkelig, weder gleichseitig, noch gleichschenkelig noch ungleichseitig, sondern dies Alles und zugleich auch nichts von diesem ist. Kein Mensch kann zu solchen abstracten Vorstellungen gelangen, sie sind nichts als Erfindungen der Schulphilosophen. Worte, die mehr als einen Gegenstand bezeichnen, geben den Anlass zu der Lehre von den abstracten Ideen. In Wahrheit giebt es nur Einzelvorstellungen, Wahrnehmungen, deren Bestandtheile Empfindungen einzelner Sinne sind. Insofern kann freilich eine Einzelvorstellung allgemein sein, als sie eine ganze Art, die mit demselben Worte bezeichnet wird, repräsentirt. So wurde der lockesche Nominalismus weiter gebildet.

Berkeley hielt die Existenz einer an sich seienden Körperwelt nicht nur (nach dem Vorgange Augustins und Lockes selbst) nicht für streng erweisbar, sondern für eine falsche Annahme. Es existiren nur Geister und deren Functionen (Ideen und Willensacte). Das Esse der nicht denkenden Dinge ist Percipi. Die äusseren Dinge, soweit sie existiren, sind nichts als Ideen, und zwar sind die letzteren flüchtige, abhängige Wesen, die nicht in sich selbst beruhen, sondern in den Geistern existiren und also auch von ihnen getragen werden. Allerdings giebt es eine sehr verbreitete Meinung, die sinnlichen Objecte hätten eine reale Existenz, welche von ihrem Aufgenommenwerden durch den Verstand verschieden sei. Allein Licht, Farbe, Hitze, Kälte, Ausdehnung und Figuren (der Unterschied zwischen primären und secundären Eigenschaften nach Locke wird nicht anerkannt), kurz alle Dinge, die wir sehen und fühlen, sind nur Sinnesempfindungen, Vorstellungen, und es ist nicht möglich, sie auch nur in Gedanken vom Percipirtwerden zu trennen. Sollte dies möglich sein, so müssten sie existiren, ohne wahrgenommen, ohne gedacht zu werden, was ein offenbarer Widerspruch ist. Man könnte ebenso leicht ein Ding von sich selbst abtrennen, als diese Operation fertig bringen. Wenn man nun sagt, die Ideen selbst existirten allerdings nicht ausserhalb des Geistes, aber es könne doch ihnen ähnliche Dinge, deren Ebenbilder sie seien, geben, so wendet hiergegen Berkeley ein, eine Idee könne nur einer Idee ähnlich sein, eine Farbe oder Figur nur einer anderen Farbe oder Figur. Und selbst angenommen, es existirten ausserhalb des Geistes feste Substanzen, die den Ideen entsprächen, so wäre es uns doch nicht möglich, dies zu wissen. Entweder müssten wir es durch die Sinne oder durch Denken erreichen. Durch die Sinne haben wir diese Erkenntniss nicht, sondern nur die unserer Sinnesempfindungen. Wir müssten also die Existenz der äusseren Dinge durch das, was unmittelbar sinnlich percipirt wird, schliessen. Aber dieser Schluss ist trüglich. Er wird widerlegt durch die Unmöglichkeit, das Zusammenwirken völlig heterogener Substanzen zu erklären. Es ist durchaus nicht zu begreifen, in welcher Art ein Körper auf den Geist Einfluss haben könne. Es würden also diese Körper ausserhalb des Geistes zu keinem Zwecke dienen, und man müsste so voraussetzen, Gott habe unzählige Dinge geschaffen, die durchaus nutzlos seien. So wird denn die Körperwelt aufgehoben, und gegen den ganzen Begriff der Materie, der materiellen Substanz, als etwas, an dem die Eigenschaften sich finden sollen, polemisirt Berkeley ganz besonders, als mit den schlimmsten Widersprüchen behaftet. Den Begriff der Substanz hebt er freilich nicht auf.

Eine äussere Ursache müssen unsere Vorstellungen allerdings haben: denn wir selbst sollen sie nicht hervorbringen können. Da diese Ursache nicht materiell sein kann, so muss sie geistig sein, und zwar sind die Geister thätige untheilbare Sub-

stanzen. Die Vorstellungen in den endlichen Geistern werden nun hervorgebracht von dem unendlichen, allmächtigen, allweisen und allgütigen Geist in geordneter Weise. Von ihm werden sie uns eingedrückt. Die Lebhaftigkeit, Regelmässigkeit, Unwiderstehlichkeit gewisser Vorstellungen zeugt dafür, dass sie eine Ursache ausser uns haben. Durch diese Eigenschaften unterscheiden sich die von Gott hervorgebrachten Vorstellungen, die sogenannten wirklichen Wahrnehmungen, von den bloss durch uns erzeugten, wie sie in Träumen, bei Illusionen vorkommen. Was wir Naturgesetz nennen, ist in der That die Ordnung der Aufeinanderfolge unserer Ideen.*) — Aehnliches wie Berkeley hat, von Malebranche ausgehend, der englische Geistliche Arthur Collier gelehrt (1680—1732). Collier sagt, er sei bereits 1703 zu seiner Theorie gelangt. Dieselbe findet sich in einem handschriftlichen Aufsatz von ihm aus dem Jahre 1708 vor; die Durchführung derselben in Colliers Clavis univ. aber scheint einen Miteinfluss der berkeleyschen Principles zu bekunden. In dem ersten Theil weist er die Existenz einer sichtbaren Aussenwelt zurück, in dem zweiten auch die einer unsichtbaren; mögen diese erkennbar oder nicht erkennbar sein. Die Vorstellungen von Körpern, welche Gott in uns hervorbringe, wie wir nach Malebranche die Dinge in Gott schauten, seien freilich nicht in mir allein, sondern auch in anderen Geistern, und so können wir mit Recht sagen, dass die Körper ausser uns existiren. Näher steht der Ansicht Lockes die des Bischofs Peter Brown

*) Gegen das Ende des dritten Gesprächs zwischen Hylas und Philonous fasst Berkeley seine Lehre über die Natur der Sinnenwelt in folgende zwei Hauptsätze zusammen, von welchen der eine ein richtiger Satz des gemeinen Menschenverstandes, der andere aber ein wissenschaftlicher Satz sei. Der erste Satz (der des gemeinen Verstandes) lautet, dass der reale Tisch und überhaupt die realen nicht denkenden Objecte der Tisch und die Welt seien, die wir sehen und fühlen (sinnlich wahrnehmen); der zweite Satz (der wissenschaftliche) besagt, dass das, was wir sehen und fühlen, ganz in Phänomenen besteht, d. h. gänzlich aus gewissen Eigenschaften, wie Härte, Gewicht, Gestalt, Grösse besteht, die unseren Sinnesempfindungen inhäriren, folglich aus diesen Sinnesempfindungen selbst. Aus der Verbindung beider Sätze miteinander folgt, dass solche Phänomene die realen Objecte sind, dass also in der Welt nichts Anderes existirt, als diese Objecte, deren Esse das Percipi ist, und die percipirenden Subjecte. Es möchte sich jedoch sehr fragen, ob nicht die beiden ersten Sätze nur dann als wahr gelten können, wenn in ihnen der Ausdruck: „das, was wir sehen und fühlen“ in einem verschiedenen Sinne genommen wird. Werden nämlich unter diesem Ausdruck die sinnlichen Perceptionen selbst verstanden, so ist der zweite Satz wahr, aber der erste nicht; werden darunter andererseits die transscendentalen Objecte (oder Dinge an sich) verstanden, welche unsere Sinne so afficiren, dass in Folge dieser Affectionen in uns die Perceptionen entstehen, so ist der erste Satz wahr, aber der zweite falsch, und nur bei einem Wechsel der Bedeutung sind beide wahr, weshalb der Schluss mit dem Fehler der „quaternio terminorum“ behaftet ist. Die Wahrnehmung ist mehr als der blosse Empfindungscomplex; sie enthält ausserdem das durch ein ursprüngliches mit unbewusster Nothwendigkeit sich vollziehendes und zur Gestaltung des Empfindungsstoffes selbst noch mitwirkendes Denken gewonnene Bewusstsein von Aussendingen, auf welche die Empfindungen schon von dem Kinde gedeutet und von welchen die Empfindungen, sobald auf sie die Reflexion sich richtet, unterschieden werden. Dieses Moment hat B. bei seiner Analyse der Wahrnehmung übersehen. Die gegebene Ordnung der „Ideen“ erkennt Berkeley zwar principiell als eine naturgesetzliche an; es ist aber nicht möglich, dieselbe wirklich als eine naturgesetzliche zu verstehen, wenn angenommen wird, dass die „Ideen“ des einzelnen Geistes nur untereinander und zur Gottheit in directer Beziehung stehen. Die Ordnung der „Ideen“ des Einzelnen wird nur dadurch begreiflich, dass ein causales Verhältniss derselben zu endlichen Dingen, welche unabhängig von dem Bewusstsein des Einzelnen existiren, angenommen wird; insbesondere müssen, wenn die causale Ordnung verständlich werden soll, die Beziehungen denkender Wesen zu einander durch an sich reale nicht denkende Wesen vermittelt sein.

(the procedure, extent and limits of human understanding, London 1728), der freilich nicht mehr fern von dem reinen Sensualismus ist. Gegen Locke schrieb u. A. auch John Norris (1657—1711), der in seinem Essay towards the theory of the ideal or intelligible World, 1701 u. 1704, sich an Malebranche anschliesst; dieser ist für ihn der Galilei der intellectuellen Welt. Auch neigte er sich der mystisch-platonischen Theorie von Henry More zu und verfasste gegen Tolands Schrift über das Christenthum ohne Geheimniss: An account of reason and faith in relation to the mysteries of Christianity, 1697. Auf ihn nimmt Collier öfters Bezug.

Als Vater der englischen Associationspsychologie ist David Hartley (1704—1757) zu bezeichnen, welcher den allerdings schon von Locke gebrauchten Namen „Association" für einen solchen Vorgang einbürgerte (in Lockes Essay findet sich schon ein Abschnitt, der von der association of ideas handelt), durch den aus den Elementen ein neues seelisches Gebilde entsteht. Zugleich aber legte er Gewicht auf die Verbindung der psychologischen und physiologischen Processe. Wenn beide auch nicht identisch sein sollten, so statuirte er doch einen festen Zusammenhang zwischen beiden. Es sollen den psychischen Vorgängen Vibrationen der Gehirn- und Nervensubstanz entsprechen, und zwar einfache den einfachen, zusammengesetzte den zusammengesetzten; dadurch scheint aber das seelische Leben von dem mechanisch leiblichen abhängig und in seiner Selbständigkeit aufgehoben. Es tritt wie für die Gehirnfunctionen, so auch für die Vorstellungsassociationen, namentlich für die Affecte, feinen Triebe, Willensentschlüsse, die auch aus den einfachen Grundelementen entstehen, die mechanische Nothwendigkeit in Kraft, so dass Hartley dem Materialismus nahe kam, und seine wissenschaftliche Ueberzeugung mit seinem religiösen Sinn sich in Zwiespalt befand. Freilich soll nach ihm die Analyse psychischer Processe immer nur auf psychische Elemente, nicht auf leibliche führen, und die Empfindung nie sich durch Bewegung erklären lassen. — Bei ihm finden wir auch die Anfänge des durch G. Boole und neuerdings durch Stanley Jevons ausgebildeten logischen Algorithmus oder Logikcalculs.

Ohne Vorbehalt bekennt sich zu dem Materialismus auf psychologischem Gebiete der Schüler Hartleys, Josef Priestley (geb. 1733 in der Grafschaft York, gest. 1804 in Philadelphia), Entdecker des Sauerstoffs. Sowohl die Vorstellungsassociationen, als auch die Willensentschlüsse, sowie die Handlungen, sind durchaus bedingt durch die Gehirnschwingungen. Einen principiellen Unterschied zwischen psychischen und physischen Erscheinungen giebt es nicht. Deshalb entscheidet sich auch Priestley von vornherein für den Determinismus. Die Psychologie soll ein Theil der Physiologie werden; anstatt die psychischen Thatsachen zu analysiren, soll man Physik des Nervensystems treiben. Dagegen bekämpft er auf das heftigste den Materialismus auf dem metaphysischen Gebiete. Die Welt zeigt durch den vollendeten Mechanismus ihrer Bewegungen, dass sie von einer höchsten Intelligenz hervorgebracht ist. Ebenso lehrt Priestley die Unsterblichkeit der Seele. — Die Associationspsychologie wurde weiter ausgebildet durch Erasmus Darwin (1731—1802, Zoonomia or the Laws of organic life, 2 vols., Lond. 1794—96), auch durch Abraham Tucker (1705—1774, Light of Nature pursued by Edw. Search, Pseudonym, 1768—1778).

Ein merkwürdiges Beispiel für das Streben, den Widerspruch zwischen der strengen wissenschaftlichen, dem Mechanismus huldigenden Forschung und dem Inhalte des christlichen Glaubens zu heben, bietet der berühmte Chemiker Robert Boyle (1627—1691), der die chemische Zusammensetzung der Luft in den Bereich seiner Untersuchungen zog. Er gründete ein Institut, in welchem zur Befestigung der christlichen Lehre und der teleologischen Weltanschauung Vorträge gehalten wurden. (S. unt. Clarke.)

Lockes jüngerer Zeitgenosse, der grosse Mathematiker und Physiker Isaak Newton (1642—1727) stand den specifisch philosophischen Untersuchungen ferner. Er rief der Physik zu: hüte dich vor der Metaphysik! Er preist die Verbannung der scholastischen „formae substantiales" und „qualitates occultae", empfiehlt die mathematisch-mechanische Erklärung der Erscheinungen und sagt: „omnis philosophiae difficultas in eo versari videtur, ut a phaenomenis motuum investigemus vires naturae, deinde ab his viribus demonstremus phaenomena reliqua". Newton verlangt, dass die analytische Betrachtung stets der synthetischen vorausgehe; er glaubt, dass die Cartesianer dieser Forderung zu wenig gerecht geworden seien und sich in ein Hypothesenspiel verloren haben. Die analytische Methode geht von Experimenten und Beobachtungen zu allgemeinen Schlüssen fort; sie schliesst aus den zusammengesetzten Dingen auf die einfachen, aus den Bewegungen auf die bewegenden Kräfte und überhaupt aus den Wirkungen auf die Ursachen, aus den besonderen Ursachen auf die allgemeineren bis zu der allgemeinsten hin; die synthetische Methode dagegen erklärt aus den erforschten Ursachen die daraus herfliessenden Erscheinungen. Hypothesen verwirft Newton principiell, ohne jedoch in der wirklichen Forschung dieselben ganz entbehren zu können. Er basirt auf die Erscheinungen die Doctrin der allgemeinen Schwere, welche proportional den Massen und umgekehrt proportional den Quadraten der Entfernungen wirke. Er lehrt, die Schwere der Planeten gegen die Sonne sei zusammengesetzt aus ihrer Schwere gegen die einzelnen Sonnentheile. Den Grund der Schwere lässt er unerforscht. Von Newtonianern wird die Schwere zu den primären Qualitäten der Körper gerechnet (wie z. B. Rogerus Cotes in der Vorrede zu der zweiten, 1713 erschienenen Auflage der newtonschen Principia philos. nat. sagt, die Schwere sei inter primarias qualitates corporum universorum ebensowohl enthalten, wie die Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit, was Leibniz tadelt, Lettre à Bourguet, in Erdmanns Ausg. S. 732). Newton dagegen sagt (in der Vorrede zur zweiten, 1717 erschienenen Auflage seiner Optik): „et ne quis gravitatem inter essentiales corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de ejus causa investiganda subjeci, quaestionem inquam, quippe qui experimentis rem istam nondum habeam exploratam". Er führt nämlich in der Quaestio XXI des dritten Buches der Optik die Schwere versuchsweise auf die Elasticität des Aethers zurück, dessen Dichtigkeit mit seinem Abstand von den festen Körpern wachse. Naturwissenschaftlich hochgebildete Zeitgenossen Newtons, wie Huyghens, wussten sich in das neue Princip nicht zu finden; die Erklärung der Ebbe und Fluth durch das Attractionsprincip findet Huyghens unbefriedigend, und er sagt, dieses Princip erscheine ihm absurd (in einem Briefe an Leibniz vom 18. Nov. 1690). In der Optik verwirft Newton die (von Huyghens vertretene) Vibrationstheorie, weil dieselbe gewisse Erscheinungen nicht zu erklären vermöge, insbesondere auch weil aus ihr eine Verbreitung des Lichts, die der des Schalls gleichartig wäre, also ein Sehen um die Ecke gleich dem Hören um die Ecke folgen würde (die Entgegnung auf diesen Einwurf giebt u. A. Helmholtz in seiner „physiol. Optik"); doch nimmt auch Newton an, dass mit den aus leuchtenden Körpern emittirten materiellen Strahlen Vibrationen verbunden seien; insbesondere sollen solche in den Sinnesorganen selbst statthaben. Mittelst derselben werden die Gestalten (species) der Dinge dem Gehirn zugeführt und in das Sensorium gebracht, welches der Ort ist, wo die empfindende Substanz gegenwärtig ist und die ihr hier gegenwärtigen Bilder der Dinge percipirt. Ohne dass es einer Vermittelung durch Sinne bedarf, percipirt der allgegenwärtige Gott unmittelbar die Dinge selbst, die in ihm sind; der unendliche Raum ist gleichsam das Sensorium der Gottheit. (In dieser letzteren Ansicht schliesst sich Newton an Platons Lehre von der räumlichen Ausbreitung der Welt-

seele durch das Ganze der Welt an, bezieht dieselbe aber mit Henry More und anderen Platonikern auf Gott, den er jedoch nicht Seele der Welt genannt wissen will, da die weltlichen Dinge zu ihm nicht in dem gleichen Verhältniss stehen, wie unser Leib zu uns, sondern eher in dem Verhältniss, wie die Species in unserm Sensorium zu uns.) Der Beweis für Gottes Dasein liegt in der ausgesuchten Kunst und Verständigkeit, die sich uns in dem Bau der Welt und insbesondere auch in dem Organismus eines jeden lebenden Wesens bekundet.

§ 16. Von Herbert von Cherbury leitet sich der englische Deismus her, der in seinen späteren Vertretern auch durch Locke beeinflusst wurde. Im Gegensatz zu der Offenbarungsreligion nimmt er eine natürliche oder vernünftige Religion (Rationalismus) an, die den Glauben an Gott einschliesst. Diese ist ihm zugleich die Norm für den Werth aller positiven Religionen, auch des Christenthums, in das sich während seiner geschichtlichen Entwickelung viel Irrthümliches eingeschlichen hat. Da eine freie Prüfung der Religionen stattfindet, sind die Deisten zugleich Freidenker. Zu ihnen werden namentlich gezählt John Toland, der freilich später einen consequenten Pantheismus vertrat, die Einheit von Materie und Kraft lehrte und die specifische Verschiedenheit von Geist und Materie leugnete, Anthony Collins, Matthews Tindal, auch der im Leben und Denken frivole Staatsmann Bolingbroke.

Ueber den englischen Deismus s. das ob. S. 60 citirte Werk von Vict. Lechler. Ueber Herbert v. Cherbury s. auch ob. S. 60.

John Toland, Christianity not mysterious, Lond. 1696 (zuerst anonym erschienen); letters to Serena, an die Königin von Preussen, Sophie Charlotte, gerichtet, nebst einer Confutation of Spinoza an einen Holländer und einem weiteren Briefe, in dem dargelegt wird, dass die Materie mit Bewegung begabt sei, London 1704; Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, Lond. 1718; Pantheisticon, Cosmopoli 1710 (anonym). Vgl. über Toland: Mosheim, de vita, factis et scriptis Johannis Tolandi, in Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, 2. ed., Hamburg 1722. John Hunt, the contemporary review 1868, Juni, S. 178—198. Gerh. Berthold, John Toland und der Monismus der Gegenwart, Heidelberg 1876.

Collins, A discourse of freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers, Lond. 1713, im Haag 1714 französisch: Discours sur la liberté de penser: A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion, Lond. 1724 (anonym). H. G. Thorschmid, krit. Lebensgesch. A. Collins, des ersten Freidenkers in England, 1755.

Tindal, Christianity as old as the creation: or the gospel a republication of the religion of nature, Lond. 1730, ins Deutsche übers. v. Lorenz Schmidt: Beweis, dass das Christenthum so alt ist als die Welt, 1741.

Morgan, The moral philosopher, Lond. 1737—40.

Die Bezeichnung „Deist“ stammt aus dem 16. Jahrh., s. Eucken, Beiträge S. 171, und wurde zuerst im Gegensatz zu Atheismus gebraucht für einen solchen, der im Allgemeinen an eine Gottheit glaubte. Die Vertreter der Kirchenlehre brachten dann auch im Gegensatz zu Atheismus „Theist“ auf. So hat sich allmählich ein Unterschied zwischen Deist und Theist ausgebildet und zwar dahin, dass der erstere einen Gott annimmt, der die Welt geschaffen hat, sie nun aber ihrem gesetzlichen Gange überlässt, so dass auch keine lebendige Beziehung Gottes zu dem Menschen da ist, während der letztere einen lebendigen und persönlichen Gott

glaubt, der ebenso über als in der Welt ist. S. dazu auch Kant, Kr. d. r. V., Rosenkr. 491 f. — Die Bezeichnung „Pantheist“ rührt von Toland her.

John Toland, 1670 in Irland geboren, hatte wegen seiner Schrift: Christianity not mysterious, welche als eines der Hauptbücher des englischen Deismus zu betrachten ist, viel Anfechtungen zu erdulden. Er hielt sich 1701 am Hofe in Hannover und 1701 und 1702 längere Zeit an dem Hofe der Königin Sophie Charlotte von Preussen in Berlin und Charlottenburg auf. Er starb 1722 in bitterer Armuth in der Nähe von London. In seiner ersten Schrift schloss er sich eng an Lockes Erkenntnisslehre an und suchte zu zeigen, dass die Lehren des Evangeliums nichts gegen die Vernunft, aber auch nichts Uebervernünftiges enthielten. In einer späteren deistischen Schrift sucht er nachzuweisen, dass die frühesten Christen als Judenchristen zu betrachten seien, die das Gesetz beobachteten und gleichgesinnt mit den später als Häretiker von der Kirche ausgeschiedenen Nazarenern oder Ebioniten gewesen seien, und dass die Heidenchristen partiell ihre heidnische Vorstellungsweise in das Christenthum hineingetragen hätten. In seiner Widerlegung Spinozas hat er an diesem zweierlei auszusetzen, erstens, dass Spinoza unterlassen habe, eine Definition der Bewegung zu geben, und zweitens, dass er behaupte, jeder Theil der Materie denke beständig. Nach Toland ist Bewegung eine wesentliche Eigenschaft der Materie. Undurchdringlichkeit, Ausdehnung und Action sind drei verschiedene Begriffe, aber keine drei verschiedenen Dinge. Es sind bloss drei verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Materie; das Princip der Erhaltung der Kraft nimmt Toland nicht in der leibnizischen, sondern in der cartesianischen Fassung. Da die Materie nicht inactiv ist, bedarf es zur Erklärung der Lebenserscheinungen und der psychischen Processe nicht einer besonderen Lebenskraft und einer vom Körper verschiedenen Seele. Aber freilich kommt das Denken nicht jedem Theilchen der Materie zu, auch nicht jedem Partikelchen des Menschen, sondern es ist Gehirnfunction. Wie die Zunge das Organ des Geschmacks ist, so ist das Gehirn Organ des Denkens. In seinem „Pantheisticon“ giebt er den Entwurf einer Religion der Zukunft an und sogleich einen Cultus der pantheistischen Brüder. — Toland, auf welchen die Bezeichnung „Freidenker“ zuerst angewandt wird (von Molyneux in einem Brief an Locke aus d. J. 1697; Toland selbst schreibt 1711 von sich und den ihm Gleichgesinnten: we freethinkers), hat bedeutenden Einfluss auf die Entwickelung des Materialismus in Frankreich gehabt.

Andere Freidenker und Deisten wie Anthony Collins (1676—1729), Matthews Tindal (1656—1733), gingen über Lockes biblisches Christenthum zum Vernunftglauben hinaus. Collins suchte zu beweisen, dass freies Denken nicht beschränkt werden könne, nicht beschränkt werden dürfe und geübt werden müsse, um gegenüber den von einander abweichenden Ansichten christlicher Priester zur richtigen Erkenntniss Gottes und zur richtigen Auffassung der heiligen Schrift zu kommen. Unter den ihn bekämpfenden Gegenschriften ist am bekanntesten Phileleutherus Lipsiensis von Rich. Bentley, 1710 erschienen. Das Werk Tindals: Christianity as old as the creation, das oft als die eigentliche Bibel des Deismus bezeichnet wird, sucht darzuthun, dass die natürliche Religion von vornherein durchaus vollkommen gewesen sei, dass durch Offenbarung nichts habe hinzukommen können, und dass Christus die natürliche Religion oder das Gesetz der Natur wieder hergestellt habe. Thomas Morgan preist in seiner Schrift, welche die Form eines Dialogs zwischen dem christlichen Deisten Philalethes und dem Judenchristen Theophanes hat, das mosaische Gesetz und überhaupt das alte Testament. — Zu den Deisten ist auch Lord Bolingbroke (Henry St. John, 1672—1751) zu rechnen, dessen sämmtliche Werke von dem schottischen Dichter Dav. Mollet 1753—1754 in 5 Bdn. herausgegeben, aber bald darauf von der grossen Jury zu Westminster als dem

Glauben, den Sitten und der öffentlichen Wohlfahrt gefährlich verdammt wurden. Er huldigt der Erkenntnisstheorie Lockes, hält mit Buchanan die speculativen Philosophen von Platon bis Malebranche für eine „gens ratione furens", glaubt jedoch, durch die Erfahrung zur sicheren Erkenntniss Gottes zu kommen. Die Freiheit des Denkens soll nur für die höheren Klassen der Gesellschaft gelten, die Massen müssen an der herrschenden Religion festhalten und durch dieselbe geleitet werden. Er erklärt sogar in einem Briefe an Swift die Freethinkers für eine Pest der Gesellschaft. Ein grosser Verehrer Bolingbrokes war Voltaire. Vgl. Fr. v, Raumer, Lord B. u. seine philos., theol. u. polit. Werke, in d. Abhandl. der kgl. Ak. d. W. z. Berlin 1840.

§ 17. Nachdem schon vor Lockes Auftreten Richard Cumberland die Moral in einem den hobbesschen Ansichten entgegengesetzten Sinne behandelt hatte, fand in der Zeit nach Locke und grossentheils in Folge der von ihm ausgegangenen Anregung in England und Schottland die Moralphilosophie zahlreiche Bearbeiter. Freilich befolgten diese grossentheils von der lockeschen Erkenntnisslehre abweichende Principien. Als der bedeutendste dieser Moralphilosophen muss der jüngere Shaftesbury (1671—1713) gelten, der seiner Ethik eine Theorie der Affecte zu Grunde legte, unterscheidend zwischen selbstischen, geselligen und Reflexions- oder rationalen Affecten, und in der Ethik zugleich den ästhetischen Gesichtspunkt geltend machte. Das richtige Verhältniss zwischen selbstischen und wohlwollenden Affecten gefällt, und in dieser Harmonie beruht die Tugend. Mit der Tugend ist zugleich die Glückseligkeit gegeben. — Die religionsphilosophischen Ansichten Shaftesburys neigen sich mehr einem optimistischen Pantheismus als dem Deismus zu. — Seine namhaftesten Schüler waren Butler und Hutcheson, von denen der erstere dem „Gewissen" als dem Princip der Reflexion die Herrschaft über alle anderen Affecte zuerkannte, der letztere, die Moral noch mehr in das Gebiet der Aesthetik ziehend, den „moralischen Sinn" in den Vordergrund stellte.

Clarke lehrte, man müsse sich nach der Eigenthümlichkeit der Dinge in seinem Verhalten gegen sie richten, und Wollaston ganz Aehnliches, indem er Wahrheit durch die Handlungen ausgedrückt wissen wollte. Ferguson verbindet die drei Principien der Selbstliebe, des Wohlwollens und der Vollkommenheit.

Vgl. hierzu Geo. v. Gizycki, die Ethik David Humes, Einleitung: die englische Ethik vor Hume. James Mackintosh, on the progress of Ethical philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth centuries, ed. by Will. Whewell, 4. edit., Edinburgh 1872.

Cumberland, de legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa, capita, ordo, promulgatio e rerum natura investigantur, quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur et refutantur, Lond. 1672. Ins Englische übers. v. Jean Maxwell, Lond. 1727, ins Französische von Barbeyrac, Amstd. 1744.

Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, London 1711, 1714 u. ö., zuletzt 1869, 3 Bde., von Walt. M. Hatch, von dem auch sein Leben erscheinen wird; deutsch Lpz. 1776, die deutsche Uebersetzung v. 1768 enthält nur die beiden ersten Abhandlungen des Werkes. Die Characteristics enthalten: 1) a letter concerning Enthusiasm, to Mylord Sommers, 2) Sensus communis, an essay on the freedom of Wit and Humour, 3) Solilogy, 4) an inquiry concerning Virtue and Merit, 5) the Moralists, 6) Miscellaneous reflexions on the preceding treatises and other critical subjects, 7) a notion of the historical draught or tablature of the judgment of Hercules. Am bedeutendsten sind die 4. und 5. dieser Abhandlungen. Die 4. ist von Diderot franz. bearbeitet u. hiernach auch ins Deutsche übersetzt, Lpz. 1780. Ausserdem rühren noch von Sh. her: Several letters, written by a noble Lord to a young man at the University, Lond. 1716. Ueber ihn handeln Gideon Spicker, die Phil. d. Graf. v. Sh., Freib. i. Br. 1872. Leslie Stephen in s. Essays on freethink. and plainsp., S. 198—242. Georg v. Gizycki, die Philos. Shaftesburys, Lpz. u. Heidelb. 1876. Th. Fowler, Sh. and Hutcheson, Lond. 1882.

Jos. Butler, the analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature, London 1736; fifteen sermons upon human nature, or man considered as a moral agent, London 1726. Ueber ihn L. Carrau, la philos. de Butler, in: Revue philos., 21, 1886, S. 144—158 (la morale), 265—280 (l'analogie).

Sam. Clarke, a demonstrat. of the being and attributes of God, Lond. 1705—6; a discourse concerning the unalterable obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation, Lond. 1708; philosophical inquiry concerning human liberty, Lond. 1715, 2. Aufl. mit Zusätzen 1717. Die den Streit mit Leibniz betreffenden Acten finden sich in: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion by Sam. Cl., Lond. 1717, deutsch, Frankf. 1720. The works of S. Cl., with a preface giving some account of the author by Benj. Hoadly, 4 Foliobb., Lond. 1738—42. Ueb. ihn handelt R. Zimmermann, C.s Leb. u. Lehre, Wien 1870, aus d. Denkschr. d. Ks. Akad. d. W., phil.-hist. Cl. 19. Bd. S. 249—336.

W. Wollaston, the religion of nature delineated, Lond. 1722, 1724 u. ö. J. M. Drechsler, üb. W.s Moralphil., Erlang. 1801.

Fr. Hutcheson, Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, Lond. 1725, 2. Aufl. 1726, u. ö., deutsch Frankf. 1762; philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens, Glasgow 1745; a system of moral philos. (with the life, writings and character of the author by Wm. Leechmann), Glasgow 1755. Ueber ihn Th. Fowler, Shaftesb. and H., Lond. 1882.

H. Home, Essays on the principles of morality and natural religion, Edinb. 1751, deutsch Braunschw. 1768; Elements of criticism, Lond. 1762, deutsch Lpz. 1765. Ueb. ihn handelt A. F. Tytler (Lord Woodhouselen), Memoirs of the life and writings of Henry H., of Kames, Edinb. 1807—10; Lond. 1814. Vgl. auch Wm. Smellie, literary and characteristic lives of John Gregory, Henry Home, Lord Kames, David Hume and Ad. Smith with a dissert. on public spirit and three essays, Edinb. 1800.

A. Ferguson, instit. of moral philos., Lond. 1769, deutsch v. Garve, Lpz. 1772.

Richard Cumberland (geb. 1632 zu London, gest. 1719 als Bischof von Peterborough) bestritt heftig die Doctrin des Hobbes, dass die menschliche Natur nur von der Selbstsucht ursprünglich getrieben werde, und gründete die Moral auf das Wohlwollen, und zwar soll es nach ihm ursprünglich in der Menschennatur liegende wohlwollende Neigungen geben. Das allgemeine Wohl ist das höchste Gesetz. Was zu diesem Wohle führt, ist sittlich. Aber freilich bezieht sich diese benevolentia universalis auch auf das eigene Selbst. Denn die Verpflichtung zu dem allgemeinen Wohl geht nur daraus hervor, dass in diesem das eigene Wohl mit eingeschlossen ist. Der höchste Grad thätigen Wohlwollens, den jedes vernünftige Wesen gegen alle gleichen Wesen beweist, erzeugt den möglichst glücklichen Zustand der Gesammtheit und des Einzelnen und ist für denselben unentbehrliche Voraussetzung. Mit dem Wohle aller Vernunftwesen befördern wir unser eigenes, wie von der Gesundheit des ganzen Körpers das Wohlbefinden jedes einzelnen Gliedes abhängt. — So hat Cumberland die beiden nachher schroff von einander getrennten Richtungen der Ethik, freilich in unklarer Weise, noch verbunden.

Anthony Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury, geb. 1671, gest. 1713 in Neapel, war der Enkel des älteren mit Locke befreundeten Shaftesbury. Seine Erziehung hatte Locke geleitet. Er war ein Kenner und warmer Freund des Alterthums, besonders des Aristoteles und der Stoiker. Er nahm auch vieles von der alten Moral in seine Philosophie herüber. In seinen Schriften behandelte er philosophische Themata in leichter, gefälliger, dem Conversationstone sich nähernder Art, besonders um die Schichten der höheren Gesellschaft wieder für die Philosophie zu gewinnen. Gerade wegen dieser Kunst seiner Schreibart ist er als Philosoph oft geringgeschätzt worden. In seinen Schriften zeigt er sich zugleich als ein Mann von Lebens- und Weltkenntniss, der sich mit Kunst und Litteratur eingehend und kritisch beschäftigt hat. — Vor allen Dingen geht er darauf aus, die selbständige Bedeutung der Sittlichkeit anzuerkennen, sie seinerseits von der Theologie, andererseits aber auch von dem Naturmechanismus unabhängig zu machen. Die reine Liebe zum Guten und zur Tugend ist ihrer Entstehung und Natur nach selbständig. Sie wird zwar befördert durch die religiöse Annahme der Güte und Schönheit im Weltganzen und eines guten und gerechten Lenkers der Welt, aber sie entartet durch Gunstbuhlerei bei Gott, durch Hoffnung auf Lohn, Furcht vor der Strafe. — Shaftesbury hat mit dieser seiner Lehre auf die kantische Darlegung des Verhältnisses zwischen Moralität und Religion beträchtlichen Einfluss geübt.

Er gründet nun seine Ethik auf psychologische Basis, indem er die menschliche Natur erforscht, namentlich eine Theorie der Affecte, der Neigungen giebt, ähnlich dem Spinoza. In den thierischen Organismen findet er ein doppeltes Streben, einmal ein auf das Eigenleben gerichtetes, Hunger, Durst u. dgl., und dann ein auf das Gattungsleben bezügliches, Fortpflanzungstrieb. Dasselbe ist auch bei dem Menschen der Fall, in dem sich die selbstischen Triebe zeigen neben den socialen, geselligen, welche letzteren auf Andere oder auf das Gattungsleben sich beziehen, wie Mitleid, Mitfreude, Liebe zur Nachkommenschaft, und in jedem normalen Menschen zu einem hohen Grade entwickelt sind. Diese beiden Affecte sind die natürlichen. Neben diesen giebt es noch unnatürliche, welche den genannten entgegenwirken und sich als Bosheit kundgeben, als unmenschliche Lust am Anblick der Qualen Anderer, als Schadenfreude. Auch das Uebermaass der selbstischen Neigungen soll zu den unnatürlichen Affecten gehören, z. B. die Entartung des Geschlechtstriebes. Diese unnatürlichen dürfen in einem normalen Individuum nicht vorkommen.

Ausser den selbstischen und geselligen Affecten, welche beide auch sinnliche genannt werden, weil sie auf Anschauliches gerichtet sind, finden sich, aber nur bei dem Menschen, noch die rationalen oder Reflexionsaffecte, welche die Vernunft voraussetzen. Es bestehen diese Affecte in Gefühlen der Achtung oder Verachtung des Moralisch-Schönen oder Hässlichen, und ihre Gegenstände sind die menschlichen Handlungen oder richtiger die Gesinnungen, aus denen die Handlungen fliessen, und die Affecte. Geradeso wie bei den sinnlichen Gegenständen der Eindruck von Schönheit, Hässlichkeit hervorgebracht wird je nach der Anordnung und den Verhältnissen, wie Harmonie oder Dissonanz in den musikalischen Tönen, so wird sich auch, wenn Thun und Handeln sich unserer Vernunft darstellen, ein Unterschied in den Gefühlen bemerklich machen, indem hier der Geist etwas Angenehmes oder Unangenehmes herausfindet. Er kann ebensowenig dort wie hier seine Abneigung oder seine Bewunderung zurückhalten. Es ist dies eine Art feinerer Sinn, der sich in den rationalen Affecten äussert, ebenso wie es einen Sinn für Musik, einen Farbensinn giebt, und zwar ist dieser moralische Sinn angeboren (dies gegen Hobbes und Locke gerichtet, obwohl Sh. letzteren aus Pietät nicht nennt). Diese Reflexionsaffecte sind aber nicht nur ästhetische Urtheile, sondern selbsttreibende

Kräfte, die den Beurtheilenden selbst zum sittlichen Ziele hinbewegen müssen. Freilich ist bei den Künsten der natürliche Sinn nicht hinreichend; es muss die Cultur hinzukommen, damit sich der Geschmack ausbilde. So muss sich auch die moralische Kunst auf Grund des ursprünglichen Triebes ausbilden durch Uebung, um namentlich in verwickelten Fällen sicher zu sein. — Shaftesbury lässt auf diese Weise das Sittliche in der Natur des Menschen begründet sein und nicht von aussen durch Hoffnung auf Belohnung, Furcht vor Strafe erzeugt oder befördert werden. Solche Motive lassen sich anwenden, wenn es darauf ankommt, den Menschen zu bändigen, aber nicht um ihn sittlich zu machen.

Was gefällt nun aber als moralisch schön oder als Tugend? Das Schöne wird zurückgeführt überall auf Harmonie, also auf Verbindung des Verschiedenen, Versöhnung der Gegensätze; so wird das Wesen der Sittlichkeit beruhen in dem richtigen harmonischen Verhältniss der selbstischen und geselligen Neigungen, und es leuchtet hier die Verbindung des moralischen mit dem ästhetischen Gesichtspunkte bei Shaftesbury deutlich hervor. Gut und tugendhaft sein heisst, alle seine Neigungen gerichtet haben auf das Gute der Gattung oder des Systems, von welchem das Subject ein Theil ist. Das Gute des Systems, welchem der Handelnde angehört, muss der unmittelbare Gegenstand seiner Neigung sein. Wenn auch so die Tugend bezeichnet werden kann als die auf das allgemeine Wohl zielende Richtung der Affecte, so sollen die selbstischen Triebe doch nicht vollständig unterdrückt werden zu Gunsten der allgemeinen Glückseligkeit. Dadurch würde nur eine Disharmonie zu Tage kommen. Mit der Tugend ist zugleich die Glückseligkeit verbunden, und bisweilen tritt der eudämonistische Charakter in der Ethik Shaftesburys stark hervor, wie der Satz beweist, dass die richtige Selbstliebe der Gipfel der Weisheit sei. Die Lehre Shaftesburys ist auch später von seinen Nachfolgern zu einem vollkommenen Eudämonismus entwickelt worden.

In Bezug auf seine Religionsphilosophie wird Shaftesbury häufig als Deist bezeichnet. Er verwahrte sich aber selbst gegen diesen Namen und trat der christlichen Religion nicht feindselig gegenüber, wohl aber einer starren Orthodoxie. An dem historischen Christenthum fand er nicht Alles gut und wahr, und so leistete er dem Freidenkerthum Vorschub. Doch leugnete er die Offenbarung nicht durchaus. Seine religiöse Ansicht ist kaum deistisch zu nennen, er neigte vielmehr dem Pantheismus zu, mit dem er einen entschiedenen Optimismus verband, wobei sich auch die künstlerisch-ästhetische Richtung Shaftesburys geltend machte. Alle einzelnen Mängel und Widersprüche in der Welt sollen nothwendige Bedingungen für die allgemeine Vollkommenheit sein, wie die Disharmonien für die Harmonie, Gedanken, die sich dann später ausgeführt und metaphysisch begründet in der leibnizischen Theodicee finden. — Shaftesburys Bedeutung liegt mehr in seiner Ethik als in seiner Religionsphilosophie. Der englischen Moralphilosophie hat er im Ganzen und Grossen ihre Richtung gegeben, und von bedeutendem Einfluss ist er auf deutsche Dichter und Denker gewesen, so vor Allen auf Herder und Schiller.

Ein Anhänger und Schüler Shaftesburys war der Bischof Josef Butler (1692—1752), welcher die Reflexionsaffecte oder das Princip der Reflexion „Gewissen" nannte; dieses trage die Oberhoheit über alle inneren Principien unmittelbar in sich, und es sei von der Natur bestimmt zum Richter über alle anderen Affecte. Würde der Mensch durch eine Leidenschaft bestimmt zum Handeln wider die Stimme des Gewissens, so sei dies nichts als Usurpation. Das Gewissen sei zum Herrschen geboren, die Begierden zum Gehorsam. Uebrigens legte Butler Nachdruck darauf, dass die sittliche Billigung oder Missbilligung nicht bedingt werde durch das Uebergewicht des aus der Handlung hervorgehenden Glücks oder Elends:

wir missbilligen Falschheit und Ungerechtigkeit unabhängig von jeder Erwägung der Folgen. Das Glück des Menschen im gegenwärtigen Zustande ist nicht das letzte Ziel.

Ebenfalls ein Schüler Shaftesburys war Francis Hutcheson (geb. 1694 in Irland, seit 1729 Professor der Moralphilosophie zu Glasgow, gest. 1747), welcher die sittliche Güte in die wohlwollenden Neigungen setzte, indem er die Neigungen als ruhig und dauernd von den Leidenschaften als blind und vorübergehend unterschied, und ferner die wohlwollenden Triebe von den selbstischen. Die Tugend ist in einem sittlichen Sinne oder Gefühle (moral sense, ein Ausdruck, der von Shaftesbury selbst schon gebraucht war) gegründet, vermöge dessen wir billigen, was auf allgemeine Glückseligkeit abzielt. Dieser moralische Sinn ist aber nicht, wie die Reflexionsaffecte bei Shaftesbury, activ, zum Handeln antreibend, sondern nur urtheilend, zuschauend und mit dem Schönheitssinn in engste Parallele gestellt. Zum Handeln treibt uns das Wohlwollen, welches Hutcheson als uninteressirt annimmt. Die Liebe des Menschen zum Menschen, überhaupt eines jeden Wesens zu den ihm verwandten Wesen, die allgemein ist, sofern nicht das individuelle Interesse sie einschränkt, vergleicht er mit der Gravitation. Die Selbstliebe ist insoweit berechtigt, als wir uns als Theil der Gesammtheit lieben.

Samuel Clarke, ein namentlich in früheren Zeiten hochgeschätzter Denker, war geboren 1675 zu Norwich, studirte zuerst Mathematik und Philosophie, wurde ein warmer Verehrer Newtons, widmete sich dann der Theologie und hielt, durch den Genuss der Stiftung des Chemikers Robert Boyle (1627—1691) dazu verpflichtet, Vorträge zur Vertheidigung der Schrift Boyles über die Zweckursachen, in denen Materialismus und Atheismus bekämpft werden. Aus diesen Vorträgen ist seine Hauptschrift vom Dasein und den Eigenschaften Gottes entstanden. Von 1707 bis zu seinem Tode 1729 war er Pfarrer in London, 1709 erhielt er die Hofpfarrei zu St. James. Er vertheidigte die Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit der Seele gegen Henry Dodwell (1641—1711), die sittliche Freiheit gegen A. Collins (s. ob. S. 133), und den christlichen Gottesbegriff gegen Hobbes und Spinoza. Leibniz gegenüber vertrat er die newtonschen Principien. In der Moralphilosophie ist er am selbständigsten und versucht hier dem Nominalismus oder Subjectivismus von Hobbes und Locke ein objectives Princip der Sittlichkeit entgegenzustellen. Er setzte das Wesen der Tugend in die der eigenthümlichen Beschaffenheit der Dinge (the fitness of things, aptitudo rerum) gemässe Behandlung derselben, so dass ein jedes nach seiner Art, seiner Natur, seinen besonderen Verhältnissen, nach seiner Stelle in der Harmonie des Weltganzen und so dem Willen Gottes gemäss verwendet werde. In der ewigen und unwandelbaren Natur der Dinge liegen die Gesetze für unser Verhalten, die zugleich der Wille Gottes sind. Je mehr Eigenthümlichkeiten ein Ding hat, um so mehr Pflichten hat der Mensch gegen dasselbe. Ein Baum wird von einem tugendhaften Menschen als vegetatives Wesen behandelt, welches wachsen und gedeihen, blühen und Früchte tragen soll. Deshalb darf er nicht beschädigt, vielmehr muss er in seinem Wachsthum befördert werden. Das Thier hat man als empfindendes und lebendes Wesen zu behandeln, ihm also keinen Schmerz zuzufügen. Der Mensch ist als vernünftig-sittliches Wesen anzusehen. Bloss wenn der eigene Wille des Andern darauf eingeht, dürfen wir ihn zu unseren Zwecken benutzen. Eine Handlung, welche diese Verhältnisse negirt, d. h. nicht berücksichtigt, ist gerade so unvernünftig, wie eine Behauptung, welche eine theoretische Wahrheit negirt. Wer tugendhaft handelt, ist auf dem Wege zur Glückseligkeit, dem höchsten Gute. Zwar verpflichtet das Sittengesetz uns durch sich selbst, aber im Wesen Gottes liegt es, dass auf seine Befolgung und Uebertretung Lohn und Strafe folgt. Da in diesem Leben aber Belohnung und Be-

strafung nicht immer die Würdigen treffen, so müssen wir die Unsterblichkeit der Seele annehmen.

Aehnliches lehrte William Wollaston (1659—1724), welcher den Grundsatz aufstellte, jede Handlung sei gut, die einen wahren Gedanken ausdrücke. Wahrheit zu erkennen und sie in Reden und Handlungen zu zeigen, ist der letzte Zweck des Menschen. Jede Handlung drückt nämlich einen Satz aus. Quäle ich ein Thier, so spreche ich damit zugleich den Satz aus: Ich halte dies Thier für ein empfindungsloses Wesen. Handelt man wahr, so behandelt man die Dinge, wie sie es verdienen. Aus dieser gehorsamen Hingabe an die Dinge ergiebt sich dann wieder die Glückseligkeit als das höchste Gut.

Unter den späteren schottischen Moralisten sind der Aesthetiker Henry Home (1696—1782) und Adam Ferguson (1724—1816) hervorzuheben. Letzterer setzte die Tugend in die fortschreitende Entwickelung des menschlichen Wesens zu geistiger Vollkommenheit. Der Mensch ist seiner Natur nach ein Glied der Gesellschaft; seine Vollkommenheit besteht darin, dass er ein vortrefflicher Theil des Ganzen sei, zu welchem er gehört. Die Tugend hochschätzen heisst die Menschen lieben. So sucht Ferguson die Principien der Selbsterhaltung (Selbstliebe), der Geselligkeit (des Wohlwollens) und der Vollkommenheit (Selbstschätzung) mit einander zu vereinigen. Auch William Paley (1743—1805) gehört zu den namhaften englischen Moralisten. Seine Grundsätze der Moral und Politik (Principles of moral and political philosophy, London 1785 u. ö.) sind verdeutscht von Garve, Frkf. u. Leipz. 1788 erschienen. Moralphilosophie ist ihm die Wissenschaft, welche die Menschen ihre Pflichten und die Gründe für dieselben lehrt. Einen moralischen Sinn giebt es nicht. Paley findet den Charakter aller Pflicht in dem Befehl eines Höheren, der an den Gehorsam oder Ungehorsam Lust oder Schmerz knüpft, zu oberst der Gottheit; den Inhalt der Pflicht aber bestimmt das Princip der allgemeinen Glückseligkeit. „Um von einer Handlung durch das Licht der Vernunft zu erkennen, ob sie dem Willen Gottes gemäss sei, oder nicht, ist nichts Anderes zu untersuchen nöthig, als ob sie die allgemeine Glückseligkeit vermehrt oder vermindert. Alles, was im Ganzen vortheilhaft ist, ist recht.“

§ 18. Der Begründer der deutschen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ist Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646—1716). Er theilt mit Descartes und Spinoza, im Gegensatz zu Locke, die dogmatistische Richtung des Philosophirens oder das unmittelbare Vertrauen zu dem menschlichen Denken, durch volle Klarheit und Bestimmtheit auch über den Erfahrungskreis hinaus zur Wahrheit zu gelangen. Aber er überschreitet den cartesianischen Dualismus zwischen Materie und Geist ebensowohl, wie den spinozistischen Monismus durch die Anerkennung einer Stufenreihe von Wesen in seiner Monadologie. Monade nennt Leibniz die einfache, unausgedehnte Substanz. Die Substanz ist das, was zu wirken vermag; die thätige Kraft (gleich der Kraft eines gespannten Bogens) ist das Wesen der Substanz. Die Monaden sind die wahrhaft so zu nennenden Atome; sie unterscheiden sich von den Atomen, welche Demokrit annimmt, theils dadurch, dass sie metaphysische, also nicht ausgedehnte Punkte sind, theils durch ihre thätigen Kräfte, welche in Vorstellungen bestehen. Die Atome sind von einander durch Grösse, Gestalt und Lage, aber nicht quali-

tativ durch innere Zustände, die Monaden dagegen von einander qualitativ durch ihre Vorstellungen verschieden. Alle Monaden haben Vorstellungen; aber die Vorstellungen der verschiedenen Monaden haben verschiedene Grade der Klarheit. Vorstellungen sind klar, wenn sie die Unterscheidung ihrer Objecte möglich machen, andernfalls dunkel; sie sind deutlich oder bestimmt, wenn sie zur Unterscheidung der Theile ihrer Objecte zureichen, andernfalls unbestimmt oder verworren; sie sind adäquat, wenn sie absolut deutlich sind, d. h. auch zur klaren Erkenntniss der letzten oder absolut einfachen Theile in den Stand setzen. Gott ist die Urmonade, die primitive Substanz; alle anderen Monaden sind ihre Fulgurationen. Gott hat lauter adäquate Vorstellungen. Die Monaden, welche denkende Wesen oder Geister sind, wie die menschlichen Seelen, sind klarer und deutlicher Vorstellungen fähig, können auch einzelne adäquate Vorstellungen haben; sie haben als Vernunftwesen das Bewusstsein ihrer selbst und Gottes. Die Thierseelen haben Empfindung und Gedächtniss. Jede Seele ist eine Monade; denn das jeder Seele zukommende Wirken auf sich selbst beweist ihre Substantialität, und alle Substanzen sind Monaden. Was uns als ein Körper erscheint, ist in Wirklichkeit ein Aggregat von vielen Monaden; nur in Folge der Verworrenheit unserer sinnlichen Auffassung stellt sich uns diese Vielheit als ein continuirliches Ganzes dar. Die Pflanzen und Mineralien sind gleichsam schlafende Monaden mit unbewussten Vorstellungen; in den Pflanzen sind diese Vorstellungen bildende Lebenskräfte. Jeder endlichen Monade sind diejenigen Theile des Weltalls am klarsten, zu welchen sie in der nächsten Beziehung steht; sie spiegelt von ihrem Standpunkte aus das Universum. Die Ordnung der Monaden erscheint in unserer sinnlichen Auffassung als die räumliche und zeitliche Ordnung der Dinge; der Raum ist die Ordnung der coexistirenden Phänomene, die Zeit ist die Ordnung der Succession der Phänomene. Der Vorstellungslauf in einer jeden Monade beruht auf immanenter Causalität; die Monaden haben keine Fenster, um Einflüsse von aussen aufzunehmen. Es beruht andererseits der Wechsel der Beziehungen der Monaden zu einander, ihre Bewegung, Verbindung und Trennung auf rein mechanischer Causalität. Aber zwischen dem Vorstellungslauf und den Bewegungen besteht eine von Gott vorausbestimmte (prästabilirte) Harmonie. Seele und Leib des Menschen stimmen zusammen, wie zwei anfänglich gleichgestellte Uhren von vollkommen gleichmässigem Gange. Die bestehende Welt ist die beste unter allen möglichen Welten. Mit der physischen Welt steht die moralische oder das von Gott beherrschte Reich der Geister in beständiger Harmonie.

Neben der leibnizischen Doctrin, welche das Haltbare der aristotelischen und der cartesianischen Lehre in sich aufzunehmen suchte, gingen in Deutschland auch andere Gedankenrichtungen her, insbesondere die lockesche. Auch behaupteten einige andere mit Leibniz gleichzeitige Denker, wie der Mathematiker und Logiker Tschirnhausen, der Rechtslehrer Pufendorf, der Rechtslehrer Thomasius u. A. auf bestimmten Gebieten der Philosophie eine mehr oder minder bedeutende Autorität.

Als Begründer der Philosophie der Geschichte kann der jüngere Zeitgenosse Leibnizens Giovanni Battista Vico angesehen werden, der in seiner Metaphysik mit platonischen und augustinischen Gedanken die Annahme metaphysischer Kraftpunkte, welche an die leibnizschen Monaden erinnern, verband. Vico ist für die Entwickelung der neueren italienischen Philosophie von Bedeutung.

Von den philosophischen Schriften des Leibniz ist ausser den frühesten Dissertationen (de principio individui, Lips. 1663, wieder hsg. durch G. E. Guhrauer m. krit. Einleitung, Berl. 1837; specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum, ib. 1664; tractat. de arte combinatoria, sui subnexa est demonstr. existentiae Dei ad math. certitd. exacta, Lips. 1666, Francof. ad. M. 1690) nur die Théodicée, Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amst. 1710 u. ö. (lat. Colon. 1716, Francof. 1719 u. ö., deutsch mit Fontenelles Eloge, Hannov. 1720 u. ö., deutsch v. Gottsched, 5. Aufl., Hann. u. Leipz. 1763 und in der philosophisch. Bibliothek v. Kirchmann, übers. v. Kirchmann, auch in d. Universalbibliothek von R. Haas) bei seinen Lebzeiten als ein selbständiges Werk erschienen: um so zahlreicher aber sind die Abhandlungen, die L. in der seit 1682 durch Otto Mencken hrg. Zeitschrift: Acta eruditorum Lipsiensium seit 1684 und in dem Journal des savants seit 1691 veröffentlichte. Sehr ausgebreitet war L.s Briefwechsel, in welchem er manche Seiten seiner Doctrin, die in den von ihm veröffentlichten Schriften unberührt geblieben sind, entwickelt hat. Schon bald nach L.s Tode wurden einzelne bis dahin ungedr. Briefe und Abh. hsg., insbes.: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. L. and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philos. and relig. by Sam. Clarke, Lond. 1717, franz.: Recueil de diverses pièces sur la phil., la rélig. etc. par M. L., Clarke, Newton (par des Maizeaux), Amst. 1719, 2. éd. 1740, deutsch m. e. Vorr. von Wolff, hrsg. von Joh. Hnr. Köhler, Frankf. 1720. Leibnitii otium Hannoveranum sive Miscellanea G. W. Leibnitii ed. Joach. Fr. Feller, Lips. 1718, und als zweite Sammlung: Monumenta varia inedita, Lips. 1724. In der Ztschr. „L'Europe savante“ wurde 1718, Nov., Art. VI, p. 101 zuerst der für den Prinzen Eugen von Savoyen wahrscheinlich 1714 verfasste Aufsatz veröffentlicht: Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison, den dann des Maizeaux im 2. Bd. des ob. angef. Recueil 1719 und Dutens in der unt. zu erwähnend. Sml. 1768 wieder abdrucken liess. Mit diesem Aufsatz ist nicht zu verwechseln der Abriss seines Systems, den zuerst J. H. Köhler in einer deutsch. Uebersetzung u. d. T.: des Herrn Gottfr. Wilh. v. Leibniz Lehrsätze üb. d. Monadologie, imgleich. von Gott, seiner Existenz, s. Eigenschaften, und von d. Seele des Menschen, Frankf. 1720, veröffentlicht hat (neu aufgelegt von J. C. Huth ebd. 1740); aus d. Deutsch. ins Lat. übers., erschien dieselbe Schrift in den Act. erud. Lips., suppl. t. VII., 1721, dann auch, mit commentirenden Bemerkgn. v. Mich. Gottl. Hansche, Frankf. u. Leipz. 1728, und in der dutensschen Smlg. u. d. T.: Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae. Das franz. Original ist nach der auf der Kgl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrten Hdschr. zuerst von Erdmann in s. Ausg. d. Opera philosophica 1840 veröffentlicht worden unter dem Titel: Monadologie. In den drei vorhandenen Handschriften ist die Abhandlung ohne Aufschrift. Verbesserte Ausg. v. E. Boutroux, Par. 1881, ferner besonders herausgeg. v. D. Nolen, avec une notice sur L., des éclaircissements sur les principales théories de la monadologie, une analyse et des notes historiques et philosophiques, Par. 1881. L. epist. ad diversos ed. Chr. Kortholt,

Lips. 1734—42. Commercium epistolicum Leibnitianum ed. Joh. Dan. Gruber, Hann. et Gott. 1745, wozu einleitend als Prodromus Commercii epistolici Leibnitiani bereits 1737 von Gruber die Correspondenz zwisch. Boineburg und Conring veröffentl. wurde, welche über L.s Bildungsgang und seine Jugendschriften manche Notizen enthält. J. E. Kapp, Smlg. einig. vertraut. Briefe, welche zwischen L. u. D. E. Jablonski etc. besond. üb. d. Vereinigung der luth. u. ref. Rel. gewechselt worden sind, Leipz. 1745. Die Briefe L.s an Malebranche bei V. Cousin, Fragm. philos., t. II, 1845. Correspondance de L. avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg, publiée p. O. Klopp, Hannov. 1875. Den Briefwechs. zw. L. und Christ. Wolff hat C. J. Gerhardt, Halle 1860, edirt. Briefe L.s an d. Herzog Moritz Wilh. v. Sachsen-Zeitz, an Flemming, Bose u. Vota hat Theod. Distel herausgeg. in d. Ber. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. W., phil. hist. Cl., 1879, S. 104—154 u. 1880, S. 187 ff. Leibnizens u. Huyghen's Briefwechs. mit Papin nebst der Biographie Papins u. einigen zugehörig. Brief. u. Actenstücken, bearbeit. v. E. Gerland, Berl. 1881. K. Biedermann, von u. aus ungedruckten Leibnizschen Handschriften, in: Westermanns Monatsh., 1882. R. Döbner. L.s Briefwechs. mit d. Minist. v. Bernstorff und andere L. betreffende Briefe u. Actenstücke aus d. J. 1705 bis 1716, Hannov. 1882. G. Mollat, Rechtsphilosophisches aus L.s ungedruckten Schriften, Lpz. 1885. Ludw. Stein, d. in Halle aufgefundenen L.-Briefe im Auszug mitgetheilt, in: Arch. f. Gesch. d. Ph., I, 1887, S. 79—91. Im J. 1887 wurden auf der hallenser Bibliothek 101 Originalbriefe Leibnizens aufgefunden; über 88 an Christ. Wagner, Prof. der Math. in Helmstädt, adressirte, die für die Philosophie sehr wenig ergeben, berichtet Stein; 89—101, deren Adressaten noch nicht alle ermittelt sind, sollen von grösserem philos. Werthe sein.

Umfassendere Ausgaben von Werken Leibnizens sind: Oeuvres philosoph. latines et françaises de feu Mr. Leibniz. tirées de ses manuscrits, qui se conservent dans la biblioth. royale à Hanovre, et publiées par R. E. Raspe, avec une préface de Kästner, à Amst. et à Leipz. 1765, deutsch m. Zusätz. u. Anm. von J. H. F. Ulrich, Halle 1778—80. In dieser raspeschen Smlg. ist von besond. Wichtigkeit die vorher nicht veröffentlichte, 1704 verf., umfangr. Streitschr. geg. Locke: Nouveaux essais sur l'entendement humain (deutsch von Schaarschmidt in Kirchmanns philos. Biblioth., 1873—74); ferner enthält dieselbe: Remarques sur le sentiment du P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait; Dialogus de connexione inter res et verba; Difficultates quaedam logicae; Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer; Historia et commentatio characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi. Bald hernach folgte die dutenssche Ausg. der L.schen Werke, die aber die von Raspe veröffentl. Stücke nicht mitaufgenommen hat: Gothofr. Guil. Leibnitii opera omnia, nunc prim. collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata studio Ludovici Dutens, tom. VI, Genevae 1768 (Band I: Opera theol.; II: Log., Metaph., Phys. gener., Chym., Medic., Botan., Histor. natur., Artes: III: Opera mathem.; IV: Philos. in genere et opuscula Sinenses attingentia; V: Opera philol.; VI: Philologicorum continuat. et collectanea etymologica. Mehrere Ergänzungen zu diesen Veröffentlichungen sind seitdem ersch.: Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina, ed. J. G. H. Feder, Hannov. 1805. Leibnitii systema theologicum (in conciliatorischem Sinne vielleicht schon um 1686 geschrieb.), mit franz. Uebers. zuerst hsg. Par. 1819, lat. u. dtsch., 2. Aufl. Mainz 1820, lat. u. dtsch. von Carl Haas, Tüb. 1860. L.s deutsche Schriften hat G. E. Guhrauer, Berl. 1838—40 hrsg. Eine neue Gesammtausg. der philos. Schriften hat Joh. Ed. Erdmann veranstaltet, manches Unedirte aus Manuscripten der K. Bibliothek zu Hannover mit aufgenommen, über die Entstehungszeit d. einzeln. Briefe, Abhdlng. u. Schriften Notizen beigefügt: Godofr. Guil. Leibnitii opera philos. quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia, Berol. 1840. Oeuvres de Leibniz, nouv. éd., par M. A. Jacques, 2 voll., Paris 1842. Eine vollständ. Sammlung aller leibnizisch. Schriften hat Geo. Hnr. Pertz begonnen; 1. Folge, Gesch., Bd. I—IV, Hannov. 1843—47; 2. Folge, Philos., Bd. I: Briefwechs. zw. L., Arnauld u. d. Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels, aus den Handschr. der K. Bibl. zu Hannover hrsg. von C. L. Grotefend, Hannov. 1846; 3. Folge, Math., hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. I bis VII, Berl. und (von Bd. III an) Halle 1849—63. Auch die mathemat. Schrift. enthalt. manches Philosophische, z. B. in Bd. V: in Euclidis πρῶτα, in Bd. VII: initia rerum mathematicarum metaphysica. Gerhardt hat 1846 auch die kleine, von L. nicht lange vor s. Tode verf. Schrift: Historia et origo calculi differentialis hrsg. A. Foucher de Careil hat die ob. (bei der Litt. üb. Spinoza) citirte Réfutation inéd. de Spinoza par Leibniz veröffentl. in: Lettres et opuscules inédits de Leibniz, Paris 1854—57, und hat ferner herausgegeben: Oeuvres de Leibniz publiées pour la pr. foi d'après les mscr.

orig., Paris 1859 ff., 2. éd. t. I ff. Par. 1867 ff. Eine neue Ausg. L.scher Werke hat auf Grund des hdschriftl. Nachlasses in d. Kgl. Bibl. zu Hannover Onno Klopp veranstaltet, Hannov. 1864 ff. (erste Reihe: hist.-polit. und staatswiss. Schriften Bd. I—XIII, 1864—85). Oeuvres philosophiques de L., avec une introduction et des notes, par P. Janet, 2 vls., Paris 1866. Die philosophisch. Schriften von G. W. Leibn., herausgeg. von C. J. Gerhardt, Bd. 1, Berlin 1875, Bd. 2, 1879 (ein Theil der Briefe), Bd. 4—6, 1880—1885 (die philosophisch. Schriften u. Abhandlungen). Eine Auswahl kleinerer philos. Aufsätze hat in dtsch. Uebstzg. nebst beigefügt. Einleitungen Gust. Schilling u. d. T.: L. als Denker, Leipz. 1863, abdr. lassen.

Ueber den philosophischen Entwickelungsgang Leibnizens sind vor Allem seine eigenen Aeusserungen, insbes. in der Einleitung zu seinen Specimina Pacidii (Op. ph. ed. Erdm. p. 91), ferner in Briefen an Remond de Montmort u. A., belehrend. Ueber sein Leben, seine Schriften und seine Lehre handeln namentlich: Jo. Geo. von Eckhart (L.s Secretair und später sein College in der Historiographie des Hauses Braunschweig), dessen biograph. Notizen erst spät durch v. Murr in dem Journal zur Kunstgesch. u. allg. Litt. VII., Nürnberg 1779, veröffentl. worden sind, aber im Mscr. an Fontenelle mitgetheilt, von diesem benutzt wurden für sein Eloge de Mr. de Leibniz (geles. in d. Par. Akad. der Wiss. 1717, abgedr. in der Hist. de l'acad. des sc. de Paris, auch in d. Sammlung der Eloges von Fontenelle, verdeutscht durch Eckhart in d. dtsch. Ausg. d. Theodicee von 1720, auch, m. Anm. von Baring, in der Ausg. von 1735; vgl. Schleiermacher, üb. Lobreden im Allgem. u. die Fontenellesche auf Leibniz insbes., in Schleiermachers Werk., III, 3 S. 66 ff). Elogium Leibnitii (von Chr. Wolff, auf Grund Eckhartscher Nachr.), in den Act. Erud., Juli 1717, wozu 1718 im „Otium Hannoveranum" ein von Feller verf. „Supplementum vitae Leibn. in actis erud." erschien. Histoire de la vie et des ouvrages de Mr. Leibniz par M. L. de Neufville (Jaucourt) in der Amst. Ausg. der Theodicee von 1734. Ludovici, ausführl. Entwurf e. vollständ. Historie der L.schen Philos., Lpz. 1736—37. Lamprecht, Leb. des Herrn von L., Berlin 1740, italien. von Joseph Barsotti m. Anm., besond. auf L.s Aufenthalt in Rom 1689 bezüglich. Gesch. des Herrn von L., aus d. Franz. des Ritters v. Jaucourt, Lpz. 1757. Eloge de L., qui a remporté le prix de l'acad. de Berlin, par Bailly, Berl. 1769. Lobschrift auf Gfr. Wilh. Freih. v. L. in der K. dtsch. Ges. z. Götting. vorgel. von Abr. Gotthelf Kästner, Altenburg 1769. Mich. Hissmann, Versuch üb. d. Leben L.s, Münster 1783. Auch Rehberg im hannöversch. Magaz. 1787 und Eberhard im Pantheon der Deutschen II, 1795, haben L.s Leben dargestellt. In neuerer Zeit hat Gottschalk Ed. Guhrauer eine ausführl. Biogr. geliefert, G. W. Freih. v. L., 2 Bde., Bresl. 1842, m. Nachträg. 1846, engl. von Macki, Boston 1845. Vgl. u. a. mehrere Vorträge u. Abhdl. von Boeckh: üb. L. u. d. dtsch. Akademien, üb. L.s Ansichten v. d. philol. Kritik, über L. in s. Vhältn. z. posit. Theol. etc., abg. in Boeckhs kl. Schr., hrsg. v. Ferd. Ascherson, Bd. II, Lpz. 1859 u. Bd. III, 1866. Trendelenburg, in den Monatsber. der Akad. d. Wiss. und in Tr.s hist. Beitr. z. Philos., Bd. II, Berl. 1855 u. Bd. III, 1867. Ferner: Onno Klopp, d. Vhältn. von L. z. den kirchl. Reunionsversuchen in d. zweit. Hälfte d. 17. Jahrh. in: Ztschr. des hist. Vereins f. Niedersachs., Jahrg. 1860, L. als Stifter gelehrt. Gesellsch., Vortr. bei d. Philolog.-Vsml. zu Hannov., Gött. 1864, L.s Plan z. Gründ. e. Societät der Wiss. in Wien, im Arch. f. Kunde österr. Geschichtsquellen, auch separat, Wien 1868. L.s Vorschlag e. franz. Expedition nach Aegypten, Hannov. 1864. Die diesen Vorschlag enthaltenden Schriften haben Foucher de Careil, Oeuvres de L.: Projet d'expédition d'Egypte, présenté par L. à Louis XIV., Paris 1864, und Klopp, Hann. 1864, edirt. K. G. Blumstengel, L.s ägyptisch. Plan, Lpz. 1869. Edm. Pfleiderer, G. W. Leibniz als Patriot, Staatsmann u. Bildungsträger, Leipz. 1870. Osk. Hubatsch, L. u. s. ägypt. Project, in Neu. Lausitz. Magaz., 49. Bd., 1872, S. 55—87. L. Neff, G. W. L. als Sprachforsch. u. Etymologe, Lyc.-Prog., Heidelb., 1870—71, auch sep., Tübing. Wilh. Guerrier, L. in seinen Beziehungen z. Russland u. Peter d. Gr., St. Petersb. u. Lpz. 1873. A. Foucher de Careil, Leibniz et Pierre le Grand, Paris 1873; Leibniz et les deux Sophies, Paris 1876. Wilh. Wiegand, Lbnz. als Religions-Friedensstifter, in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 1880, Bd. 76, S. 102—118, 193—224. F. W. Dafert, L. als Deutscher, Wien 1883.

Auf die leibnizische Doctrin gehen ausser den betreffenden Theilen in den umfassenderen Geschichtswerken, worunter bes. die Darstellung derselben von Erdmann (Vers. e. wiss. Darst. d. Gesch. d. neu. Phil., II. Bds. 2. Abth.: L. u. d. Entwickl. d. Idealism. vor Kant) und von Kuno Fischer hervorzuheben sind, Ldw. Feuerbach, Darstellg., Entwickl. u. Krit. der L.schen Phil., Ansbach 1837, 2. Aufl. 1844; Nourrisson, la phil. de L., Paris 1860; ferner manche ält. u. neuere Abhdlgn. u. Schriften, welche einzelne Seiten der L.schen Phil. betreffen. Geo. Bern. Bilfinger, comm. de harmonia

animi et corp. humani praestabilita, ex mente Leibnitii, Frcf. 1723, 2. ed. 1735, de origine et permissione mali, praecipue moralis, Frcf. 1724. Fr. Ch. Baumeister, hist. doctrinae de optimo mundo, Gorlitii 1741. G. Ploucquet, primaria monadologiae capita, Berol. 1748. De Justi, diss. qui a remporté le prix proposé par l'acad. des sc. de Prusse sur le système des monades, Berl. 1748. (Reinhard) diss., qui a remporté le prix prop. par l'acad. des sc. de Prusse sur l'optimisme, Berl. 1755. Kant üb. d. Optimismus, Kgsb. 1759, womit jedoch die spätere, vom krit. Standpunkt aus das Problem behandelnde Schrift üb. d. Missling. aller philos. Versuche e. Theodicee zu vergleichen ist. Ancillon, essai sur l'esprit du Leibnitianisme, in den Abh. der ph. Cl. der Akad. der Wiss., Berl. 1816. Maine de Biran, expos. de la doctrine philos. de L., composé pour la Biogr. univ., Paris 1819. H. C. W. Sigwart, die L.sche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihr. Zsmh. mit früher. Philosophemen betracht., Tüb. 1822. G. E. Guhrauer, Leibnitii doctrina de unione animae et corporis, Inaug.-Diss., Berl. 1837. K. Mor. Kahle, L.s vinculum substantiale, Berl. 1839. G. Hartensteinii commentatio de materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione (zur Feier des 21. Juni 1846 als des zweihundertj. Geburtstages L.s), Lips. 1846. R. Zimmermann, L.s Monadologie, Wien 1847; L. und Herbart, e. Vergleichung ihrer Monadologien, Wien 1849; d. Rechtsprincip bei L., Wien 1852; üb. L.s Conceptualismus, ebd. 1854 (aus d. Sitzungsber. der Wiener Akad., wiederabg. in den Stud. u. Kr., Wien 1870). Trendelenburg, das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern in Leibnizens philos. Betrachtung u. dessen Naturrecht; Bruchstücke in Leibnizens Nachlass, zum Naturrecht gehörig, in: Historische Beiträge zur Philos. Bd. II, S. 233—256 u. 257—282; ders. üb. L.s Entwurf einer allgemeinen Charakteristik u. über die Elemente der Definition in L.s Philos., ebd. Bd. III, S. 1—47 u. 48—62. F. B. Kvet, L.s Logik; L. und Comenius, Prag 1857. Ueber L.s Religionsphil. handelt C. A. Thilo in der Zeitschr. f. ex. Philos. Bd. V, 1864, S. 167—204. Em. Saisset, discours sur la philos. de L., Paris 1857. A. Foucher de Careil, L., la philos. juive et la cabbale, Paris 1861; L., Descartes et Spinoza, avec un rapport par Victor Cousin, Paris 1863. J. Bonifas, étude sur la théodicée de L., Paris 1863. Oscar Svahn, akad. Abh. üb. d. Monadenlehre, Lund 1863. Hugo Sommer, de doctrina, quam de harmonia praestabilita Leibnitius propos., Gott. 1866. Dan. Jacoby, de Leibnitii studiis Aristoteleis (inest. ineditum Leibnitianum), diss. inaug., Berol. 1867. Ludw. Grote, L. u. s. Zeit, Hann. 1869. C. H. Plath, L.s Missionsgedanken, Berlin 1869. A. Pichler, die Theologie des L., Münch. 1869—70. Jos. Durdik, L. u. Newton, Halle 1869. Otto Caspari, L.s Philos., Lpz. 1870. Edm. Pfleiderer, L. als Verf. v. zwölf anonym. meist deutsch-polit. Flugschriften nachgewiesen, Leipz. 1870. Ad. Brennecke, L.s Beweise f. das Dasein Gottes, in: philos. Monatsh. V, 1870, S. 42—63. Geo. Jellinek, d. Weltanschauungen L.s und Schopenhauers, e. Studie üb. Optimism. u. Pessimism., Leipziger In.-Diss., Wien 1862. A. Reinhardt, sind es vorzugsw. specul. od. naturw. Gründe, w. L. zur Aufstellg. s. Monadenlehre geführt haben? Jena 1873. Hülsen, L. als Pädagoge u. s. Ansichten üb. Pädagogik, G.-Pr., Charlottenb. 1874. H. G. Meyer, L. u. Baumgarten als Begründer d. dtsch. Aesthetik, Halle 1874. D. Nolen, quid Leibnizius Aristoteli debuerit, Paris 1875. J. Schmidt, Leibniz u. Baumgarten. Ein Beitrag zur Gesch. der deutsch. Aesth., Halle 1875. M. Heinze, L. in sein. Verhältn. z. Spinoza, in d. Ztschr. Im Neuen Reich, 1875, II, S. 921 bis 932. K. Bussenius, üb. die Theodicee des Leibniz, G.-Pr. von Rossleben, 1876. Fr. Kirchner, Leibniz' Psychologie, Cöthen 1876. Ders., Gottfr. Wilh. Leibniz. Sein Leben u. Denken, 1877. K. R. Geijer, Huru förhaller sig L.z' Metaf. till de första förutsättningarna för möjligheten af praktisk filos., Upsala 1876. Gust. Schulze, zur leibnizschen Theodicee, in: Zeitschr. f. Philos. u. philos. K., Bd. 70, 1877, S. 193—224. A. Schmarzow. Leibniz u. Schottelius. Die unvorgreiflichen Gedanken untersucht u. herausgeg., in: Quellen u. Forschungen zur Sprach- u. Kulturgesch. der germanisch. Völker, herausgeg. v. B. ten Brink etc., No. 23, Strassb. 1877. Gegen Schmarzow, der die Abfassungszeit etwa ins J. 1680 setzt, verlegt dieselbe in die letzten Jahre des Jahrh. L. Neff, im Progr. des Pro- u. R.-G. zu Durlach 1880. A. Penjon, de infinito apud Leibnitium, Paris 1878. B. Penzler, d. Monadenl. u. ihre Bez. zur griech. Ph., I. D., Jena 1878. Meissner, L.s Streit mit Clarke über d. Raum, 1882. Le Viseur, L.s Beziehungen zur Pädagogik, 1882. P. Harzer, Leibniz' dynamische Anschauungen, mit besonderer Rücks. auf d. Reform des Kräftemaasses u. d. Entwickelung des Princ. der Erhaltung der Energie, in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., 1882, S. 265—295. P. H. Ritter, de Monadenleer van Leibniz, Leiden 1882. L. Bräutigam, Lbnz. u. Herbart, üb. d. Freiheit des menschl. Willens, Heidelb. 1882. Otto Engler, Darstellung u. Krit. des leibnizisch. Optimism., I. D., Jena 1883. Rud. Eucken, Leibniz u. Geulinx, in: Philos. Monatsh.,

1883, S. 525—542. Segond, la monadologie avec notice sur la vie, les écrits et la phil. de L., Par. 1883. S. Auerbach, zur Entwickelungsgesch. der leibnizsch. Monadenl., Berl. 1884. J. Th. Merz, Leibniz, Lond. 1884, ins Deutsche übers., Heidelb. 1886. Herm. Otto, L.s Erkenntnissl., I. D., Lpz. 1884. Dav. Selver, der Entwickelungsgang der leibnizschen Monadenl. bis 1695, I. D., Leipz. 1885. Emil Wendt, d. Entwickel. der leibnizsch. Monadenl. bis zum J. 1695, I. D., Berl. 1886. G. M. Mayer, d. Optimismus des L., I. D., Jena 1886. F. Tönnies, L. u. Hobbes, in: Phil. Monatsh., 1887, S. 557—573. A. Spannenkrebs, die metaph. Princ. des Grundes u. d. Zweckes nach L., Würzb. I. D., Bromberg, s. auch den Artikel über Leibniz v. Prantl in der Allgem. deutsch. Biographie.

Ueber L. und die L.sche Schule, bes. m. Rücks. auf Kants Kritik, handelt der Leibnizianer W. L. G. Frhr. von Eberstein, Versuch e. Gesch. d. Logik u. Metaph. bei d. Deutschen v. L. bis auf d. gegenw. Zeit, Halle 1794—99. D. Nolen, la critique de Kant et la métaphysique de L., Paris 1875. S. auch dessen Ausg. d. Monadologie.

Eine Gesammtausgabe der Werke Vicos ist Neap. 1835, Mailand 1837 erschienen. Später sind Scritti inediti durch G. del Giudice, Neapel 1862, veröffentl. worden. Ueb. Vico handeln u. A.: Joseph Ferrari in d. Einl. zu d. Ausg. der Werke Vicos, Mailand 1837. Ferrari, Vico et l'Italie, Paris 1839. Cantoni, Vico, Turin 1867. K. Werner, üb. Giamb. Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienisch. Philos., Wien 1877; ders., Giamb. Vico als Philos. u. gelehrter Forscher, Wien 1879, neue (Tit.) Ausg., 1881. A. Piccolorusso, Giamb. Vico o la scienza nuova, Salerno 1878. Flint, Vico, Edinb. 1885. S. auch Krl. Werner, zwei philos. Zeitgenossen u. Freunde G. B. Vicos, I u. II (Paolo Mattia Doria u. Tommaso Rossi), Wien 1886.

Gottfried Wilhelm Leibniz (Lubeniecz) wurde zu Leipzig am 21. Juni (alten Stils = 1. Juli neuen Stils) 1646 geboren. Sein Vater, Friedrich L., ein Jurist, seit 1640 Professor der Moralphilosophie zu Leipzig, starb bereits 1652. Auf der Nicolaischule und auf der leipziger Universität, welche er zu Ostern 1661 bezog, war der besonders um die Geschichte der alten Philosophie verdiente Jacob Thomasius (geb. zu Leipzig 1622, gest. 1684, der Vater des berühmten Juristen und Rechtsphilosophen Christian Thomasius) der bedeutendste. Ohne Aristoteles und die Scholastiker, wie auch Platon und Plotin, gering zu achten, fand er doch vollere Befriedigung bei Descartes; später näherte er sich jenen wiederum an. Leibniz vertheidigte im Mai 1663 unter dem Vorsitz des Jacob Thomasius eine Abhandlung de principio individui, worin er sich für die nominalistische Doctrin erklärt. Im Sommer 1663 studirte er in Jena, besonders Mathematik unter Erhard Weigel (über ihn handelt F. Bartholomäi in d. Ztschr. f. exacte Ph., Bd. 9, Heft 3, 1871). Gegen Ende des Jahres 1664 erschien zu Leipzig sein Specimen difficultatis in jure seu quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae, 1666 seine Ars combinatoria. Die juristische Doctorwürde, um die er sich 1666 bewarb, wurde ihm in Leipzig nicht ertheilt, indem man ihn wegen seiner Jugend, um nicht ältere Bewerber um das Doctorat und das daran geknüpfte Anrecht auf Assessorstellen hintanzusetzen, auf eine spätere Promotion verwies, wohl aber in Altdorf, wo er am 5. November 1666 die Abhdl. de casibus perplexis in jure vertheidigte; er verlangt in derselben im Fall einer Unbestimmtheit der positiven Gesetze Entscheidung nach dem Naturrecht. Ohne Neigung zu der akademischen Lehrthätigkeit, die er in Altdorf hätte antreten können, suchte er sich in der nächstfolgenden Zeit durch den Umgang mit hervorragenden Gelehrten und Staatsmännern weiter auszubilden. In Nürnberg kam er mit Alchymisten in Berührung. Am wichtigsten ward für ihn die Verbindung mit dem Freih. Joh. Christ. v. Boineburg, der bis 1664 erster geheimer Rath (Minister) des Kurfürsten Johann Philipp von Mainz gewesen war und immer noch grossen Einfluss besass. L. widmete dem Kurfürsten die (von ihm auf der Reise von Leipzig nach Altdorf 1666 verf.) Schrift: Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentia, Francof. 1667. Bei dem Catalogus desideratorum leitete ihn Bacons Vorgang in der Schrift de augmentis scientiarum. Eine von L. 1668 verf. Abhdl. geg. den

Atheismus ersch. u. d. T.: Confessio naturae contra atheistas mit des Spizelius Epistola ad Ant. Reiserum de eradicando atheismo, Aug. Vindel. 1669. Mit dem Mainzischen Hofrath Herm. Andr. Lasser arbeitete L. 1668 u. 69 an einer Verbesserung des Corpus juris. Von des Nizolius Schrift de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parma 1553 (s. oben § 5 S. 26) besorgte L., durch Boineburg veranlasst, eine neue Ausg. m. Anmerk. u. Abhdlgn. (insbes. einer diss. de stilo philosophico Marii Nizolii), welche Frankf. 1670, auch 1674 erschien. Durch Boineburg, der, selbst ein zum Katholizismus übergegangener Protestant, schon im J. 1660 zu Rom für eine Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken thätig war, wurde L. bereits während seines Aufenthalts in Mainz für die Reunionsbestrebungen gewonnen, welche vor allen Royas de Spinola (gest. 1695) mit Eifer betrieb, doch nahm erst später L. an denselben einen wesentlich mit eingreifenden Antheil. Auf Boineburgs Wunsch schrieb L. seine Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epist. Ariani 1669, worin er mehr die Argumente des Socinianers Wissowatius zu widerlegen, als einen positiven Gegenbeweis zu führen sucht. Im Sommer 1670 wurde L. Rath am Ober-Revisions-Collegium, dem höchsten Gerichtshof des Kurfürstenthums. Im März 1672 trat er eine Reise nach Paris und London an. Nach London reiste er 1673, kam im März desselben Jahres nach Paris zurück, wo er bis zum Oct. 1676 verweilte, eine Zeit lang als Erzieher von Boineburgs Sohne. In Paris erhielt L. 1676 von dem Herzog Johann Friedrich von Braunschweig—Lüneburg und Hannover eine Ernennung zum Bibliothekar in Hannover. Er reiste aus Frankreich über London und Amsterdam nach Hannover, wo er im Dec. 1676 seine Stelle antrat. Unter den Gelehrten, mit denen ihn der Aufenthalt im Auslande in Verbindung brachte, sind die bedeutendsten: in Paris der Cartesianer Arnauld, der holländische Mathematiker und Physiker Huyghens, der deutsche Mathematiker und Logiker Walther von Tschirnhausen, durch den er mit philosophischen Sätzen Spinozas und vielleicht auch, falls wirklich Tsch. ihm den von Newton an Collins gerichteten Brief vom 10. Dec. 1672 über Barrows Tangentenmethode mitgetheilt hat, mit mathematischen, auf die Fluxionsrechnung bezüglichen Theoremen Newtons bekannt wurde, in London der auch mit Spinoza befreundete Secretair der Akad. d. Wissenschaften, Oldenburg, der Chemiker Boyle, ferner der Mathematiker Collins (den er jedoch erst 1676 sah). Durch Oldenburgs Vermittlung hat Leibniz auch mit Newton, der damals in Cambridge war, Briefe gewechselt. Bei der Durchreise durch Holland hat L. Spinoza besucht, mit dem er schon im Oct. 1671 über eine optische Frage correspondirt hatte. Bei seinem ersten Aufenthalt in Paris im Jahr 1672 suchte Leibniz Ludwig XIV. den Rath zur Eroberung Aegyptens vorzulegen, wodurch Frankreichs Macht gemehrt, zugleich aber sein Interesse von den deutschen Angelegenheiten abgelenkt werden und auch die damals immer noch beträchtliche Macht der Türken gebrochen werden sollte. Ein kurzer Entwurf dieses (von Boineburg ausgegangenen) Planes wurde bereits gegen das Ende des Jahres 1671 nach Paris gesandt, von L. verfasst unter dem Titel: Specimen demonstrationis politicae: de eo, quod Franciae intersit in praesentiarum, seu de optimo consilio, quod potentissimo Regi dari potest; concluditur expeditio in Hollandiam Orientis seu Aegyptum (veröffentl. v. O. Klopp in dess. Ausg. l.scher Werke, I. Reihe, 2. Bd., S. 100 ff.). Daran schlossen sich: de expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda justa dissertatio (die Hauptschrift), und die gedrängtere Darstellung: Consilium Aegyptiacum. (Von der „Justa dissertatio“ hat 1799 das englische Ministerium sich eine Abschrift von Hannover aus senden lassen, woraus 1803 in einer englischen Brochure ein Auszug erschien; von dem Consilium Aegyptiacum hat 1803 der französische General Mortier eine Abschrift in Hannover sich geben lassen und nach Paris gesandt, wonach ein

Abdruck 1839 in Guhrauers Schrift: Kurmainz in der Epoche von 1672, erfolgt ist. Die grössere Denkschrift ist unvollständig durch Foucher de Careil im V. Bande seiner Ausgabe, vollständig zuerst durch Onno Klopp in seiner Ausg. l.scher Werke 1864 veröffentl. worden.)

Newton hatte bereits seit 1665 und 1666 die von ihm sogenannte „Arithmetik der Fluxionen" erfunden und bald nachher nach ihrer Grundlage und in der Anwendung auf das Tangentenproblem theils durch eine im Jahr 1671 verf. Abhdl., theils und besonders durch einen Brief an J. Collins vom 10. Dec. 1672 Einzelnen mitgetheilt, veröffentlichte dieselbe aber erst in seinem 1686 beendeten, 1687 ersch. grossen Werke: Principia mathematica philosophiae naturalis. Im Jahre 1776 gelangte L. (vielleicht nicht ganz unabhängig von newtonschen Andeutungen) zu seiner mit Newtons Fluxionencalcul sachlich übereinkommenden, formell aber vollkommneren „Differentialrechnung"; er veröffentlichte seine Erfindung zuerst 1684 im Nov. in den „Acta eruditorum" durch den Aufsatz: Nova methodus pro maximis et minimis. Sowohl bei dem newtonschen, wie bei dem leibnizischen Verfahren handelt es sich der Sache nach um die Bestimmung des Grenzwerthes, dem das Verhältniss der Zunahmen zweier veränderlichen Grössen, deren eine von der andern abhängig oder eine „Function" derselben ist, sich immer mehr nähert, je kleiner diese Zunahmen werden, dann auch umgekehrt (in der sogenannten „Integralrechnung"), wenn dieser Grenzwerth gegeben ist, um den Rückschluss auf die Art der Abhängigkeit der einen Grösse von der andern. Newton nannte die stetig veränderlichen Grössen „fliessende" (fluentes), die (unendlich kleinen) augenblicklichen Differenzen aber „Momente", die er als „principia jamjam nascentia finitarum magnitudinum" bezeichnet, und den Grenzwerth der Verhältnisse der Veränderungen („prima nascentium proportio") „Fluxion". Leibniz nannte die Differenzen je zweier Werthe einer veränderlichen Grösse, sofern diese Differenzen als unendlich klein oder verschwindend (ins Unendliche abnehmend) gedacht werden, Differentialien und den Grenzwerth, dem sich das Verhältniss zwischen den Differenzen der einen und denen der andern Grösse bei unendlicher Verkleinerung dieser Differenzen immer mehr annähert, den Differentialquotienten. Durch einen Brief Newtons an Oldenburg vom 13. Juni 1676 erfuhr Leibniz, dass Newton ein methodisches Mittel zur Lösung gewisser mathematischer Probleme gefunden habe, theilte seinerseits am 27. August desselben Jahres mit, dass er in dem gleichen Falle sei, erhielt dann von Newton durch ein Schreiben vom 24. Oct. bestimmtere Mittheilungen über mehrere analytische Entdeckungen Newtons nebst einer Andeutung über den Fluxionencalcul durch ein Anagramm des Satzes: „data aequatione quotcunque fluentes quantitates involvente fluxiones invenire et vice versa". Leibniz theilte darauf in einem (durch Oldenburg übersandten) Briefe vom 21. Juni 1677 an Newton seine Methode nicht bloss andeutungsweise, sondern ausführlich mit und bemerkte, diese möge vielleicht mit der von Newton angedeuteten Methode übereinkommen („arbitror quae celare voluit Newtonus de tangentibus ducendis, ab his non abludere"). Bei der Veröffentlichung seiner Methode in den Act. erud. 1684 erwähnte L. diese Correspondenz nicht, Newton aber, der auf Leibnizens letzten Brief nicht mehr geantwortet hatte, erwähnte dieselbe 1687 in einem Scholion zu Buch II. (Sect. II.), Lemma II., S. 253 f. (2. Aufl. 1713, S. 226 f.) seiner „Principia" (das er jedoch in der dritten Auflage vom Jahre 1726 nicht wieder abdrucken liess, sondern durch ein anderes, auf seinen Brief an J. Collins vom 10. Dec. 1672 bezügliches ersetzte, weil es von Leibniz anders gedeutet worden war, als Newton es verstanden wissen wollte). Er sagt in demselben, auf seine Mittheilung, er sei im Besitz einer Methode, die Maxima und Minima zu bestimmen, Tangenten zu ziehen etc., auch wenn die Gleichungen irrationale Ausdrücke enthielten, habe Leibniz geantwortet, er sei auf eine gleiche,

das Nämliche leistende, Methode gefallen und habe diese mitgetheilt, die in der That von der seinigen [newtonschen] nur unwesentlich abweiche. (Wann und wie Leibniz dieselbe gefunden habe, lässt Newton hier unbestimmt. L. glaubte in dem Scholion eine Anerkennung der Selbständigkeit seiner Erfindung finden zu dürfen, welche Deutung Newton später abwies.) In der Folge entspann sich ein Streit über die Priorität der Erfindung, der in dem am 24. April 1713 der kgl. Societät der Wissensch. zu London durch die von ihr niedergesetzte Commission erstatteten (1713 veröffentlichten) Berichte zu Gunsten Newtons entschieden wurde, und zwar insofern mit Recht, als die Voraussetzung der Identität beider Methoden zutrifft, da in der That Newton die Erfindung früher gemacht, Leibniz später, und vielleicht sogar nicht ganz unabhängig von Newton, dieselbe aufs Neue gemacht hat, und nur die Priorität der Veröffentlichung Leibnizen zuzuerkennen ist, insofern jedoch nicht ganz mit Recht, als jene Voraussetzung nur in beschränktem Maasse gilt, indem L.s Methode vollkommener und durchgebildeter als die newtonsche, insbesondere seine Bezeichnung sachgemässer und brauchbarer ist, und die fruchtreichste Entwickelung des Grundgedankens (dessen Keime übrigens schon in der Exhaustionsmethode der Alten, in Cavallieris „Methode der Untheilbaren", 1635, und in der bei rationalen Ausdrücken zureichenden Methode Fermats zur Bestimmung der Maxima und Minima der Ordinaten, ferner in Wallis' „Arithmetica infinitorum", von deren Studium Newton ausging, und in Barrows Tangentenmethode lagen) nicht von Newton, sondern theils von Leibniz, theils von den an seine Rechnungsweise sich anschliessenden Gebrüdern Jac. und Joh. Bernouilli (von den Letzteren besonders in Bezug auf transcendente Functionen) gefunden worden ist. (Ueb. Jac. Bernouilli als Logiker handelt Rob. Zimmermann, Wien 1885.) In diesem Sinne haben Euler, Lagrange, Laplace, Biot und andere Mathematiker geurtheilt (vgl. u. a. die kurze Zusammenstellung ihrer Ansichten in dem Anhange zu der deutschen Uebersetzung von Brewsters Leben Newtons, Lpz. 1833, S. 333—336). Biot sagt: „die Differentialrechnung würde noch jetzt eine bewunderungswürdige Schöpfung sein, wenn wir bloss die Fluxionsrechnung so, wie es in Newtons Werken dargestellt ist, besässen". Vgl. Montucla, Gesch. der Math. III., S. 109; C. J. Gerhardt, die Entdeckung der Differentialrechnung, Halle 1848, die Entdeckung der höheren Analysis, Halle 1855; H. Weissenborn, die Principien der höheren Analysis, als hist.-krit. Beitrag zur Gesch. der Math., Halle 1856; H. Sloman, L.s Anspruch auf die Erfindung der Differentialrechnung, Lpz. 1857, englisch London 1860. L. gebührt der Ruhm einer scharfsinnigen und relativ selbständigen, durch seine frühen Untersuchungen über Reihen von Differenzen mitbedingten Nacherfindung, die ihn zu einer für die Anwendung beträchtlich besseren Form des Infinitesimalcalculs, als Newton gefunden hatte, gelangen liess; aber er hat den (an sich im Interesse der historischen Wahrheit nothwendigen und untadelhaften) Prioritätsstreit in der späteren Zeit mit Mitteln geführt, die schwerlich eine Entschuldigung zulassen.

In Hannover hatte L. die herzogliche Bibliothek zu verwalten; ferner die Geschichte des Fürstenhauses zu schreiben; in der Folge (seit 1691) hatte er im Auftrage Anton Ulrichs von Braunschweig-Wolffenbüttel auch die Oberaufsicht über die wolffenbüttler Bibliothek zu führen. Seit 1678 war er als herzoglicher Hofrath, später als Geh. Justizrath ein Mitglied der Kanzlei für Justizsachen, an deren Spitze der Vicekanzler Ludolph Hugo stand. Im Auftrage des Herzogs Ernst August, der 1679 seinem Bruder Johann Friedrich in der Regierung nachfolgte, machte L. auf einer 1687—90 unternommenen Reise durch Deutschland und Italien (die ihn 1688 nach Wien, 1689 nach Rom führte) Studien zur Geschichte des braunschw.-lüneburg. Hauses. Er veröffentlichte u. a. die Sammelwerke: Codex

juris gentium diplomaticus nebst beigefügter Mantissa, 1693—1700, Accessiones historicae, 1698, Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes, 1701—11, und arbeitete an der (nicht ganz zum Abschluss gebrachten, erst durch Pertz veröffentlichten) Schrift: Annales Brunsvicenses. Bei den Verhandlungen, welche die Erhebung Hannovers zum Kurfürstenthum (1692) betrafen, war auch L. betheiligt. Den Herzogen Johann Friedrich und Ernst August stand L. als Rathgeber und Freund persönlich nahe, weniger dem Sohne und (seit 1698) Regierungsnachfolger des Ernst August, Georg Ludwig, um so mehr aber dessen Mutter, der (bis 1714 lebenden) Gemahlin Ernst Augusts, Sophie (einer Tochter Friedrichs V. von der Pfalz, Schwester der Prinzessin Elisabeth, der Descartes seine Princ. ph. widmete). Ihre Tochter Sophie Charlotte (gest. 1705), die in L. ihren Lehrer verehrte, ging mit der vollsten und für ihn selbst anregendsten Theilnahme auf seine philos.-theolog. Gedanken ein, auch nachdem sie (1684) an Friedrich von Brandenburg (seit 1688 Kurfürsten Friedrich III., seit 1701 preussischen König Friedrich I.) vermählt worden war. Von ihr unterstützt, bewog L. diesen zu der, am 11. Juni 1700 erfolgten, Stiftung der Societät der Wissenschaften in Berlin, die später bei ihrer Umgestaltung unter Friedrich II. 1744 als Akademie der Wissenschaften bezeichnet wurde. (Vgl. Christian Bartholmèss, Hist. philosoph. de l'acad. de Prusse depuis Leibn., Paris 1850—51; A. Trendelenburg, L. und d. philos. Thätigk. d. Akad. im vorig. Jahrh., akad. Vortrag, Berl. 1852, Aufs. VIII. im 2. Bde. der hist. Beitr. zur Philos.) Auch in Dresden und Wien hat Leibniz, obschon ohne unmittelbaren Erfolg, Akademien zu stiften gesucht.

Vergeblich waren die Bemühungen um Reunion der protestant. und kathol. Kirche, welche in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrh. eifrig betrieben wurden, und woran sich L. neben dem hannoverschen Theologen Molanus von protestantischer Seite, katholischerseits aber anfangs besonders Spinola betheiligten. Spinola benutzte dabei die von Bossuet 1676 verf. „Exposition de la foi" als dogmatische Grundlage. L. schrieb (wohl um 1686) in conciliatorischer Absicht das (erst 1819 veröffentl.) „Systema theologicum", eine Darstellung der Glaubenslehren in einer solchen Weise, die sowohl Protestanten als Katholiken annehmen könnten. L. hat in dieser Angelegenheit mit dem zum Katholicismus bekehrten Hugenotten Pellisson (1691 und 92), dann mit Bossuet correspondirt, der die Vereinigung nur als Rückkehr der Protestanten zum Katholicismus erstrebte und jede andere Form derselben abwies; an seiner Weigerung, die Frage, ob das tridentin. Concil ein ökumenisches gewesen sei, als eine offene zu behandeln, scheiterte L.s Bemühung. In den Jahren 1697—1706 hat L. sich an Verhandlungen über eine Union der luther. und reformirt. Confession betheiligt, die besonders zwischen Hannover und Berlin geführt wurden, jedoch nur mit geringem unmittelbaren Erfolg. Auf Veranlassung der von Bayle in seinem Dictionnaire und anderen Schriften geäusserten philosophisch-theologischen Zweifel, über welche sich L. oft mit der Königin Sophie Charlotte unterhalten hatte, veröffentlichte dieser 1710 seine Theodicee mit einem vorausgeschickten, gegen Bayles Annahme, dass die Glaubenslehren mit der Vernunft unvereinbar seien, gerichteten Discours de la conformité de la foi avec la raison. Im Jahr 1711 traf L. zu Torgau mit Peter dem Grossen von Russland zusammen, ebenso wiederum 1712 in Karlsbad, 1716 in Pyrmont und in Herrenhausen. Dieser Monarch schätzte ihn hoch, ernannte ihn zu seinem Geheimen Justizrath und liess sich von ihm Rathschläge über die Beförderung der Wissenschaften und der Civilisation im russischen Reiche ertheilen; zu der Gründung einer Akademie der Wissenschaften in Petersburg, die jedoch erst nach Peters Tode erfolgte, gab L. die erste Anregung. In Wien lebte L. vom December 1712 bis zum Ende August 1714. Er wurde am 2. Januar 1712 zum Reichshofrath ernannt, schon früher (vor 1692, vielleicht 1690) war er in den

Adelstand erhoben worden; auch die Reichsfreiherrnwürde soll ihm ertheilt worden sein. (Jos. Bergmann, L. in Wien, in den Sitzgsber. d. Wiener Akad., phil.-hist. Cl. XIII, 1854, S. 40—61; L. als Reichshofrath u. dess. Besoldung, ebd. XXVI, 1858, S. 187—204; vgl. Zimmermann, Leibn. u. d. ks. Akad. der Wiss. in Wien, in Z.s Studien u. Kr., Wien 1870.) Während seines Aufenthaltes in Wien schrieb L. 1714 für den Prinzen Eugen von Savoyen in französ. Sprache den Abriss seines Systems, der erst nach seinem Tode (s. oben) veröffentlicht worden ist. Nach Hannover kehrte L. im Sept. 1714 zurück. Er traf den Kurfürsten Georg Ludwig nicht mehr dort an, da derselbe bereits nach England, wo er als Georg I. den Thron bestieg, abgereist war. L. arbeitete 1715 und 1716 hauptsächlich an seinen Annales Brunsvicenses. In eben diesen Jahren wurde L. in einen (brieflich durch Vermittelung der Prinzessin von Wales, Wilhelmine Charlotte aus Ansbach, die besonders L.s Theodicee hochhielt, geführten) Streit mit Clarke (s. ob. S. 138) über seine philosophischen Grundlehren verwickelt, vor dessen Abschluss er am 14. Nov. 1716 starb, nachdem er bei Hofe in Ungunst gefallen war.

L. hat seine philosophische Doctrin in systematischer Ordnung niemals ausführlich, im Abriss besonders in der auf Wunsch des Prinzen Eugen von Savoyen niedergeschriebenen Darstellung und in der sog. Monadologie entwickelt. In ihm selbst gestaltete sich sein System erst allmählich, und zugleich fand er angemessen, sich in seinen für die Oeffentlichkeit bestimmten Aufsätzen in Gedanken und Terminis nur schrittweise von den herrschenden philosophischen Richtungen, dem Aristotelismus und dem Cartesianismus, zu entfernen.

In einem Briefe aus dem Jahre 1714 an Remond de Montmort (in Erdmanns Ausg. der philos. Schriften, S. 701 f.) erzählt L. über seinen philosophischen Bildungsgang: „Als ich die niedere Schule verlassen hatte, fiel ich auf die neueren Philosophen, und ich erinnere mich, dass ich in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, im Alter von fünfzehn Jahren einsam lustwandelte, um mit mir zu Rathe zu gehen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten solle. Der Mechanismus gewann endlich die Oberhand und führte mich der Mathematik zu. Aber als ich die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgesetze suchte, kehrte ich zur Metaphysik und zur Annahme von Entelechien zurück und vom Materiellen zum Formellen, und endlich begriff ich, nachdem ich mehrmals meine Begriffe berichtigt und weiter geführt hatte, dass die Monaden oder einfachen Substanzen die einzigen wirklichen Substanzen sind, und dass die materiellen Dinge nur Erscheinungen sind, aber wohl begründete und mit einander verknüpfte Erscheinungen.“ Vgl. den Brief an Thomas Burnet vom 8./18. Mai 1697, bei Guhrauer I, Beilage, S. 29: La plupart de mes sentimens ont été enfin arrêtés après une délibération de 20 ans (also etwa von 1660—80), car j'ai commencé bien jeune à méditer et je n'avais pas encore 15 ans que je me promenais des journées entières dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Démocrite. Cependant j'ai changé et rechangé sur de nouvelles lumières, et ce n'est que depuis environ 12 ans (also seit 1685) que je me trouve satisfait.

L. war eine durchaus versöhnende Natur, sein Ziel war die Vereinigung des Verschiedensten, die Aussöhnung des sich scheinbar Entgegengesetzten. Er beherrschte das ganze Wissen seiner Zeit als Fachmann in den einzelnen Disciplinen, griff praktisch auf den mannigfaltigsten Gebieten ein, wusste, bekannt mit den verschiedenen philosophischen Meinungen, diese in eine höhere Einheit zusammenzufassen und suchte sogar seine Philosophie mit den Lehren der Religion zu vereinigen. Er sagt, er verachte völlig nur solches, was auf blosse Täuschung hinauslaufe, wie die astrologische Wahrsagekunst; „er billige beinahe Alles, was er lese, und finde selbst an der lullischen Kunst noch etwas Achtungswerthes und Brauch-

bares. Er hält dafür, die Wahrheit sei verbreiteter, als man anzunehmen pflege; die Mehrheit der Secten habe Recht in einem grossen Theile ihrer affirmativen, aber nicht in ihren meisten negativen Sätzen. Nur gegen Spinoza will er sich durchaus ablehnend verhalten, so grosse Aehnlichkeiten sich auch gerade zwischen seiner und Spinozas Lehre finden. Teleologen und Mechanisten haben nach Leibniz im Positiven ihrer Behauptungen beide Recht; denn der Mechanismus besteht ausnahmslos, aber er verwirklicht den Zweck. Man kann, sagt L., sogar einen Fortschritt in der philosophischen Erkenntniss bemerken. Die Orientalen haben schöne und grosse Vorstellungen von der Gottheit. Die Griechen haben das Schliessen und überhaupt eine wissenschaftliche Form hinzugefügt. Die Kirchenväter haben das Schlechte beseitigt, das sie in der griechischen Philosophie fanden, die Scholastiker aber haben das Zulässige daraus für das Christenthum nützlich zu verwenden gestrebt. Die Philosophie des Descartes ist gleichsam das Vorzimmer der Wahrheit; er hat erkannt, dass sich in der Natur stets die gleiche Kraft erhält; hätte er auch erkannt, dass die Gesammteinrichtung unverändert bleibt, so hätte er zum System der prästabilirten Harmonie gelangen müssen (bei Erdm. 702, vgl. S. 155). Doch fügt L., veranlasst durch die scherzhafte Frage, ob er selbst uns aus dem Vorzimmer in das Cabinet der Natur zu führen gedenke, bescheiden hinzu, zwischen dem Vorzimmer und Cabinet liege das Audienzzimmer, und es werde genügen, wenn wir Audienz erhalten, ohne dass wir Anspruch machen, ins Innere zu dringen (sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur, in Erdmanns Ausg. XXXV., S. 123. Aehnlich, obschon in anderer Wendung, lautet Hallers bekanntes Wort: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist; glückselig, wem sie nur die äussere Schaale weist", worauf Göthe mit der Frage entgegnet: „Ist nicht Kern der Natur Menschen im Herzen?").

In der am 30. Mai 1663 vertheidigten „Disputatio metaphysica de principio individui" behauptet Leibniz die nominalistische Thesis: omne individuum sua tota entitate individuatur, als deren erste Vertreter er Petrus Aureolus und Durandus (s. ob. Grdr. II, 7. Aufl., § 36) nennt. Wäre nicht die entitas tota das Princip der Individuation, so müsste dieses Princip entweder eine Negation sein oder eine Position, und in dem letzteren Falle entweder ein physischer, die Essenz näher bestimmender Theil, nämlich die Existenz, oder ein metaphysischer, die Species näher bestimmender Theil, nämlich die Haecceitas. Dass die Negation das individualisirende Princip sei, könnte, wie L. mit Recht bemerkt, nur auf Grund der realistischen Voraussetzung: universale magis esse ens, quam singulare, angenommen werden. (In der That hat der Satz des Spinoza: omnis determinatio est negatio, die Ueberzeugung, dass der Substanz, die das Allgemeine ist, das Sein im vollsten Sinne zukomme, zur Voraussetzung.) L. aber, überzeugt, dass das Individuum ein ens positivum sei, erklärt für unbegreiflich, wie dieses durch etwas Negatives constituirt werden könne. Die Negation kann nicht die individuellen Merkmale hervorbringen (negatio non potest producere accidentia individualia). Die Meinung, dass die Existenz das Princip der Individuität sei, kommt entweder mit der Thesis, dass die entitas es sei, überein (nämlich wenn der Unterschied zwischen essentia und existentia nur für einen rationellen gilt, in welchem Sinne L. die Ansicht seines Lehrers Scherzer deutet), oder sie führt (nämlich, wenn der Unterschied für einen realen gilt) auf die Absurdität einer Trennbarkeit der Existenz von der Essenz, so dass die Essenz auch nach Hinwegnahme der Existenz noch existiren müsste. Endlich prüft L. die Haecceitas, die Scotus (sent. II, 3, 6 u. ö.) behauptet habe, und zu deren Vertheidigung die Scotisten sich eidlich zu verpflichten pflegten. Der Behauptung, die Species werde durch die differentia individualis oder Haecceitas zum Individuum contrahirt, gleich wie das Genus durch die specifische Differenz zur

Species, setzt L. die nominalistische Doctrin entgegen, das Genus werde nicht durch irgend etwas zur Species, und diese nicht zum Individuum contrahirt, weil Genus und Species nicht ausserhalb des Intellectes seien; es existiren in Wirklichkeit nur Individuen; was existirt, ist durch sein Dasein selbst etwas Individuelles.

In den philosophischen Schriften der nächstfolgenden Zeit, der Dissertatio de arte combinatoria, der (von Spizelius so betitelten) Confessio naturae contra atheistas, der Epistola ad Jacobum Thomasium, die nebst der diss. de stilo philosophico Nizolii der Ausgabe der Schrift des Nizolius de veris principiis et vera ratione philosophandi vorgedruckt ist (über Nizolius vgl. oben S. 26), erklärt sich L. für die Ansicht, in welcher die Reformatoren der Philosophie: Bacon, Hobbes, Gassendi, Cartesius etc., im Gegensatz zu den Scholastikern mit einander übereinkommen, dass in den Körpern nur Grösse, Figur und Bewegung, nicht verborgene Qualitäten oder Kräfte seien, nicht irgend etwas, das sich nicht rein mechanisch erklären lasse. Aber er will darum doch nicht Cartesianer heissen; er hält dafür, dass die aristotelische Physik mehr Wahrheiten enthalte, als die cartesianische, dass, was Aristoteles über Materie, Form, Beraubtsein, Natur, Ort, Unendlichkeit, Zeit, Bewegung lehre, grösstentheils unerschütterlich feststehe. Auch finde derselbe mit Recht den letzten Grund aller Bewegung im göttlichen Geist; zweifelhaft sei die Existenz oder Nicht-Existenz eines leeren Raumes; unter der substantiellen Form sei nur der Unterschied der Substanz eines Körpers von der Substanz eines andern Körpers zu verstehen. Was Aristoteles über Materie, Form und Bewegung abstract vortrage, könne in einer Weise aufgefasst werden, dass es mit der Lehre der Neueren über die Körper zusammenstimme. Leibniz billigt des Nizolius Bekämpfung der Scholastik, die bei dem Mangel an Erfahrung und Mathematik die Natur nicht zu erkennen vermochte, tadelt aber seine zu weit gehende Bekämpfung des Aristoteles selbst und seine extrem nominalistische Ansicht, dass das Genus nur eine Zusammenfassung (collectio) von Individuen sei, wodurch die Möglichkeit der wissenschaftlichen Demonstration aus allgemeinen Sätzen aufgehoben werde, und nur die Induction als blosse Zusammenstellung gleichartiger Erfahrungen übrig bleibe.

Das von Erdmann veröffentlichte Autographon: de vita beata enthält cartesianische Sätze, besonders aus Briefen vom Jahre 1645 an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz über die Moral des Seneca (s. Trendelenburg. hist. Beitr. zur Ph., II, 1855, Abh. 5, S. 192—232). In der Ethik hat Leibniz dem Descartes eine höhere Autorität, als in der Physik eingeräumt. Doch ist zweifelhaft, ob und in wie weit Leibniz sich jene Sätze angeeignet oder dieselben nur als cartesianische (so, wie seine Excerpte aus Platon, Spinoza etc.) zusammengestellt habe.

In den Meditationes de cognitione, veritate et ideis, die 1864 in den Acta Eruditorum Lipsiensium erschienen, modificirt L. cartesianische Begriffe. Die Erkenntniss (cognitio) ist dunkel oder klar (vel obscura vel clara), die klare Erkenntniss ist verworren oder deutlich (vel confusa vel distincta), die deutliche Erkenntniss ist unangemessen oder angemessen (vel inadaequata vel adaequata), ferner symbolisch oder intuitiv; die adäquate und zugleich intuitive Erkenntniss ist die vollkommenste. L. definirt: Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam. — Unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur; clara ergo cognitio est quum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim. Confusa est, quum non possum (distincta, quum possum) notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit; — quae enumeratio est definitio nominalis; — datur cognitio distincta notionis indefinibilis, quando ea est primitiva sive nota sui ipsius. Cognitio est adaequata, quum id omne, quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu quum analysis ad finem

usque producta habetur. Quum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare; ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam. L. macht von diesen Bestimmungen eine Anwendung auf das ontologische Argument für das Dasein Gottes in dessen (cartesianischer) Form: Was aus der Definition eines Dinges folgt, kann von diesem Dinge prädicirt werden; die Existenz folgt aus der Definition Gottes als des Ens perfectissimum vel quo majus cogitari non potest (denn die Existenz ist eine der Vollkommenheiten); also kann die Existenz von Gott prädicirt werden. — Er meint, es folge nur, dass Gott, falls er möglich sei, existire; denn der Schluss aus der Definition setze voraus, dass die Definition eine Realdefinition sei, d. h. keinen Widerspruch involvire; die Nominaldefinition nämlich enthalte nur die zur Unterscheidung dienenden Merkmale, die Realdefinition aber constatire die Möglichkeit der Sache. Diese Möglichkeit werde a priori aus der Vereinbarkeit sämmtlicher Prädicate mit einander, d. h. daraus erkannt, dass bei vollständiger Analyse kein Widerspruch sich zeige (der bei dem Gottesbegriff dadurch ausgeschlossen sei, dass derselbe nur Realitäten in sich fasse).*)

L. warnt vor dem Missbrauch des cartesianischen Princips: quidquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enunciabile. Oft erscheine uns als klar und deutlich, was dunkel und verworren sei; jener Satz reiche nur dann zu, wenn die oben aufgestellten Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit angewandt werden, die Vorstellungen widerspruchslos, und die Lehrsätze nach den Regeln der gewöhnlichen (aristotelischen) Logik durch genaue Erfahrung und fehlerlose Beweisführung gesichert seien.**)

L. hält dafür, dass es gelingen könne, alles Denken auf ein Rechnen und die Denkrichtigkeit auf Richtigkeit der Rechnung zurückzuführen, wenn für die einfachsten Begriffe und für die Verbindungsweisen der Begriffe überhaupt Zeichen von solcher Angemessenheit gefunden würden, wie die Mathematik auf ihrem Gebiete solche besitzt und zwar insbesondere in der durch Vieta eingeführten allgemeinen Bezeichnung der Zahlen mittelst der Buchstaben (Vieta, in artem analyticam Isagoge seu algebra nova, 1635, wo S. 8 die Erklärung gegeben wird: logistice numerosa est, quae per numeros, speciosa, quae per species seu rerum formas exhibetur, utpote per alphabetica elementa). Hierauf zielt sein schon in seiner Jugendzeit ausgebildeter und bis zum Alter festgehaltener, in manchen Schriften und Briefen erwähnter

---

*) Der kategorische Schluss aus der Definition setzt aber nicht bloss die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des definirten Gegenstandes voraus: die Definition zeigt nur die Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte, nicht die der Setzung des Subjectes selbst, führt also an sich zu einem hypothetischen Satze, der nur dann, wenn anderweitig die Wirklichkeit und nicht bloss die Möglichkeit des Subjectes dargethan ist, in einen kategorischen Satz übergeht. Kant hat mit Recht das cartesianische Argument mit Einschluss der leibnizischen Ergänzung desselben bestritten.

**) Dass das Kriterium der Wahrheit, welches in der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniss gefunden wird, gar sehr die Gefahr der Selbsttäuschung mit sich führe und der Reduction auf die durch die logischen Normen bedingte Denknothwendigkeit bedürfe, lehrt L. mit Recht; aber er geht auch hier nicht weit genug, sofern er von der vollen Klarheit, Deutlichkeit und Denkrichtigkeit sofort die volle Uebereinstimmung mit dem Sein erwartet und nicht untersucht, ob und in wie weit die menschliche Erkenntniss Elemente von subjectivem Charakter enthalte, die durch die Klarheit und logische Richtigkeit des bloss auf die Objecte gerichteten Denkens niemals aufgehoben, noch auch von den objectiv gültigen Elementen gesondert, sondern nur durch ein auf die Erkenntniss selbst gerichtetes Denken in ihrem subjectiven Charakter erkannt werden können, was später Kant durch seine Vernunftkritik zu leisten unternahm.

Plan einer Characteristica universalis (Spécieuse générale) ab, der jedoch ein blosses Project geblieben ist. (Was Leibniz beabsichtigte, in wie weit er besonders an Georg Dalgarn, ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica, London 1661, und daneben auch an John Wilkins, an essay toward a real character and a philosophical language, London 1668, anknüpfte, wie weit seine eigenen, zahlreichen, jedoch sporadischen und schwankenden Versuche ihn geführt haben, ferner, was zum Behufe einer partiellen Ausführung des leibnizischen Projectes, aber auf dem Grunde der kantischen Kategorienlehre, durch Ludw. Benedict Trede, den Verfasser der 1811 zu Hamburg anonym erschienenen Schrift: „Vorschläge zu e. nothwend. Sprachlehre“ geschehen sei, weist Trendelenburg nach in seiner Abhandlung: Ueber Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik, in histor. Beitr. z. Philos., III, S. 1 ff. Soweit der Grundgedanke Gültigkeit hat, wird er durch die Zeichen der Mathematik, Chemie etc. realisirt.)

Der Sammlung von Staatsverhandlungen und Verträgen seit dem Ende des 11. Jahrh., welche L. unter dem Titel: „Codex juris gentium diplomaticus“ 1693 zu Hannover erscheinen liess, hat er eine Reihe von Definitionen ethischer und juridischer Begriffe vorangeschickt. Die Streitfrage, ob es eine uninteressirte Liebe (amor non mercenarius, ab omni utilitatis respectu separatus) gebe, sucht L. durch die Definition zu lösen: Liebe heisst, sich an dem Glücke eines Andern erfreuen (amare sive diligere est felicitate alterius delectari), in welcher einerseits die Beziehung auf unseren eigenen Genuss festgehalten, andererseits aber die Quelle desselben in dem Glücke des Andern selbst gefunden wird (welche letztere Bestimmung der spinozistischen Definition fehlt: amor est laetitia concomitante idea causae externae). Die Liebe ist ein Affect, welcher durch die Vernunft geleitet werden muss, damit die Tugend der Gerechtigkeit daraus erwachse. L. definirt: Benevolentia est amandi sive diligendi habitus (die durch häufige gleichartige Bethätigung aus der Fähigkeit, δύναμις, hervorgegangene Fertigkeit, ἕξις, nach der aristotelischen Terminologie, s. Grdr. Bd. I, § 50). Caritas est benevolentia universalis. Justitia est caritas sapientis, hoc est sapientiae dictata sequens. Vir bonus est qui amat omnes quantum ratio permittit; justitia est virtus hujus affectus rectrix. L. unterscheidet drei Stufen des natürlichen Rechts: das strenge Recht (jus strictum) in der ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa), die Billigkeit oder Liebe im engeren Sinne (aequitas vel angustiore vocis sensu caritas) in der austheilenden Gerechtigkeit (justitia distributiva) und die Frömmigkeit oder Rechtlichkeit (pietas vel probitas) in der allgemeinen Gerechtigkeit (justitia universalis). Die ausgleichende Gerechtigkeit, lehrt L. im Anschluss an Aristoteles (s. Grdr. Bd. I, § 50), berücksichtigt keine anderen Unterschiede zwischen den Menschen, als die, welche aus dem jedesmaligen Verkehr selbst hervorgehen (quae ex ipso negotio nascuntur), und betrachtet im Uebrigen die Menschen als einander gleich. Die distributive Gerechtigkeit zieht die Verdienste der Einzelnen in Betracht, um nach dem Maasse derselben den Lohn (oder die Strafe) zu bestimmen. Das strenge Recht ist erzwingbar; es dient zur Vermeidung der Verletzungen und Aufrechterhaltung des Friedens; die Billigkeit oder Liebe in der austheilenden Gerechtigkeit aber zielt auch auf positive Beförderung des Glückes ab, jedoch nur des irdischen. Die Unterwerfung aber unter die ewigen Gesetze der göttlichen Monarchie ist die Gerechtigkeit in dem allgemeinen Sinne, in welchem sie (nach Aristoteles) alle Tugenden in sich begreift. L. versucht auch (und zwar schon in der Schrift über die Methode der Jurisprudenz), diese drei Stufen: jus strictum, aequitas, pietas, auf die drei Rechtsgrundsätze zurückzuführen: neminem laedere, suum cuique tribuere oder, höher gefasst, cunctis prodesse, honeste vivere (bei welcher Deutung freilich mehr L.s eigener Rechtsbegriff, als der der römischen Juristen maassgebend gewesen ist, nach welchem

letztern justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi, Digest. I, 1, 10, aus Ulpian).

L s philosoph. Lehrgebäude ruht auf der Grundansicht, dass die theologisch-teleologische und physikalisch-mechanische Weltauffassung einander nicht ausschliessen dürfen, sondern durchgängig mit einander zu vereinigen seien. Die einzelnen Vorgänge in der Natur können und müssen mechanisch erklärt werden, ohne dass wir doch dabei ihrer Zwecke uneingedenk sein dürfen, welche die Vorsehung gerade durch den Mechanismus zu verwirklichen weiss. Die Principien der Physik und Mechanik aber hängen selbst wieder von der Leitung einer obersten Intelligenz ab und können nur erklärt werden, indem wir diese Intelligenz in Betracht ziehen. Die wahre Physik muss aus den göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden; auf diese Weise muss man die Frömmigkeit mit der Vernunft vereinigen. Beispielsweise folgert L. aus der göttlichen Weisheit, dass an Geordnetes Geordnetes als Folge geknüpft sei, demgemäss an continuirliche Veränderungen im Gegebenen wiederum continuirliche Veränderungen in dem, was daraus abzuleiten ist. Er sagt: Lorsque la différence de deux cas peut être diminuée au dessous de toute grandeur donnée, in datis ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au dessous de toute grandeur donnée in quaesitis ou dans ce qui en résulte. Dies ist die „loi de continuité“, welche L. zuerst in einem Briefe an Bayle in den Nouvell. de la républ. des lettres, par Bayle, Amst. 1687 aufgestellt hat. L. giebt zu, dass in den „choses composées“ mitunter eine kleine Veränderung eine sehr grosse Wirkung habe; aber „à l'égard des principes ou choses simples“ könne das nicht so sein, denn sonst wäre die Natur nicht das Werk einer unendlichen Weisheit. Zwischen allen Hauptclassen der Wesen (z. B. zwischen Pflanzen und Thieren) muss es eine continuirliche Folge von Mittelwesen geben, wodurch eine „connexion graduelle des espèces“ hergestellt wird. Tout va par degrés dans la nature et rien par saut, et cette règle à l'égard des changements est une partie de ma loi de la continuité. (Nouv. ess. IV, 16, ed. Erdm. p. 392.)

Die Lehre von den Monaden, die sich allmählich bei Leibniz herausgebildet hat, indem er besonders durch die Dynamik und die Atomistik zu seinem Begriff der individuellen Substanz gelangte, hat er in seinem Discours de metaphysique 1686 als in einem ersten Entwurfe niedergelegt (s. die für Arnauld bestimmte ausführliche Inhaltsangabe als Beilage zu einem Brief an den Landgraf Ernst von Hessen Rheinfels), worin wir überhaupt seine damaligen metaphysischen Ansichten finden. Er hat diese Lehre sowie die von der prästabilirten Harmonie zuerst Einzelnen mitgetheilt, insbesondere Arnauld brieflich seit 1686, am bestimmtesten in einem Venedig 23. März 1690 datirten Schreiben, dann öffentlich in verschiedenen Artikeln im Journal des Savans und in den Acta erudit. Lipsiensium. Bereits in einer mathematischen, in den Act. erud. 1686 ersch. Abhandlung (brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturae, secundum quam volunt a Deo eandem semper quantitatem motus conservari), dann in dem ebd. 1695 ersch. Specim. dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis hat L. den Beweis für seine Behauptung zu führen gesucht, dass nicht, wie Descartes annahm, die Quantität der Bewegung, sondern vielmehr die Grösse der Kraft, die nicht durch das Product aus der Masse und Geschwindigkeit (mv), sondern aus der Masse und der die Geschwindigkeit erzeugenden Fallhöhe, oder (was auf dasselbe hinausläuft) aus der Masse und dem Quadrate der Geschwindigkeit (mv^2) bestimmt sei, sich im Universum stets unverändert erhalte. L. folgert hieraus, dass die Natur des

Körpers nicht in der blossen Ausdehnung bestehen könne, wie Descartes annahm, auch nicht, wie L. selbst früher mit Gassendi und Anderen geglaubt hatte und noch in dem Briefe an Jac. Thomasius 1669 annimmt, bloss in der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, sondern auch die Fähigkeit des Wirkens involvire. Die Annahme einer blossen Passivität könnte leicht zu Spinozas theologischer (oder antitheologischer) Ansicht führen, dass Gott die einzige Substanz sei. Cf. Leibn. epist. de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmann, 1699, in Erdm.s Ausg. S. 161: pulchre notas, in mere passivo nullam esse motus recipiendi retinendique habilitatem, et adenta rebus vi agendi, non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum. Andererseits aber lag in dem Maasse, wie der Körper nicht als bloss ausgedehnt, sondern als kraftbegabt erschien, also das von Descartes angenommene dualistische Verhältniss zwischen der bloss ausgedehnten und der bloss denkenden Substanz aufgehoben wurde, Spinozas (psychologischer) Grundgedanke einer substantiellen Einheit von Leib und Seele nahe. L. würde in diesem Betracht den Spinozismus haben billigen müssen, wenn er an der Ansicht, dass es ausgedehnte Substanzen gebe, hätte festhalten können. Er hält aber dafür, dass die Theilbarkeit des Körpers beweise. dass derselbe ein Aggregat von Substanzen sei; dass es keine kleinsten untheilbaren Körper oder Atome gebe, weil dieselben immer noch ausgedehnt, also auch Aggregate von Substanzen sein würden; dass die wirklichen Substanzen, aus denen die Körper bestehen, untheilbar, unerzeugbar und unzerstörbar (nur durch Schöpfung entstehend, nur durch Vernichtung vergehend, sofern Gott sie schaffen oder vernichten will) und in gewissem Betracht den Seelen, die L. gleichfalls als untheilbare Substanzen betrachtet, ähnlich seien. Diese untheilbaren, unräumlichen Substanzen nennt L. Monaden, jedoch erst seit 1697, wahrscheinlich im Anschluss an Giordano Bruno. Er sagt: Spinoza würde Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe. (Lettre II. à Mr. Bourguet, in Erdm.s Ausg. S. 720: De la manière que je définis perception et appétit, il faut que toutes les monades en soient douées. Car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple, et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre; or ces deux choses sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'aurait aucun rapport au reste de choses. Je ne sais comment vous pouvez en tirer quelque Spinosisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers toujours subsistans ou d'univers concentrés qu'il y a de monades, au lieu que, selon Spinosa, il n'y a qu'une seule substance. Il aurait raison, s'il n'y avait point de monades et alors tout, hors de Dieu, serait passager etc.)

In der Abhandlung: Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union, qu'il y a entre l'âme et le corps (Journ. des Savans 1695), sagt L., er habe nach mancherlei Meditationen sich schliesslich überzeugt, dass es unmöglich sei, die Gründe einer wahren Einheit in der Materie allein oder in dem, was nur passiv sei, zu finden, weil darin alles ins Unendliche hin nur ein Conglomerat von Theilen sei. Da es Zusammengesetztes gebe, so müsse es auch einfache Substanzen geben, die als wahre Einheiten nicht materielle, sondern nur formelle Atome, gleichsam „metaphysische Punkte“ (Erdm. p. 126) sein können, die gleich den mathematischen Punkten exacte Punkte sind, aber nicht gleich diesen blosse „modalités, sondern an und für sich realiter existirende Punkte (points de substance). Dass die Seele eine einfache Substanz sei, hat L., durch die cartesianische Doctrin von dem Sitz der Seele veranlasst, schon früh angenommen. Das Gemüth, sagt er in einem Briefe an den Herzog Joh. Fr. von Braunschweig-Lüneburg vom 21. Mai 1671, müsse an einem Orte sein, wo alle Bewegungen, die uns von den Sinnesobjecten imprimirt werden, zusammen-

treffen, also in einem Punkt; geben wir dem Gemüth einen grösseren Platz, so hat es partes extra partes und kann also „nicht auf alle seine Stücke und actiones reflectiren". Aber zur Zerlegung der Materie in punctuell einfache Substanzen ist L. erst später, wohl erst um 1685, fortgegangen.

Die wahren Einheiten oder einfachen Substanzen sind zu definiren mittelst des Begriffs der Kraft. (Dies lehrt L. in einem gewissen Anschluss an den englischen Arzt Glisson, den Verf. eines Tractat. de nat. substantiae energetica seu de vita naturae, Lond. 1672, der allen Substanzen Bewegung, Trieb und Vorstellung zuschreibt, auch an englische Platoniker, wie More und besonders Cudworth, der eine vis plastica annahm, vgl. H. Marion, Franc. Glissonius quid de natura substantiae — senserit, et utrum Leibnitio de naturae substantia cogitanti quidquam contulerit, Lut. Par. 1880). Die active Kraft (vis activa) ist, wie L. in der Abh. de primae philos. emendatione et de notione substantiae, in Act. Erud. 1694, sagt, ein Mittleres zwischen der blossen Fähigkeit des Wirkens und dem Wirken selbst; die blosse Fähigkeit bedarf der positiven Anregung von aussen, die active Kraft aber nur der Hinwegräumung der Hindernisse, um die Wirkung zu üben, wie die gespannte Sehne eines Bogens nur gelöst zu werden braucht, um ihre Kraft zu äussern. In den um 1714 verfassten Principes de la nature et de la grâce, fondées en raison, in Erdm.s Ausg. S. 714, definirt L.: La substance est un être capable d'action. Doch ist in jeder endlichen Monade auch Passivität, welche L. als materia prima (im Unterschied von dem Aggregat oder der Masse als der materia secunda, die uns als etwas Ausgedehntes erscheint) bezeichnet; nur Gott ist actus purus, frei von jeder Potentialität. Die Passivität bekundet sich als die Widerstandsfähigkeit (antitypia), worauf die Undurchdringlichkeit der Masse beruht (Op. ph. ed. Erdm. p. 157; 678). Müssen wir die Substanzen mittelst des Begriffs der Kraft denken, so folgt daraus, sagt L. in dem Syst. nouv., „quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit"; man muss die Substanzen auffassen „à l'imitation de la notion que nous avons des âmes". Jede Substanz hat Perceptionen und Tendenzen zu neuen Perceptionen. In sich selbst trägt sie das Gesetz der Fortsetzung der Reihe ihrer Wirkungen (legem continuationis seriei suarum operationum, Brief an Arnauld 1690, in Erdmanns Ausg. S. 107). Jede Substanz hat eine repräsentative Natur, sie stellt das Universum vor, aber die eine deutlicher als die andere, und eine jede von ihrem Standpunkte aus, mit grösserer Klarheit in Bezug auf die Dinge, zu denen sie in der nächsten Beziehung steht, mit geringerer Klarheit in Bezug auf die übrigen (Principes de la nat. et de la grâce, 3 ff., bei Erdm. S. 714 ff.). Wer Eine Monade vollständig erkennte, würde in ihr das All erkennen, dessen Spiegel (miroir) sie ist; sie selbst erkennt nur, was sie klar vorstellt. Demgemäss repräsentirt jede Monade das Universum gemäss ihrem eigenthümlichen Gesichtspunkte (selon son point de vue; — les points mathématiques sont leur point de vue, pour exprimer l'univers). Hierdurch sind alle Monaden und alle Monadencomplexe von einander verschieden; es giebt im Universum nicht zwei einander vollkommen gleiche Objecte; was qualitativ ununterscheidbar ist, ist schlechthin identisch (principium identitatis indiscernibilium, Monad. 9 u. ö., das schon bei den Stoikern vorkommt, s. Grundr. I, 7. Aufl., S. 257). Darauf, dass jede Monade von ihrem Standpunkte aus das Universum spiegelt, beruht die von Gott, dem Schöpfer der Monaden, zwischen ihnen allen von Anfang an gesetzte Harmonie (harmonia praestabilita, harmonie préétablie, der Ausdruck von Leibniz zuerst gebraucht in einem Br. an Basnage de Beauval, Jan. 1696, mit dem Zusatz: s'il m'est permis d'employer ce mot; nach Bayle stammt er von dem Pater François Lamy, einem Anhänger Malebranches, der ihn in traité 2 de la connaissance de soi même, S. 226 anwendet). Sie spiegelt dasselbe nur zum ge-

ringsten Theil mit Klarheit, zum grossen Theil aber in dunklen, jedoch in ihr wirklich vorhandenen und wirksamen Vorstellungen. Leibniz sagt: c'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples, qui supplée à l'influence insoutenable des uns sur les autres (Nouv. Ess., Avant-propos, bei Erdm. S. 197 f.). Die Vorstellungen heissen bei Leibniz perceptions. Es haben demnach alle Monaden die gleichen perceptions, aber sie unterscheiden sich dadurch von einander, dass die einen weniger, die andern mehr von diesen Vorstellungen appercipiren, d. h. sich ihrer bewusst werden, und die einen mehr, die andern weniger klare und deutliche Vorstellungen haben. Unter Apperception versteht er also die bewusste Aneignung eines Vorstellungsinhalts. Die unbewussten Vorstellungen heissen les petites perceptions, und es hat L. mit diesen unbewussten Vorstellungen einen sehr wichtigen Begriff in die Psychologie eingeführt. Die Entwickelung der Monaden geht darauf hin, die Perceptionen zur Apperception zu bringen und zur vollen Klarheit der Vorstellungen zu kommen. Die Monaden, aus denen die Materie besteht, stellen zwar auch das ganze Universum vor, aber in solcher Verworrenheit, dass sie sich dessen nie bewusst sind, während die Gottheit als allwissende Centralmonade sich des Universums in voller Klarheit und Deutlichkeit fortwährend bewusst ist.

Durch die Monadenlehre wird die Ungleichartigkeit aufgehoben, welche nach Descartes zwischen dem Leibe und der Seele besteht, und es tritt eine continuirliche Stufenordnung percipirender Substanzen an die Stelle (welche Doctrin zwischen dem cartesianischen Dualismus und dem spinozistischen Monismus die Mitte hält). L. sagt, gestützt auf das Princip der Continuität: Es giebt unendlich viele Stufen zwischen einer Bewegung, wie gering dieselbe auch sei, und der vollen Ruhe, zwischen der Härte und einer absoluten, gar keinen Widerstand leistenden Flüssigkeit, zwischen Gott und dem Nichts. So giebt es auch unzählig viele Grade zwischen jeder beliebigen Activität und der reinen Passivität. Folglich ist es nicht vernunftgemäss, nur Ein actives Princip, nämlich den allgemeinen Geist (die Weltseele), und Ein passives, nämlich die Materie, anzunehmen (Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, 1702, op. ph., ed. Erdm. p. 182). Die Stufenordnung geht von Gott, der primitiven Monade, bis zu den untersten Monaden herab. Epist. ad Bierlingium, 1711, bei Erdmann S. 678: Monas seu substantia simplex in genere continet perceptionem et appetitum, estque vel primitiva seu Deus, in qua est ultima ratio rerum, vel est derivativa, nempe Monas creata, eaque est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu anima analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, quum ejus varios gradus non cognoscamus. Vgl Principes de la nature et de la grâce, 4, bei Erdm. S. 714 f. Aber ungeachtet dieser Aufhebung des Dualismus lehrt L. doch nicht eine natürliche Wechselwirkung zwischen den Monaden und insbesondere zwischen Leib und Seele; denn der Ablauf der Vorstellungen der Seele kann nicht in den Mechanismus der leiblichen Bewegungen modificirend eingreifen, und dieser nicht in den Vorstellungslauf. Es ist nicht möglich, sagt L. (Syst. nouv. 14, ed. Erdm. p. 127), dass die Seele oder irgend eine andere wahre Substanz etwas von aussen empfange, es sei denn durch die göttliche Allmacht. Die Monaden, sagt er an einer andern Stelle (Monad. 7, ed. Erdm. p. 705), haben keine Fenster, durch die irgend welche Elemente in sie eingehen oder hinaustreten könnten. Es giebt keinen influxus physicus zwischen irgend welchen geschaffenen Substanzen, also auch nicht zwischen der Substanz, welche Seele ist, und denjenigen Substanzen, die ihren Leib ausmachen. Der ganze Vorstellungsinhalt entwickelt sich also spontan aus der Monade allein. Die Seele kann

ferner darum nicht auf den Leib wirken, weil sich im Universum, wie in jedem System von nur auf einander wirkenden und von einander Wirkungen erfahrenden Substanzen, nicht nur dieselbe Grösse der (lebendigen) Kraft, sondern auch dieselbe Quantität des Progresses in jeder einzelnen Richtung unverändert erhält (lex de conservanda quantitate directionis, s. Erdmanns Ausg. S. 108; 133; 702); die Seele kann also nicht, wie Descartes dafürhielt, auf die Richtung der Bewegungen modificirend einwirken. Descartes liess noch die gewöhnliche Annahme eines natürlichen Einflusses bestehen; ein Theil seiner Schüler erkannte, dass derselbe unmöglich sei, und bildete die Doctrin des Occasionalismus aus. Aber diese Doctrin macht die alltäglichen Vorgänge zu Wundern, indem sie Gott stets aufs Neue in den Naturlauf eingreifen lässt. Gott hat vielmehr von Anfang an Seele und Leib und überhaupt alle Substanzen so geschaffen, dass, indem jede dem Gesetz ihrer inneren Entwickelung (der oben erwähnten lex continuationis seriei suarum operationum) mit voller Selbständigkeit (spontanéité) folgt, sie zugleich mit allen andern in jedem Augenblick in genauer Uebereinstimmung (conformité) steht (also die Seele dem Gesetz der Vorstellungsassociation gemäss in demselben Augenblick eine schmerzhafte Empfindung hat, in welchem der Körper geschlagen oder verwundet wird, etc. und umgekehrt der Arm den Gesetzen des Mechanismus des Leibes gemäss in demselben Augenblicke sich ausstreckt, in welchem in der Seele ein bestimmtes Begehren auftaucht u. dergl. mehr). Das Verhältniss dieser Annahme der prästabilirten Harmonie zu den beiden anderen möglichen Erklärungen der Correspondenz zwischen Seele und Leib erläutert L. (in dem Second Eclaircissement und Troisième Eclaircissement du nouveau Systeme de la communication des substances, Erdm. S. 133 f.) durch folgendes Gleichniss (siehe übrigens schon Geulincx, ob. S. 80): Dass zwei Uhren miteinander stets übereinstimmen, kann auf drei Weisen erzielt werden, deren erste der Lehre von einem physischen Einfluss zwischen Leib und Seele entspricht, die zweite dem Occasionalismus, die dritte dem System der prästabilirten Harmonie. Entweder werden beide Uhren durch irgend einen Mechanismus mit einander in Verbindung gebracht, so dass der Gang der einen auf den Gang der andern einen bestimmenden Einfluss übt, oder es wird Jemand beauftragt, fortwährend die eine nach der andern zu stellen, oder es sind beide mit so vollkommener Genauigkeit gleich anfangs gearbeitet worden, dass man auf ihren andauernd gleichmässigen Gang ohne rectificirendes Eingreifen eines Arbeiters rechnen kann. (S. dazu die ob. S. 79 angeführte Litteratur über Leibniz und Geulincx und G. Berthold, L. und das Uhrengleichniss, in: Monatsber. d. Ak. zu Berlin 1874, S. 561—567.) Da L. zwischen Seele und Leib einen physischen Einfluss für unmöglich hält, so bleibt ihm nur die Wahl zwischen den beiden letzteren Annahmen übrig, und er entscheidet sich für die eines „consentement préétabli“, weil er diese Weise, die Uebereinstimmung zu sichern, für naturgemässer und gotteswürdiger hält, als das jedesmalige gelegentliche Eingreifen. Der absolute Künstler konnte nur vollkommene Werke schaffen, die der stets erneuten Rectification nicht bedürfen.

Die Seele kann die herrschende Monade oder das substantielle Centrum des Leibes genannt werden oder auch die auf die Monaden des Leibes wirkende Substanz, sofern die andern ihr angepasst sind, und ihr Zustand den Erklärungsgrund für die leiblichen Veränderungen ausmacht (Syst. nouv. 17, Erdm. S. 128). Jede Monade, welche Seele ist, ist mit einem organischen Leibe umkleidet, den sie niemals in allen seinen Theilen verliert. Dass sie ihn aber doch partiell verlieren kann, und dass sogar fortwährend die Bestandtheile des Leibes dem Stoffwechsel unterliegen (Monad. 71), während jede Monade schlechthin einfach ist, zeugt hinreichend für die völlige Unhaltbarkeit des Versuchs, den Unterschied von Seele

und Leib, welcher letztere nach L. als ein Aggregat von Substanzen ein Monadencomplex ist (une masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, Princ. de la nat et de la grâce 3, Erdm S. 714), mit dem der Activität und Passivität in der einzelnen Monade zu identificiren und hiernach auch die prästabilirte Harmonie umzudeuten.

Es existirt nichts Anderes, als Monaden und Erscheinungen, welche Vorstellungen der Monaden sind. Alle Ausdehnung gehört nur der Erscheinung an: nur in der verworrenen sinnlichen Auffassung erscheint die continuirlich ausgedehnte Materie. Diese Materie ist nur ein „phaenomenon bene fundatum", „un phénomène réglé et exact, qui ne trompe point, quand on prend garde aux règles abstraites de la raison". Der Raum ist die Ordnung der möglichen coexistirenden Erscheinungen, die Zeit ist die Ordnung der Successionen (in Erdmanns Ausg. S. 189, 745 f., 752 u. ö.). Was in der Ausdehnung Reales ist, besteht nur in dem Grunde der Ordnung und geregelten Folge der Erscheinungen, welcher Grund nicht anschaulich vorgestellt, sondern nur gedacht werden kann. L. bekämpft die (auch von Newton gehegte) Ansicht, dass der Raum „un être réel absolu" sei (wie er auch die newtonsche Attractionsdoctrin angreift, Erdm. S. 732).

Die Vereinigung von einfachen Substanzen zu einem Organismus ist eine unio realis und bildet gewissermaassen eine zusammengesetzte Substanz, indem die einfachen Substanzen gleichsam durch ein „vinculum substantiale" mit einander zu einem Ganzen verknüpft sind.

Aus der monadischen und geistigen Natur der Seele folgert L. ihre Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Syst. nouv., Erdm. S. 128: „Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui même, indépendant de toute autre créature enveloppant l'infini, exprimant l'univers, et aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'univers même des créatures." Aus der Unmöglichkeit, die thatsächliche Uebereinstimmung zwischen Seele und Leib durch physischen Einfluss zu erklären, folgert er die Nothwendigkeit der Annahme der Existenz Gottes als der gemeinsamen Ursache aller endlichen Substanzen: „car ce parfait accord de tant de substances, qui n'ont point de communication ensemble, ne saurait venir que de la cause commune" (Syst. nouv. 1605, Erdm. S. 128). Gott, die primitive Substanz, hat jede Monade so eingerichtet, dass sie stets von ihrem Standpunkt aus das Weltall spiegelt, und er hat hierdurch die Harmonie bewirkt Nouv. Ess. IV. § 11: Car chacune de ces âmes exprimant à sa manière ce qui se passe au dehors et ne pouvant avoir aucune influence des êtres particuliers ou plutôt devant tirer cette expression du propre fond de sa nature, il faut nécessairement que chacune ait reçu cette nature d'une cause universelle dont ces êtres dépendent tous et qui fasse que l'un soit parfaitement d'accord et correspondant avec l'autre, ce qui ne se peut sans une connaissance et puissance infinie. Gott ist, sagt L. (Monad. 47, Erdm. S. 708), die primitive Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz, die Monas primitiva (Epist. ad Bierlingium 1711, Erdm. S. 678; la monade primitive, Lettre à Remond de Montmort, 1715, Erdm. S. 725), deren Productionen alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind, die (wie L. allerdings nicht ohne einige Beeinträchtigung seiner Voraussetzung der Untheilbarkeit der Monaden lehrt) aus ihr gleichsam durch beständige Ausstrahlungen (die doch dynamische Theilungen sind) entstehen (par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornées par la réceptivité de la créature à laquelle il est essentiel d'être limitée). Gott hat eine adäquate Kenntniss von allem, da er dessen Quelle ist. Er ist gleichsam überall Centrum (comme centre partout, mais sa circonférence est nulle part), alles ist ihm unmittelbar gegenwärtig, nichts ist fern von ihm. Diejenigen Monaden, welche Geister sind, haben vor den übrigen die Gottes-

erkenntniss voraus und haben einigen Antheil an Gottes schaffender Kraft. Gott beherrscht die Natur als Architekt, die Geister als Monarch; zwischen dem Reiche der Natur und der Gnade besteht eine vorausbestimmte Harmonie (Princ. de l. nat. et d. l. grâce 13 und 15, Erdm. S. 717).

Auf dem Princip der Harmonie zwichen den Reichen der Natur und der Gnade beruht L.s Théodicée oder Rechtfertigung Gottes wegen des Uebels in der Welt. Die Welt muss als Werk Gottes die beste unter allen möglichen Welten sein; denn wäre eine bessere Welt möglich, als diejenige, welche wirklich besteht, so hätte Gottes Weisheit dieselbe erkennen, seine Güte sie wollen, seine Allmacht sie schaffen müssen. Damit ist aber nicht gesagt, dass die von Gott geschaffene Welt die absolut vollkommene oder gute ist. Das Uebel in der Welt ist mit Nothwendigkeit durch die Existenz der Welt selbst bedingt. Sollte es eine Welt geben, so musste sie aus endlichen Wesen bestehen; hierdurch rechtfertigt sich die Endlichkeit oder Beschränktheit und Leidensfähigkeit, die man das metaphysische Uebel nennen kann. Das physische Uebel oder der Schmerz ist heilsam als Strafe oder als Erziehungsmittel. Das moralische Uebel oder das Böse konnte Gott nicht aufheben, ohne die Selbstbestimmung und damit die Moralität selbst aufzuheben; die Freiheit, nicht als Exemption von der Gesetzmässigkeit, sondern als Selbstentscheidung nach dem erkannten Gesetz, gehört zum Wesen des Geistes. Der Naturlauf ist so von Gott geordnet, dass er jedesmal dasjenige herbeiführt, was für den Geist das Zuträglichste ist; eben hierin besteht die Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade.

Den Kern der in den (1704 verf., erst 1765 veröffentl.) Nouveaux essais sur l'entendement enthaltenen Bemerkungen gegen Lockes Essay concern. hum. understanding (welche Schrift er jedoch als „un des plus beaux et des plus estimés ouvrages de ce temps" anerkennt) bezeichnet L. selbst in einem Briefe an Bierling in folgender Weise: „Bei Locke sind gewisse besondere Wahrheiten nicht übel auseinandergesetzt; aber in der Hauptsache entfernt er sich weit vom Richtigen, und er hat die Natur des Geistes und der Wahrheit nicht erkannt. Hätte er den Unterschied zwischen den nothwendigen Wahrheiten oder denjenigen, welche durch Demonstration erkannt werden, und denjenigen, zu welchen wir bis auf einen gewissen Grad durch Induction gelangen, richtig erwogen, so würde er eingesehen haben, dass die nothwendigen Wahrheiten nur aus den dem Geiste eingepflanzten Principien, den sogenannten angeborenen Ideen, bewiesen werden können, weil die Sinne zwar lehren, was geschieht, aber nicht, was nothwendig geschieht. Er hat auch nicht beachtet, dass die Begriffe des Seienden, der Substanz, der Identität, des Wahren und Guten deswegen unserm Geiste angeboren sind, weil er selbst sich angeboren ist, in sich selbst dieses Alles ergreift. „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus."*) Ueber das Einzelne vergl. insbesondere

*) Da jedoch Locke ausser der Sensation auch die Reflexion als das Bewusstsein des Geistes von seinem eigenen Thun angenommen hat, und da andererseits Leibniz nicht die Ideen als bewusste Vorstellungen angeboren sein lässt, sondern nur als „schlummernde Vorstellungen", als „idées innées", die doch nicht „connues" seien, so ist der Gegensatz geringer, als er nach dem Wortlaute erscheint. Wenn der Geist den Begriff des Seienden, der Substanz darum zu gewinnen vermag, weil er selbst ein Seiendes, eine Substanz ist, so ist ihm nicht dieser Begriff als solcher, auch nicht einmal als unbewusster Begriff, sondern nur das, woraus dieser Begriff sich bilden lässt, angeboren; ist er der Wahrheit und Güte fähig und vermag durch Reflexion auf die von ihm gewonnene Wahrheit und Güte eben diese Begriffe zu bilden, so erlangt er dieselben nicht ohne die „reflexion", und in der leibnizischen Theorie liegt nur so viel Wahres, dass die Möglichkeit derjenigen Entwickelung, die zu jenen Begriffen führt, durch eine der Seele innewohnende

die schon oben (§ 14, S. 116) citirte Abhandl. von G. Hartenstein, Lockes Lehre von der menschl. Erkenntn. in Vergleichg. m. Leibniz' Kritik derselben.

Als Principien des Schliessens bezeichnet L. den Satz der Identität und des Widerspruchs und den Satz des zureichenden Grundes. Monadol. 31, 32 (Erdm. S. 707): Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux, et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues. Die nothwendigen oder ewigen Wahrheiten führt L. auf den Satz des Widerspruchs zurück, die zufälligen oder factischen auf den Satz des Grundes; die ersteren, wozu L. insbesondere die mathematischen rechnet, kann man durch eine Analyse der Begriffe und Sätze, die bis zu den primitiven fortgeht, erkennen. (Im Gegensatz zu dieser Lehre hat Kant die mathematischen Erkenntnisse als synthetische Urtheile a priori bezeichnet. Manche Leibnizianer haben den Satz des Grundes aus dem des Widerspruchs abzuleiten versucht.) Den ewigen Wahrheiten kommt eine absolute, unbedingte Nothwendigkeit zu, den thatsächlichen nur eine bedingte, hypothetische. Die erstere ist eine logische als Unmöglichkeit des Gegentheils, die zweite eine causale als Abhängigkeit von anderen Thatsachen. So wurde für Leibniz die factische Nothwendigkeit, deren Gegentheil immer noch denkbar bleibt, eine zufällige, und er gewann so den Gegensatz der nothwendigen und zufälligen Wahrheiten.

Die „ewigen Wahrheiten" haben nach L. ihren Ursprung in dem göttlichen Verstande, ohne dass der göttliche Wille daran Antheil hat; der göttliche Verstand ist die Quelle der Möglichkeit der Dinge, der göttliche Wille die Ursache ihrer Wirklichkeit. Hiernach muss alle Wahrheit ihrer Natur nach Vernunftwahrheit sein.

Die Hauptpunkte seiner Lehre fasst Leibniz in Bemerkungen zu dem Artikel Rorarius in Bayles Dictionnaire (zuerst gedruckt bei Gerhardt, Bd. 4, S. 553) zusammen: Enfin la somme de mon système revient à cecy, que chaque Monade est une concentration de l'univers, et que chaque Esprit est une imitation de la divinité. Qu'en dieu l'univers se trouve non seulement concentré, mais encore exprimé parfaitement, mais qu'en chaque Monade créée il y a seulement une partie exprimée

---

Activität bedingt ist, welche den Vergleich derselben mit einer bloss passiven tabula rasa unpassend macht. Die Vorstellungen bilden sich sämmtlich durch ein Zusammenwirken äusserer und innerer Factoren; Locke hat die ersteren, Leibniz die letzteren betont. Die „Anlage" zu den bewussten Ideen mit dem Vorhandensein eben dieser Ideen selbst als unbewusster Vorstellungen gleichsetzen, so dass die Entwickelung derselben nur in einem successiven Klarwerden derselben bestehen soll, heisst dem wirklichen Entwickelungsprocesse einen erträumten unterschieben, bei welchem die Mitwirkung des äusseren Factors verkannt wird. Die auf uns einwirkende äussere Realität ist ebensowohl wie der Geist selbst etwas Geordnetes, nach immanenten Gesetzen Gestaltetes, nicht ein Conglomerat von Zufälligkeiten; darum ist auch die durch die Einwirkung der Aussenwelt auf uns bedingte Erfahrung nicht etwas Chaotisches, in welches der Geist erst aus sich nach „angeborenen Ideen", die nach Leibniz die Seele wie Adern den Marmorblock durchziehen (oder, wie Kant will, nach Formen a priori), Ordnung hineintragen müsste. Aus ihr selbst kann die gesetzmässige Ordnung der Realität erkannt werden, in welcher die Nothwendigkeit der einzelnen Thatsachen begründet liegt. Zu diesem Ziele führt freilich nicht die vereinzelte Erfahrung, wohl aber die Combination von Erfahrungen nach logischen Normen, welche letzteren von rein subjectiven Bestandstücken der Erkenntniss sehr wesentlich verschieden sind.

distinctement, qui est plus ou moins excellente, et tout le reste, qui est infini n'y est exprimé que confusement. Mais qu'il y a en Dieu non seulement la concentration, mais encore la source de l'univers. Il est le centre primitif, dont tout le reste emane, et si quelque chose emane de nous en dehors, ce n'est pas immediatement, mais parce qu'il a voulu accommoder d'abord les choses à nos desirs. Enfin lorsqu'on dit, que chaque Monade, Ame, Esprit a receu une loy particuliere, il faut adjouter, qu'elle n'est qu'une variation de la loy generale qui regle l'univers; et que c'est comme une même ville paroit différente selon les differens points de veue dont on la regarde.

Auf die Religion und auf die allgemeine Bildung im 18. Jahrh. hat L. zumeist durch seinen Versuch eines Nachweises der Conformität von Vernunft und Glauben (in der Theodicee) gewirkt, den er zunächst im Gegensatze gegen Bayles extreme Durchführung des altprotestantischen Princips des Widerstreits aufstellte, und der bei der Ausbreitung und Vertiefung der wissenschaftlichen Vernunfterkenntniss auf den Gebieten der Natur und Geschichte als ein dringendes Zeitbedürfniss erschien. In dem Maasse, wie sein Princip Eingang fand, wurde einerseits die Schroffheit des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus gemildert, andererseits aber die Bedeutung der Offenbarungslehren überhaupt (obschon L. an denselben festhielt und insbesondere socinianische Einwürfe gegen die orthodoxe Trinitätslehre bekämpfte) zu Gunsten der durch die blosse Vernunft erkennbaren Wahrheiten abgeschwächt, in welcher Richtung die sogenannte Aufklärung weit über L.s Absicht hinausging. Die leibnizisch-wolffsche Philosophie bahnte den theologischen Rationalismus an, der später durch den Kantianismus in anderer Art zu einer noch volleren Ausbildung gelangte.

Ging in philosophischem Betracht L.s Streben vorzüglich auf die Vereinigung der theologischen und kosmologischen Auffassung, der Ableitung aus Gott und der Erklärung durch Naturgesetze, so ist doch eine wirkliche Harmonie beider Elemente nicht erreicht worden. Die prästabilirte Harmonie lässt nur anscheinend eine naturgesetzliche Auffassung zu, indem jede Monade von ihrem Standorte aus das All spiegeln soll; eine wirkliche Naturgesetzlichkeit müsste den Causalnexus involviren. Wie Gott die Monaden zu bestimmen vermöge, bleibt unklar. Die Verschiedenheit der Standorte der Monaden muss entweder von eben solcher Art sein, wie die der Lage von Punkten in dem Raume der sinnlichen Anschauung oder nicht. Ist sie es nicht, so bleibt die Natur derselben völlig unbestimmt: die Durchführung der Monadenlehre, welche fast durchgängig die Analogie räumlicher Verhältnisse voraussetzt, wird durch den allgemeinen Satz, dass alle derartigen Verhältnisse bei den Monaden nicht statthaben, nicht nur durchaus unanschaulich, sondern verliert auch jede Klarheit für das Denken. Die leibnizische Lehre vom Raum bleibt hiernach kaum wesentlich von der kantischen Doctrin, wonach derselbe eine blosse subjective Anschauungsform ist, unterschieden (wie denn auch Kant, metaph. Anfangsgr. der Naturwiss., Lehrs. 4, Anm. 2 gegen Ende, L.s Lehre vom Raum in eben diesem Sinne deutet, indem die der räumlichen Ordnung correspondirende Ordnung einfacher Wesen einer „bloss intelligibeln, uns unbekannten Welt“ angehöre), zieht dann aber consequentermaassen, wie Kant gezeigt hat, auch die Denkformen in den blossen Subjectivismus mit hinein und unterliegt andererseits den nämlichen Bedenken, welche diesen kantischen Subjectivismus als unhaltbar erweisen und insbesondere Herbart zur Ausbildung eines neuen „Realismus“ bestimmt haben. Sind aber die Monadenorte räumlicher Art (zu welcher Annahme insbesondere die mathematische Bestimmtheit der mechanischen Gesetze nöthigt, welche Gesetze unleugbar über das Subject auf die transscendentalen Objecte, die seine sinnlichen Anschauungen bedingen, hinausweisen. Zu

dieser Auffassung stimmt L.s Bestimmung der points de vue als mathematischer Punkte innerhalb organisirter Massen und die Bedingtheit des Maasses der Wirkung durch die Distanz; Princ. de la nat. et de la grâce, 3, Erdm. S. 714), so muss (mit Herbart) ein intelligibler Raum von dem phänomenalen unterschieden, aber derselbe dem letztern gleichartig gedacht werden, was jedoch L. nicht will, der ausdrücklich alle räumlichen Beziehungen auf Phänomene einschränkt und die Uebertragung derselben auf die Monaden abweist. Durch diese Uebertragung würde mindestens die theologische Seite der leibnizischen Doctrin, die Allgegenwart Gottes, sein Nichtgebundensein an einen bestimmten Punkt, seine gleich nahe Beziehung zu allen endlichen Monaden gefährdet werden. Die punctuelle Einfachheit der Monade verträgt sich nicht mit der zum Behuf der Ausschliessung äusserer Einfachheit angenommenen Vielfachheit der in ihr liegenden Perceptionen; schon Bayle hat hierauf aufmerksam gemacht. Wird die Einfachheit aufgegeben, so ist zunächst der Spinozismus hergestellt; Herbart hat, um die punctuelle Einfachheit zu retten (deren Möglichkeit übrigens auch an sich selbst zweifelhaft ist, da der Punkt nur als Grenze existirt und nur in der Abstraction verselbständigt wird), die Consequenz der Einfachheit der Qualität gezogen, wodurch aber nicht nur die prästabilirte Harmonie aufgehoben, sondern auch jede Durchführung einer theoretischen Gotteslehre unmöglich wird. Der Kantianismus, der erneute Spinozismus (Schellingianismus) und der Herbartianismus liegen unentwickelt in der leibnizischen Doctrin mit einander vereint; zu einer wirklichen Versöhnung der widerstreitenden Elemente ist Leibniz nicht gelangt.

Ein deutscher Vorgänger Leibnizens in dem Bestreben nach einer Reform der Philosophie war Joach. Jungius (1587—1657), ein tüchtiger Mathematiker und Naturforscher, der besonders auch (mit Platon) die propädeutische Bedeutung der Mathematik für ein echtes Philosophiren hervorhob. Er ist der Verf. der Logica Hamburgiensis, Hamb. 1638 und 1681. Ueber ihn handelt G. E. Guhrauer, J. J. und sein Zeitalter, nebst Goethes Fragm. üb. Jungius, Stuttg. u. Tübing. 1859.

Eine Harmonie des Wissens und Glaubens erstrebte der berühmte Schulmann Amos Comenius (1592—1671), der durch die Schriften Vives', Campanellas, Fr. Bacons und durch J. Alstedt beeinflusst war. Die ursprüngliche Quelle der Erkenntniss ist nach ihm der Sensus; da dieser sich aber leicht durch die Fülle der Wahrnehmungen verwirrt, ist es nöthig, die Vernunft zu gebrauchen, die freilich auch die Gesammtheit nicht zu erkennen vermag, so dass die h. Schrift heranzuziehen ist: Quemadmodum nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, ita nihil in fide, quod non prius in intellectu. Doch ist Comenius zu voller Klarheit weder in seiner Methode noch in seinen inhaltlichen Aufstellungen gekommen. Seine pansophischen Bestrebungen gingen auf eine vollständige und vollkommene Erkenntniss. In der Physik, die er am sorgfältigsten bearbeitet hat, nimmt er drei Principien an: materia, lux, spiritus; in dem letzten hat Gott die Ideen, welche die Gestaltung der Dinge fertig bringen, der Welt eingehaucht. S. von Criegern, J. A. Com. als Theolog, Lpz.-Heidelb. 1881. Joh. Kvacsala, üb. J. A. Comenius' Philosophie, insbesondere Physik, I.-D., Lpz. 1886, bei dem auch die philosophischen Schriften des C. und die einschlägige Litteratur nachzusehen sind.

Die skeptische Ansicht von menschlichem Wissen, welche einst Agrippa v. Nettesheim in seiner Schrift de incertitud. et vanitate scientiar., Colon. 1527, geäussert hatte und im 17. Jahrh. in England Jos. Glanville, in Betreff des Causalitätsbegriffs Vorgänger Humes, in Frankreich Le Vayer u. A. vertraten, äusserte Hieron. Hirnhaym (gest. zu Prag 1679) in seiner Schrift de typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate etc., Prag 1676,

zu dem Zweck, den Offenbarungsglauben und die Askese zu heben. Doch war er kein Feind wissenschaftlicher Studien, äusserte aber in orthodox-beschränkter Weise seinen Abscheu gegen alle Philosophie und hielt die Grundsätze alles Denkens für widerlegt durch bestimmte christliche Dogmen, z. B. den der Causalität durch das Dogma von der Weltschöpfung. Ueb. ihn handelt K. Sigm. Barach, H. H., ein Beitr. z. Gesch. d. philos.-theol. Cultur im 17. Jahrh., Wien 1864, wieder abgedruckt in B.s Kleinen philos. Schriften, Wien 1875.

Die Mystik erneuerte u. A. namentlich Angelus Silesius (Johann Scheffler, 1624—67) in poetischer Form. Sein Grundgedanke ist: Gott bedarf des Menschen gleich wie der Mensch Gottes bedarf, zur Pflege seines Wesens. Vgl. Franz Kern, Joh. Schefflers cherubinischer Wandersmann, Lpz. 1866 (wo besonders die Beziehung Sch.s zu Eckhart nachgewiesen wird).

Walther v. Tschirnhausen (1651—1708), ein Mathematiker, Physiker und Logiker, der sich besonders durch das Studium der Schriften des Descartes und des Spinoza, auch durch persönlichen Verkehr und durch Briefwechsel mit dem Letzteren gebildet hat und mit Leibniz früh in persönliche Beziehung trat, behandelte die Logik als Erfindungskunst in seiner Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia, Amst. 1687, Lips. 1695 u. ö. Das Merkmal des Wahren ist, dass es ein Begreifliches und wahrhaft Begriffenes sei, das sich auch andern verständigen Leuten durch Worte begreiflich machen lasse. Er lehnt sich vielfach, sogar in den Ausdrücken, an Spinoza an, von dem er urtheilte, dass er Gott und Natur nicht confundirt, sondern vielmehr einen richtigeren Begriff von Gott gehabt habe als selbst Descartes. Vgl. über ihn H. Weissenborn, Lebensbeschreibung des E. W. v. Tschirnhausen, Eisenach 1866.

Sam. v. Pufendorf (1632—94) hat sich durch seine unter dem Namen Severinus a Monzambano veröffentl. Schrift de statu reipubl. Germanicae 1667 u. ö. (deutsch von Harry Breslau, Berl. 1870) um das deutsche Staatsrecht, durch die Schriften: de jure naturae et gentium, Lond. 1672, Frankf. 1684 u. ö., de officio hominis et civis, Lond. 1673 u. ö., um das Naturrecht und die Ethik verdient gemacht. Von Grotius nimmt P. das Princip der Geselligkeit, von Hobbes das des individuellen Interesses an und vereinigt beide durch den Satz, dass die Geselligkeit im Interesse eines jeden Einzelnen liege. In der systematischen Anordnung der Naturrechts-Lehre liegt die Hauptbedeutung der pufendorfschen Darstellung.

Im Wesentlichen fusst auf Pufendorf Christian Thomasius (1655 zu Leipzig geb., daselbst seit 1681 habilitirt, zog er sich durch die Unerschrockenheit, mit der er gegen das Herkommen für die wissenschaftliche Freiheit auftrat, und durch das Halten deutscher Vorlesungen Verfolgungen zu. Zu Halle dann angestellt, wirkte er bei der Gründung der dortigen Universität mit und starb 1728) in seinen Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris nat. secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur, Francof. et Lips. 1688; 7. ed. 1730. Selbständiger verfährt er in den Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori, Hall. 1705 u. ö., worin er das Gerechte, Wohlanständige, Ehrbare oder Sittliche (justum, decorum und honestum) als drei Stufen des der („Welt"-) Weisheit gemässen Verhaltens bezeichnet, indem er für das Gerechte das Princip aufstellt: Was du nicht willst, das dir geschieht, das füge keinem Andern zu; für das Wohlanständige: Wovon du wünschest, dass Andere es dir thun, das thue ihnen auch selbst; für das Ehrbare: Wovon du wünschest, dass Andere es sich selbst thun (was wir an ihnen löblich finden), das thue du dir auch selbst. Die Rechtspflichten sind erzwingbar. Auch Tschirnhausens Medicina mentis ist auf die Philosophie des Thomasius,

obschon dieser sie bekämpft, wohl nicht ohne Einfluss gewesen. Vgl. Luden, Chr. Thomasius nach s. Schicks. u. Schrift. Berl. 1805. B. A. Wagner, Chr. Th., e. Beitr. z. Würdigung s. Verdienste um d. dtsche. Litt., Progr., Berl. 1872. Klemperer, Christ. Thomasius, ein Vorkämpfer der Volksaufklärung, Landsb. a. W. 1877.

Heinr. v. Cocceji (1644—1719) und sein Sohn Sam. v. Cocceji (1679—1755) haben das Naturrecht auf das Völkerrecht und auf das Civilrecht angewandt. Vgl. Trendelenburg, Fr. d. Gr. und sein Grosskanzl. Sam. v. Cocceji, in den Abhandl. d. Akad. v. Jahre 1863, Berl. 1864, S. 1—74; Heinr. Degenkolb in der 3. Aufl. des rotteck-welckerschen Staatslex. üb. d. Einfluss des wolffischen Naturrechts auf unser Landrecht, in dem Artikel üb. d. allg. preuss. Landrecht.

Auf dem Gebiete der Rechts- und Geschichtsphilosophie hat sich der Neapolitaner Giovanni Battista Vico (1668—1744), ein Verehrer des Platon und Aristoteles, noch mehr des Bacon, zugleich aber Anhänger der Lehre der katholischen Kirche, ausgezeichnet. Er schrieb: de antiquissima Italorum sapientia, Neap. 1710; de uno universi juris principio et fine uno, Neap. 1720; liber alter, qui est de constantia jurisprudentis, ib. 1721; sein Hauptwerk ist: Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni, Neapel 1725, 1730, 1744 u. ö., deutsch von W. E. Weber, Leipz. 1822. Neben der Geschichtsphilosophie hat er auch die Völkerpsychologie begründet. Besonders beeinflusst war er durch die Neuplatoniker der Renaissance. Seine Lehre von den metaphysischen Kraftpunkten, die nicht für sich bestehen, sondern Ausstrahlungen der im Raum sich ausbreitenden göttlichen Wirkungsmacht sind, führt er auf Zenon zurück. Gott wird bestimmt als das unendliche Posse, Nosse, Velle, während der Mensch als endliches Nosse, Velle, Posse von Natur die Richtung zum Unendlichen, also zur Einigung mit Gott hat. Der Sündenfall hat aber diese drei Möglichkeiten in ihr Gegentheil verkehrt, und es muss eine Wiederherstellung stattfinden, welche sich darstellt in den drei eng mit einander verbundenen Tugenden der prudentia, temperantia, fortitudo. Das Erkennen ist für den Menschen nothwendig, frei hingegen das Wollen und Können. Die eigentliche Aufgabe der Philosophie ist es „die allgemeine Geltung der denknothwendigen allgemeinen Wahrheiten aus der Prüfung der göttlichen Wahrheit im menschlichen Zeitdasein zu begreifen und zu erklären“ und diese Gegenwart selbst zur vollen Erkenntniss zu bringen. Die Theorie der Erkenntniss gestaltet sich bei Vico ähnlich der bei Malebranche. Wenn der Mensch die Dinge in Gott schaut, versetzt er sich aus der sinnlichen Welt in die ewige Ordnung der Dinge zurück. In der Lehre vom Menschen berücksichtigt Vico besonders den Socialcharakter desselben. Die Individuen zeigen sich verschieden in der Leiblichkeit, der Geist (mens) bildet die Einheit der Gattung, und zwar besteht diese Einheit darin, dass gewisse Begriffe des Verum aeternum, theoretische und praktische Sätze das Denken und Handeln aller Menschen regeln und die vernünftige Lebensthätigkeit bedingen, ohne dass sie aber angeborene Ideen wären. In der Anerkennung dieser Begriffe und Grundsätze bilden die Menschen eine Gemeinschaft, für die sie noch besonders durch die Sprache organisirt sind. Gegen diese Grundlagen des socialen Verhaltens sich zu vergehen, sträubt sich ein dem Menschen angeborener sittlicher Sinn, pudor, der sich am lebendigsten im Kinde zeigt. Vico will dann, wie er selbst erklärt, Gott nicht nur in Beziehung zur Natur betrachten, sondern in Beziehung zu dem menschlichen Geist in dem Leben der Völker. Er bekämpft den dem Historismus feindlichen Cartesianismus. Die göttliche Vorsehung, die sich nicht auf mysteriöse Weise, sondern in den spontanen Handlungen des Menschen thätig zeigt, ist die Grundlage aller Geschichte und offenbart sich selbst in der Entwickelung der Sprache, der Religion, der Gesetze. Vicos Geschichtsphilosophie

unterscheidet jedoch nur Entwickelungsperioden im Leben der einzelnen Völker, und die Idee eines successiven Fortschritts des Menschengeschlechts kommt bei ihm nicht zur allgemeinen Geltung und Durchführung.

§ 19. Die nächste Aufgabe der Philosophie in Deutschland war die Systematisirung der leibnizischen Gedanken. Dieser Aufgabe hat sich mit Talent und Erfolg Christian Wolff (1679—1754) unterzogen, der in einer Reihe von deutschen und lateinischen Schriften den dogmatischen Rationalismus auf den Gipfel erhob. Er hat sich durch sein abgerundetes und geschlossenes System der Philosophie ein beträchtliches Verdienst um die wissenschaftliche Form und die gründliche didaktische Behandlung der Philosophie erworben, obschon dasselbe durch zu pedantische Anwendung der mathematischen Methode und durch geschmacklose Breite der Darstellung verringert wird. Im Ganzen trägt er leibnizische Gedanken vor; doch beseitigt er manche gewagten Annahmen — so sind nach ihm nicht alle Elemente vorstellend —, andere leibnizische Sätze, z. B. die prästabilirte Harmonie, lässt er nur als zweifelhafte Hypothesen stehen. Die Metaphysik zerfällt nach ihm in Ontologie, Kosmologie, rationale Psychologie und natürliche Theologie. Unter den Beweisen für das Dasein Gottes bildet er besonders den von der Zufälligkeit der Welt aus. Die praktische Philosophie theilt sich in Ethik, Oekonomik, Politik. In den theoretischen Disciplinen soll ein festes Wissen aus reiner Vernunft geschaffen werden, und auch in den praktischen Disciplinen ist die Vernunft das Princip des Erkennens.

Die leibniz-wolffsche Philosophie hat in Deutschland während des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant eine zunehmende Verbreitung gewonnen und im Verein mit andern, besonders mit lockeschen Philosophemen, theils die Schulen beherrscht, theils der populären Aufklärung gedient, obwohl sie auch ihre Gegner fand, zu denen besonders Crusius gehört. Dieser suchte die Philosophie mit der Theologie in Uebereinstimmung zu bringen und bestritt besonders die mechanische Naturerklärung, den Optimismus und den Determinismus. Die einflussreichsten Schüler Wolffs sind Bilfinger und Baumgarten, von denen der erstere die Lehren Wolffs klar entwickelte, der letztere als Begründer der deutschen Aesthetik besonders bekannt ist. Eigene Gedanken auf Grund der wolffschen Lehre in Verbindung mit dem lockeschen Empirismus entwickelte der scharfsinnige Lambert.

Vgl. üb. die frühere Zeit die ob. (S. 143) angeführte Schrift von K. G. Ludovici, Kurzer Entwurf e. vollständ. Historie der l.schen Philos., Lpz. 1735, 2. Aufl. u. d. T.: Ausführl. Entwurf etc., 3 Thle., 1736—37, ferner dess. Samml. u. Ausz. d. sämmtl. Streitschrift. weg. d. wolffsch. Phil., Lpz. 1737, Neueste Merkwürdgkn. d. leibn.-wolffsch. Phil., Lpz. 1738, und üb. die Zeit bis geg. das Ende des 18. Jahrh. die unt. wiederum zu erwähnenden, besond. auf den Kampf zw. dem Leibnizianism. und Kantianism. bezügl. Preisschriften von Joh. Christoph Schwab, C. L. Reinhold und Joh. Heinr.

Abicht üb. die Frage: Welche Fortschritte hat d. Metaph. seit Leibnizens u. Wolffs Zeiten in Dtschl. gemacht? Berl. 1796. Das Verh. zu den englisch. Philosophen behandelt G. Zart, Einfluss der englisch. Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philos. des 18. Jahrh., Berl. 1881. Ausser den Darstellungen in Werken, die eigens auf die Geschichte der Philosophie gehen, sind hinsichtlich der Beziehung der Philosophie zur allgemeinen Bildung manche Darstellungen der deutschen Nationallitteratur, wie besond. Hettners Litteraturgesch. des 18. Jahrh., Theil III, daneben Schlossers Gesch. des 18. Jahrh., Bruno Bauer, Gesch. d. Politik, Cult. u. Aufklärg. d. 18. Jahrh., Charlottenb. 1843—45, K. Biedermann, Dtschld. i. 18. Jahrh., Lpz. 1854—68, und auch Franks Gesch. der protest. Theologie. 2. Theil, Lpz. 1865, A. Tholuck, Vorgesch. d. Rationalism., Halle 1853—62, dess. Gesch. d. Rationalism., Berl. 1865 und ähnl. Werke zu vergleichen.

Die Hauptschriften Christian Wolffs sind folgende, zuerst die deutschen, die viel kürzer und lesbarer als die lateinischen sind: Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntniss der Wahrheit, Halle 1712 u. öfter; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frkft. u. Lpz. 1719; Vernünftige Gedanken v. der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle 1720; Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen etc., Halle 1721; Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, Halle 1723; Vernünftige Gedanken v. d. Absichten der natürlichen Dinge, Frkft. 1723. Die lateinischen, welche zusammen 23 ziemlich starke Quartbände ausmachen: Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata, Frkft. u. Lpz. 1728, 2. ed. 1732; Philosophia prima s. Ontologia meth. scient. pertract., qua omnes cognitionis humanae principia continentur, ibid. 1730; Cosmologia generalis, meth. scient. pertract., qua ad solidam imprimis dei atque naturae cognitionem via sternitur, ibid. 1731; Psychologia empirica meth. scient. pertract., qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur etc., ibid. 1732; Psychologia rationalis meth. scient. pertract., qua ea, quae de anima humanae indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur, ibid. 1734; Theologia naturalis meth. scient. pertract., 2 Bde., ibid. 1736—37; Philosophia practica universalis meth. scient. pertract., 2 Bde., ibid. 1738—39; Jus naturae meth. scientif. pertract., 8 Bde., ibid. 1740 ff.; Jus gentium meth. scient. pertract., Halle 1750; Philosophia moralis s. ethica meth. scientif. pertract., 4 Bde., ibid. 1750; Oeconomica, ibid. 1750.

Ueber Wolffs Leben handeln u. A.: Joh. Chr. Gottsched, histor. Lobschr. auf Chr. Freih. v. Wolff, Halle 1755. F. W. Kluge, Chr. v. Wolff, der Philosoph, Bresl. 1831. Eine Selbstbiogr. W.s hat Wuttke, Leipz. 1841, hrsg. Ueber W.s Vertreibung aus Halle handelt Ed. Zeller in: Preuss. Jahrb. X, 1862, S. 47 ff., wiederabg. in Zellers Vortr. u. Abh. geschichtl. Inhalts, Lpz. 1865, S. 108—139. J. Caesar, Chr. W. in Marburg, Rede, Marb. 1879. Edm. König, üb. d. Begr. d. Objectivität b. Wolff u. Lambert mit Bez. auf Kant, in: Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr., 84, 1884, S. 292—313. R. Frank, d. wolffsche Strafrechtsphilos. u. ihr Verh. zur criminalpolit. Aufklär. im 18. Jahrh., Gött. 1887.

Ueber die Geschichte seiner Philosophie: K. G. Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der wolffischen Philosophie, 3 Bde., Lpz. 1736—38.

Christ. Aug. Crusius, Anweisung vernünftig zu leben, Leipz. 1744 (Ethik); Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, ebd. 1745 (Metaphysik); Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschl. Erkenntniss, ebd. 1747 (Logik und empirische Psychologie); Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken, 2 Bde., ebd. 1749 (Physik).

Georg Bernh. Bilfinger, Disputatio de triplici rerum cognitione, histor. philos. et mathem., Tübing. 1722; Commentatio de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii, Frcft. et Lpz. 1724; Commentationes philos. de origine et permissione mali praecipue moralis, ibid. 1724; Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus, Tübing. 1725 u. ö. — Rich. Wahl, Prof. Bilfingers Monadologie u. prästabilirte Harmonie in ihr. Verh. z. Leibniz u. Wolf, in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 85, 1884, S. 66—92, 202—231.

Abr. Gottl. Baumgarten, Metaphysica, Halle 1739, ed. Eberhard 1789; Ethica philosophica, Halle 1740; Aesthetica, Frcf. ad Viadr. 1750—58; Initia philosophiae practicae primae 1670; Acroasis logica in Christ. Wolff, Halle 1761; Philosophia generalis, ed. Förster 1770. Vgl. über ihn: Meier, Halle 1763; Th. Abbt, A. G. B.s Leben

u. Charakter, 1765; H. G. Meyer, Leibniz u. B. als Begründer der deutschen Aesthetik, Halle 1874; J. Schmidt, Leibn. u. B. Ein Beitrag zur Gesch. der deutsch. Aesthet., Halle 1875.

Joh. Heinr. Lambert, Kosmologische Briefe üb. d. Einrichtung des Weltbaues, Augsb. 1761; Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung u. Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein, 2 Bde., Lpz. 1764; Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen u. Ersten in der philos. u. mathemat. Erkenntniss, 2 Bde., Riga 1771; Logische u. philosophische Abhandlungen zum Druck befördert von Joh. Bernouilli, Berl. 1782. L.s „Deutscher gelehrter Briefwechsel" ist ebenfalls von Joh. Bernouilli, Berl. 1781 f. herausgegeben. Darin findet sich auch die Correspondenz mit Kant aus den Jahren 1765–70. L. schreibt u. a. an Kant, dass er mit Vergnügen bemerkt habe, wie sie beide vielfach auf ähnliche Gedankenart, Auswahl der Materien und sogar Gebrauch der Worte gekommen seien, und dass es, um den Verdacht des Abschreibens zu vermeiden, gut sein werde, einander schriftlich zu sagen, was sie im Sinne hätten, drucken zu lassen, oder auch die Ausarbeitung der Stücke eines gemeinsamen Plans unter einander zu vertheilen. Kant antwortet, er halte Lambert für das erste Genie in Deutschland, welches fähig sei, in der Art von Untersuchungen, die ihn selbst beschäftigten, eine wirkliche Verbesserung zu leisten, und er gehe auf die gegenseitige Mittheilung von Entwürfen bereitwillig ein.

Christian Wolff (auch die Schreibart mit einem f findet sich nicht selten, zumal in dem latinisirten Namen), geb. 1679 zu Breslau, war von vornherein zum Theologen bestimmt, fasste jedoch zeitig Neigung für Philosophie und habilitirte sich 1703 in Leipzig. Mit Leibniz kam er bald in Berührung, und diesem hatte er es zu verdanken, dass er 1706 nach Halle und zwar zunächst als Professor der Mathematik berufen wurde. Doch las er bald über alle Theile der Philosophie. Sein bedeutender akademischer Erfolg, sowie sein durchgebildeter Rationalismus reizten seine pietistischen Collegen, namentlich Aug. Herm. Francke und den streitsüchtigen Lange, welche es bei Friedr. Wilhelm I. durchsetzten, dass Wolff abgesetzt wurde und bei Strafe des Stranges schleunigst das Land räumen musste. Er ging nach Marburg, wo er als akademischer Lehrer und Schriftsteller weiter thätig war, bis er unmittelbar nach der Thronbesteigung Friedrichs II. nach Halle zurückgerufen wurde. Hier starb er 1754, nachdem er zum Reichsfreiherrn ernannt war, und nachdem seine Philosophie weite Verbreitung gefunden hatte. — Ein grosses Verdienst um die deutsche Philosophie hat sich Wolff dadurch erworben, dass er einen grossen Theil seiner Schriften in deutscher Sprache verfasst hat, wodurch er zugleich die philosophische Terminologie, wenigstens zum Theil, schuf. Seine Schriften gehen auf alle Zweige der Philosophie mit Ausnahme der Aesthetik, die erst von seinem Schüler Baumgarten ausgebildet wurde.

Wolff hat sich die leibnizischen Gedanken angeeignet und nach Leibnizens Vorgang mit der in den Schulen herrschenden aristotelischen Doctrin zu vereinigen gesucht, zum Theil durch neue Argumente gestützt, theilweise jedoch auch modificirt und der gewöhnlichen Weltauffassung näher gebracht. Zweierlei will Wolff bei seinem Philosophiren namentlich erreichen: Praktische Brauchbarkeit; denn sein Ziel von vornherein ist, die Menschen glücklich zu machen; und klare, deutliche Erkenntniss, ohne welche die erstere nicht möglich ist. Es kann eine rationale Erkenntniss deductiv zu Wege gebracht werden. Dazu muss ein oberstes Princip sich finden, nach dem Alles streng logisch abgeleitet wird. Dies oberste Princip ist ihm der Satz des Widerspruchs, auf welchen auch der Satz des hinreichenden Grundes zurückgeführt wird. Gäbe es nämlich für ein Ding keinen zureichenden Grund, so müsste etwas aus nichts werden können, was sich widerspricht. In der Philosophie soll nun dasselbe Verfahren angewandt werden wie in der Mathematik bei der Grössenlehre, nur ist es falsch, dass deshalb die Philosophie von der Mathematik in ihrer Methode abhängig sei, vielmehr brauchen sie beide die Logik. Ableiten können wir übrigens aus einem Begriffe nur das, was in ihm schon liegt.

Wahr sind also nur die Urtheile, die sich durch Analyse des Subjectsbegriffs ergeben. Freilich finden sich in Wolffs logischen Deductionen gar viele Elemente aus der Erfahrung, und nur so ist es möglich, dass sein rationalistischer Bau mit der wirklichen Welt übereinstimmt. Allerdings sollen nach Wolff die empirischen Wissenschaften, die er zum Theil wenigstens bearbeitet hat, indem sie die Sätze aus Beobachtungen und Versuchen nehmen, nur die Wirklichkeit dessen zu constatiren haben, was in der rationalen Philosophie aus den obersten Principien logisch deducirt worden ist. Es wird nur eine Bestätigung der rationalen Erkenntniss durch die Erfahrungserkenntniss geschaffen, und zwar wird die erstere allein klar und deutlich sein, die letztere unklar und verworren. So tritt der leibnizische Gegensatz zwischen nothwendigen und thatsächlichen Wahrheiten bei Wolff noch deutlicher hervor.

Die Philosophie ist nach Wolff die Wissenschaft von allem Wirklichen und Möglichen, in wie fern es sein kann. Möglich ist aber das, was keinen Widerspruch in sich schliesst, also denkbar ist. In unserer Seele findet sich nun das Vermögen des Erkennens und Wollens, und so theilt sich die ganze Vernunftwissenschaft in theoretische Philosophie oder Metaphysik und praktische Philosophie. Beiden geht die Logik als eine Art Propädeutik voraus. Die Metaphysik hat als besondere Theile die Ontologie, welche von dem Seienden überhaupt handelt, die rationale Psychologie, welche zu ihrem Gegenstande die Seele hat, die Kosmologie, welche auf das Weltganze geht, und die rationale Theologie, welche das Dasein und die Eigenschaften Gottes darlegt. In der Ontologie kommen die Eigenschaften und die Hauptarten des Seienden zur Sprache. Die Bestimmungen in einem Dinge, welche von keinem anderen Dinge und auch nicht von einander herrühren, machen sein Wesen aus. Die Bestimmungen, die aus dem Wesen eines Dinges folgen, sind seine Eigenschaften, die, welche aus diesem nicht folgen, aber ihm auch nicht widerstreiten, seine Modi. Die ersten kommen den Dingen immer, die zweiten nur zeitweise zu. Wenn ein Ding vollständig bestimmt ist, so ist es wirklich, und umgekehrt, was wirklich ist, ist vollständig bestimmt, und demnach giebt es nur Einzeldinge, keine allgemeinen. — Ein Zusammengesetztes besteht aus mehreren von einander verschiedenen Theilen. Diese müssen ausser einander sein, und so entsteht die Ausdehnung. Jedes zusammengesetzte Ding ist ausgedehnt. Raum ist die Ordnung des Zusammenseins gleichzeitiger Dinge, Zeit die Ordnung der Aufeinanderfolge in einer stetigen Reihe. Das Wesen des Zusammengesetzten ist das Einfache. Es giebt also einfache Dinge, wenn sie auch nicht in der Erfahrung vorkommen. Sie sind ohne Ausdehnung, ohne Gestalt, untheilbar. Diese einfachen Wesen sind die Substanzen. Zu dem Begriffe einer Substanz gehört es, Veränderungen zu erleiden, und also muss jede Substanz eine Kraft haben, vermöge deren sich Veränderungen in ihr zutragen; das sind aber Thaten, die in ihr selbst ihren Grund haben. Die zusammengesetzten Dinge sind Aggregate von diesen Substanzen, haben auch als solche keine Kräfte, sondern ihre Kräfte sind nur das Product aus den Kräften der einfachen Dinge.

Von den zusammengesetzten Wesen geht Wolff nun über auf die Kosmologie. Die Welt ist die Gesammtheit der untereinander in Zusammenhang stehenden endlichen Wesen, und es kommt darauf an, diese aus den einfachen Wesen abzuleiten. Die Veränderungen in der Welt hängen ab von der Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung nach dem Gesetze der Bewegung, und die Welt ist zu vergleichen einer Uhr oder Maschine, so dass kein Zufall denkbar ist. Gleichwohl ist die Nothwendigkeit im Weltlauf nur eine hypothetische. Denn die Welt hätte auch anders sein können. Die physische Welt besteht aus Körpern, welche ausgedehnt sind, Gestalt und Grösse haben, Veränderungen unterliegen, ein gewisses Maass

von Trägheit (vis inertiae) und von Bewegungskraft (vis motrix) haben. Die physischen Körper bestehen aus einfachen Elementen, und diese bringen die Materie und die bewegende Kraft hervor. Sie sind keine Raumgrössen, sind nicht der Bewegung unterworfen, unterscheiden sich nicht durch Quantität oder Figur, sondern nur durch Kräfte und Qualitäten von einander, und keins derselben ist einem andern völlig gleich. Da sie mit thätiger Kraft begabt sind, müssen sie fortwährende Veränderungen erleiden, die aber nur innerer Art sein können; trotzdem leiten sich aus ihren Kräften die Kräfte der Körper her. Diese Kraft besteht nicht bei allen einfachen Elementen im Vorstellen, sondern man muss zur Erklärung der körperlichen Vorgänge Kräfte anderer Art annehmen, deren Natur aber nicht näher angegeben werden kann. Deshalb nennt Wolff seine Substanzen auch nicht Monaden, sondern am liebsten atomi naturae. Viele Elemente können nicht an einem Punkte sein, es fordert vielmehr jedes seinen besonderen, der getrennt von dem anderen ist. Jedes Element ist aber mit denen, welche um dasselbe sind, verknüpft; so machen viele eins aus, und das Zusammengesetzte bekommt eine Ausdehnung, ein Continuum. Wir haben freilich davon nur eine verworrene Anschauung, da wir die einfachen Elemente darin nicht erkennen, und Continuität und Ausdehnung sind nichts als Phänomene. Die prästabilirte Harmonie ist eine gewagte Hypothese, und ein natürlicher Zusammenhang auch der Elemente ist eher anzunehmen. Doch bleibt die Frage schliesslich unentschieden, ob die Elemente wirkliche oder scheinbare Einwirkungen von einander erleiden. Da die Welt etwas Zufälliges ist — denn sie hätte anders sein können —, so muss sie ihren zureichenden Grund in Gott haben, von dem sie als durchaus zweckmässige Maschine hervorgebracht ist. Ein Aufgeben der strengen Verkettung der Dinge würde es sein, wenn Wunder geschähen, und jedes Wunder würde ein zweites Wunder verlangen, das miraculum restitutionis. Jedoch hält Wolff die Wunder nicht geradezu für unmöglich.

Die rationale Psychologie geht davon aus, dass den Körpern als dem Zusammengesetzten die Seelen als Einfaches gegenüberstehen. Seele heisst das Wesen in uns, das sich seiner selbst und anderer Dinge ausser sich bewusst ist. Das Dasein der Seele ist also für jeden Wissenden unmittelbar gewiss. Als einfache Wesen haben die Seelen Kraft in sich, und zwar besteht diese Kraft in dem Vermögen, sich die Welt vorzustellen. Die verschiedenen Seelenthätigkeiten bezeichnen nur verschiedene Modificationen dieser Vorstellungskraft. Es giebt nun zwei Arten dieser Grundkraft: das Erkennen und das Begehren. Die Empfindungen sowie die dunkeln und verworrenen Vorstellungen liefern die Sinne und die Phantasie, die klaren und deutlichen, welche durch Selbstthätigkeit der Seele zu Stande kommen, der Verstand. Die Vernunft findet nur den allgemeinen Zusammenhang der Wahrheiten vermöge der Schlüsse. Aus dem Vorstellen entwickelt sich das Begehren, da die Seele als Kraft fortwährend das Streben hat, ihren Zustand zu verändern, und zwar werden nur Vorstellungen erstrebt. Freilich bestimmt uns dazu, eine Vorstellung zu erstreben oder sie zu meiden, die Lust oder Unlust, die wir voraussehen, und zwar ist die Lust nichts als die Erkenntniss einer wirklichen oder vermeintlichen Vollkommenheit, die Unlust die Erkenntniss einer Unvollkommenheit. So kommen auch in die Seele die Begriffe von Schön und Hässlich, von Gut und Uebel. Was das Verhältniss zwischen Seele und Körper anlangt, so verwirft Wolff die Wechselwirkung, die besonders dem Gesetze von der Erhaltung der lebendigen Kräfte widerspreche, sowie den Occasionalismus und entscheidet sich für die prästabilirte Harmonie, die aber nicht allein auf dem Willen Gottes beruht, sondern auch darauf, dass jede Seele die Welt sich immer nur nach Beschaffenheit ihres organischen Körpers und den Veränderungen, die in den Sinneswerkzeugen desselben vorgehen, vorstellt. Diese Vorstellungen und Veränderungen finden immer zu

gleicher Zeit statt ohne gegenseitige Einwirkung. Vielmehr haben beide in einem dritten, den Veränderungen im Weltganzen, ihren Grund, die an Seele und Leib sich abspiegeln.

In der natürlichen Theologie (Gegensatz zu der auf übernatürlicher Offenbarung beruhenden sogenannten positiven) legt Wolff besonderen Werth auf das kosmologische Argument für das Dasein Gottes. Die Welt und die Dinge in ihr sind zufällig, denn sie hätten auch anders sein können. Das Zufällige hat aber an dem Nothwendigen seinen Grund, so muss es denn eine ausserweltliche Ursache geben, d. h. Gott. Dieser Beweis wird der von der Zufälligkeit der Welt genannt. Ausserdem erkennt er noch dem ontologischen Argument Beweiskraft zu, wonach Gott das alleroberste Wesen ist, und dessen Existenz zu den Realitäten gehört. Dagegen spricht er dem teleologischen keinen besonderen Werth zu. Die näheren Bestimmungen des göttlichen Wesens gewinnt er nicht rein a priori, sondern durch Betrachtung der menschlichen Seele. Das göttliche Erkennen und Wollen wird nun bestimmt nach den allgemeinen Denkgesetzen, und namentlich wird die Willkür davon ausgeschlossen Bei der Rechtfertigung Gottes, bei der Erklärung des Uebels, nimmt Wolff ganz den leibnizischen Standpunkt ein. Gott konnte die Welt als eine endliche nicht frei von Unvollkommenheiten schaffen. Das metaphysische, physische und moralische Uebel ist mit der Idee des Weltganzen aufs Innigste verbunden. Von der teleologischen Naturerklärung macht er ins Einzelnste bis zum Lächerlichen einen ausschweifenden und äusserlichen Gebrauch, und zwar liegt der letzte Zweck für Alles im Menschen, durch den Gott seine Hauptabsicht, die er bei Erschaffung der Welt gehabt hat, erreicht, nämlich als Gott erkannt und verehrt zu werden.

Die praktische Philosophie theilt Wolff mit den Aristotelikern in Ethik, Oekonomik und Politik. In der Ethik ist er unabhängiger von Leibniz als in der Metaphysik. Nicht auf die empirische Lust, wie die französischen Moralisten, will er die Ethik gründen, sondern als echter Rationalist lässt er die Vernunft allein alle Regeln für unser Handeln aufstellen. Es hängen diese nicht einmal von Gott ab, sie müssten ihre Geltung haben, auch wenn kein Gott wäre, und das Gute ist gut, nicht um Gottes willen, sondern an und für sich. Das oberste Sittengesetz lautet: Thue, was dich und deinen eigenen Zustand und den aller deiner Mitmenschen vollkommener macht, und unterlasse das Gegentheil davon. Zu unserer Vervollkommnung dient aber Alles, was unserer Natur gemäss ist, also kommt es bei Wolff auf die Naturgemässheit, das alte stoische Moralprincip, hinaus. Mit dem naturgemässen Leben ist die Glückseligkeit verbunden, und so wird auch häufig als Grund des tugendhaften Lebens die Glückseligkeit genannt. Jedoch soll die blosse Vernunfterkenntniss genügen zur Vollbringung des erkannten Guten, und der Vernünftige bedarf des äusseren Antriebes nicht. Das immerwährende Fortschreiten ist Ziel nicht nur des einzelnen Menschen, sondern auch der gesammten Gattung. Soll das letztere erreicht werden, so muss für das gemeinschaftliche Zusammenleben des Menschen als naturrechtliche Vorschrift dasselbe Sittengesetz gelten, so dass Jeder im gemeinsamen Zusammenleben nur dasjenige thun dürfe, was die Vollkommenheit des eigenen Zustandes und des Zustandes Anderer erhält und fördert, alles aber unterlassen müsse, was den eigenen oder anderer Menschen Zustand unvollkommener machen würde. Das Recht beruht so auf der Pflicht.

Dieses abgerundete wolffsche System fand ausserordentliche Verbreitung, und es wurden die einzelnen Disciplinen im Geiste Wolffs bearbeitet. Es war eine Zeit lang geradezu das herrschende in Deutschland, und selbst auf dem Gebiete der Medicin gab es Schüler Wolffs. Die wolffsche Philosophie war nach einer Aeusserung J. Chr. Edelmanns (s unt.) aus d. J. 1740 „die à la mode Philosophie, die

schier unter allen Gelehrten, ja sogar unter dem weiblichen Geschlechte dergestalt beliebt worden", dass man fast glauben sollte, „es sei eine wirkliche Lykanthropie (Wolffsmenschheit) unter diesen schwachen Werkzeugen eingerissen". Weitaus die meisten Anhänger der leibnizischen Doctrin sind zugleich Wolffianer (eine Ausnahme davon macht Michael Gottlieb Hansch, 1683—1752, Verfasser einer Schrift: Selecta moralia, Hal. 1720, und einer Ars inveniendi, 1727), bis in der späteren Zeit, als Wolffs Ansehen bereits zu sinken begann, Manche wiederum unmittelbar auf Leibniz zurückgingen.

Zu den Gegnern von Leibniz und Wolff gehören namentlich folgende:

Joh. Joach. Lange (1670—1744), der Wolffs Vertreibung aus Halle bewirkte, suchte in den Schriften: Causa Dei et religionis naturalis advers. atheism., Hal. 1723 Modesta disquis. novi philos. syst. de Deo, mundo et homine et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita, Hal. 1723 etc. den religionsgefährlichen, spinozistischen und atheistischen Charakter der wolffschen Doctrin darzuthun; besonders an ihrem Determinismus nahm er Anstoss.

Andreas Rüdiger (1671—1731), ein Schüler des Christian Thomasius, ein Eklektiker, bekämpfte die leibnizische Doctrin von der prästabilirten Harmonie zwischen Leib und Seele, hielt an der Lehre von dem physischen Einfluss fest und behauptete die Ausgedehntheit der Seele und den sinnlichen Ursprung aller Vorstellungen. Andr. Rüdigeri disp. de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione, Lips. 1704; de sensu veri et falsi, Hal. 1709, Lips. 1722; Philos. synthetica, Hal. 1707 u. ö.; Physica divina, recta via ad utramque hominis felicitatem tendens, Frcf. ad M. 1716; Philos. pragmatica, Lips. 1723; Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und Rüdigers Gegenerinnerung, Leipz. 1727.

Rüdigers mittelbarer Schüler (durch Rüdigers Zuhörer Ad. Frdr. Hoffmann für ihn gewonnen) war Chr. Aug. Crusius (1712—1775, Prof. der Philos. und Theol. zu Leipzig), der einflussreichste Gegner des Wolffianismus, der besonders Vernunft und Offenbarung mit einander in Einklang bringen wollte. Er nahm neben dem Principium identitatis, das nur formaler Art sei, das Principium inseparabilium et inconjungibilium an, d. h. den Satz, dass es positive, materiale Fundamentalsätze gäbe, z. B.: Eine jede Substanz ist irgendwo und irgendwann; eine jede Kraft ist in einem Subjecte; alles, was entsteht, hat eine zureichende Ursache. Kant, der sich über Crusius sehr anerkennend äussert, erkennt diese Unterscheidung zwischen formalen und materialen Grundsätzen als richtig an in seiner Schrift üb. d. Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theol. u. Moral (s. unt. § 24). Crusius bestritt namentlich den Optimismus und Determinismus. Die sichersten Bürgen für die Existenz der Aussenwelt sind der Zwang, der uns nöthigt, an ihre Wirklichkeit zu glauben, und die Wahrhaftigkeit Gottes. Die Welt befasst auch freie Wesen in sich; deshalb kann in ihr kein absolut nothwendiger Zusammenhang herrschen, ebensowenig eine prästabilirte Harmonie. Bei den unsittlichen Handlungen kommt Gott nur soweit in Betracht, als er die Sünde geschehen lässt. Die Welt ist zwar für den Zweck, für den sie geschaffen wurde, sehr gut, aber doch nicht die beste aus allen, die möglich gewesen wären. Das oberste Moralprincip leitet er ab aus dem Willen Gottes, wie sich dieser in der Offenbarung und dem Gewissen ausspricht. S. Ant. Marquardt, Kant u. Crusius. Ein Beitr. zum richtig. Verständniss der crusian. Philos., Kiel 1885. — In manchem Betracht kommt mit ihm der Eklektiker Daries (1714 bis 1772) überein. Elem. metaph. Jen. 1743—44; philos. Nebenstunden, Jena 1749 bis 1752; erste Gründe d. philos. Sittenl., Jena 1750; Via ad veritatem, Jen. 1755 u. ö.

Zu den Gegnern der leibnizisch-wolffschen Doctrin gehört auch der Eklektiker Jean Pierre de Crousaz (1663—1748), der eine Logik, franz. Amst. 1712, lat.

Genf 1724, Lehre vom Schönen, Amst. 1712, 2. Aufl. 1724, eine Abh. über die Erziehung, Haag 1724, und andere Schriften verfasst hat. Die leibnizisch-wolffsche Lehre griff er besonders an in: Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Mr. Wolff, Genève 1744.

Zu den bedeutenderen Wolffianern gehören: Geo. Bernh. Bilfinger (oder Bilffinger, auch Bülffinger, geb. 1693 zu Cannstadt, 1725 nach Petersburg als Prof. d. Philos. gerufen, seit 1731 Prof. der Theol. zu Tübingen, seit 1735 Consistorialpräsident in Stuttgart, gest. 1750), der in seinem sehr viel gelesenen, auch in Frankreich verbreiteten Hauptwerk, den Dilucidationes, seine Lehren sehr klar entwickelt. Er stimmte weder mit Leibniz noch mit Wolff vollständig überein. Allerdings sind nach ihm die letzten Bestandtheile der Welt einfache Wesen, Monaden, aber diese, wenigstens nach seiner späteren Ansicht, nicht alle vorstellend; die Elemente der Körper haben nur Bewegungskraft. An der prästabilirten Harmonie hält er fester als Wolff, aber einmal erstreckt sich dieselbe nur auf das Verhältniss von Leib und Seele, und dann kommt es dabei auf die inneren Veränderungen in den verschiedenartigen Wesen an. Auch spiegelt nicht jede Monade die ganze Welt in sich, sondern sie ist auf einen gewissen Kreis beschränkt. Die Grundthätigkeiten der Seele sind Vorstellen und Begehren, und zwar entsteht eine Vorstellung immer aus einem Begehren, und ein Begehren immer aus einer Vorstellung. Von ihm rührt die Bezeichnung leibniz-wolffsche Philosophie her, welche Wolff selbst nicht billigte. Ludw. Phil. Thümming (1697—1728), Institutiones philosophiae Wolffianae, Frcf. et Lips. 1725—26 etc. Ferner der Propst Joh. Gust. Reinbeck (1682—1741), der seinen Betrachtungen über die in der augsburgischen Confession enthaltenen Wahrheiten eine Vorrede von dem Gebrauch der Vernunft- und Weltweisheit in der Gottesgelahrtheit beifügte, die Juristen J. G. Heineccius, J. A. von Ickstadt, J. U. von Cramer, Dan. Nettelbladt und Andere, der Litteraturhistoriker und Kritiker Joh. Christoph Gottsched (1700—1766), der u. a. auch eine Schrift: Erste Gründe der gesammt. Weltweish., Lpz. 1734, 2. Aufl. 1735—36 verfasst hat (vgl. über ihn Danzel, Gottsched u. s. Zeit, Lpz. 1848), der Mathematiker Martin Knutzen (gest. 1751), der von der immateriellen Natur der Seele, Frankf. 1744, Syst. causarum efficientium, Lips. 1745, schrieb und einer der Lehrer Kants war (vgl. über ihn Benno Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, Lpz. 1876), Fr. Chr. Baumeister (1707—1785), der Lehrbücher verfasste, auch eine Historia doctrinae de mundo optimo, Gorl. 1741, schrieb. Joh. Hnr. Sam. Formey (1711—1797), ständiger Director der Akademie und Director der philosophischen Klasse derselben, der allerdings mehr Eklektiker als blosser Anhänger Wolffs war, verfasste neben einer sehr grossen Reihe anderer Schriften auch ein durchaus populäres Handbuch der wolffschen Philosophie: la belle Wolffienne, Haag 1741—1753, 6 Bde.

Der bedeutendste Schüler Wolffs war Alexander Gottlieb Baumgarten (geb. 1714 in Berlin, gest. 1762 als Prof. zu Frankfurt a. O.), namentlich bekannt als Begründer der deutschen Aesthetik. Von ihm rührt auch unsere philosophische Terminologie theilweise her. Die Erkenntnisslehre, welche bei ihm der Metaphysik vorausgeht, nennt er Gnoseologie. Diese zerfällt, da es eine niedere oder sinnliche und eine höhere Erkenntniss giebt, in zwei Theile, in die Aesthetik als die Theorie der sinnlichen Erkenntniss, und die Logik. Leibniz nennt nur schön das verworren Aufgefasste, was, deutlich erkannt, wahr ist. Demnach giebt das sinnlich-verworrene Auffassen des Vollkommenen den Genuss des Schönen, und so ist es erklärlich, wie Aesthetik zu der Bedeutung: Theorie des Schönen, philosophia poetica, kommt. Schönheit ist das sinnlich angeschaute Vollkommene, die perfectio phänomenon. B. ist nicht dazu gekommen, die ganze Aesthetik, die breit angelegt war, syste-

matisch auszuführen. Er nennt im Wesentlichen nur die Bedingungen im Subject für das Zustandekommen des Schönen: Künstlerische Anlage, Genie, Begeisterung, Uebung. Ausserdem giebt er viel feine Bemerkungen und Regeln für das Gebiet der Rhetorik und Kritik. — Kant hielt ihn während seiner vorkritischen Periode für den bedeutendsten der damaligen Metaphysiker und legte Baumgartens Lehrbücher seinen Vorlesungen lange Zeit zu Grunde. Baumgartens Schüler war Geo. Friedr. Meier (1718—1777) zu Halle, dessen Lehrbücher auch von Kant zu seinen Vorlesungen benutzt wurden. Er schrieb Anfangsgründe d. schön. Wissenschaften, Halle 1748, 2. Aufl. 1754, ferner Vernunftlehre, Halle 1752, Auszug aus derselben, Halle 1752, Metaphysik, Halle 1755—59, philos. Sittenlehre, Halle 1753—61, und viele andere Schriften. Auf Verlangen Friedrichs II. hielt er auch Vorlesungen über die lockesche Philosophie, und in seinen psychologischen Ansichten zeigt sich der Einfluss Lockes, indem er da die Erfahrung benutzt wissen will, um zur Kenntniss der endlichen Geister zu kommen.

Gottfried Ploucquet (1716—1790) verfolgte den freilich nicht sehr fruchtbaren Gedanken, den Leibniz schon auszuführen unternommen hatte, das philosophische Denken nach Art des mathematischen Rechnens zu gestalten in: Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali, Frcf. u. Lips. 1753, ed. 2, 1764, vgl. Aug. Friedr. Böck, Sammlung von Schriften, welche den logischen Calcul des Herrn Prof. Pl. betreffen, Frkf. u. Lpz. 1766. Joh. Heinr. Lambert (1728—1777), der in bedeutungsvollem Briefwechsel mit Kant stand, berührte sich mit diesem in mancher Beziehung und wurde von Kant sehr hoch geschätzt. Er besass gründliche mathematische und naturwissenschaftliche Kenntnisse. Seine kosmologischen Briefe sprechen zwar keine Ansichten über die Bildung des Weltalls und der Erde aus, kommen aber doch Kants Allgem. Naturgesch. u. Theorie des Himmels in Bezug auf die systematische Verfassung des Fixsternhimmels nahe. Sodann suchte er in bemerkenswerther Weise die lockeschen Resultate mit der Lehre Wolffs zu vereinigen, indem er die Induction mit der Deduction, den Empirismus mit dem Rationalismus zu verknüpfen unternahm, sich nicht ausschliesslich auf die Seite des einen oder des andern stellend. Er trifft das erkenntniss-theoretische Problem, wie es von Kant gestellt wurde, es dahin bestimmend, dass es auf den Gegensatz von Form und Inhalt ankomme. Indem er weder die Denkformen aus dem Inhalt, wie die Empiriker, noch den Inhalt aus den Denkformen ableiten wollte, wie Wolff und überhaupt die Rationalisten, kam er doch darüber nicht hinaus, dass die Grundformen der Vorstellungsverknüpfung, die er durch Analyse der Erfahrung gewonnen hatte, auch Gesetze der Wirklichkeit seien, und so giebt er schliesslich in seiner Architektonik nur eine Ontologie der alten Art. (Vgl. über ihn: R. Zimmermann, Lambert, der Vorgänger Kants, Wien 1879, Joh. Lepsius, J. H. Lambert, Münch. 1881, A. Döring, Kant, Lambert und die Laplacesche Theorie, in: Preuss. Jahrbb., 58, 1886, S. 128 ff., auch d. ob. S. 168 citirte Arbeit v. Edm. König.)

§ 20. Der ganze Rationalismus, nicht nur Leibniz und Wolff, hatte mit seiner Forderung des klaren und deutlichen, auf Vernunft gegründeten Erkennens die sogenannte Aufklärung, die meist zugleich Popularphilosophie ist, vorbereitet. Diese Richtung geht besonders darauf, den Geist von Aberglauben, von religiösen Vorurtheilen zu befreien, für Alles Gründe und Beweise zu verlangen und namentlich das praktische Leben nach vernünftig eingesehenen Grund-

sätzen einzurichten. Das Individuum sollte so zu seinem Rechte kommen, mündig werden. Mit der vernünftigen Einsicht ist zugleich die Tugend und das Glück verbunden, und es tritt sogar der praktische Zweck, die Glückseligkeit des Menschen, in den Vordergrund, so dass in dieser das ganze Ziel der Aufklärung zu liegen scheint. — Nachdem die Principien der Philosophie festgestellt waren, mussten Erfahrung und Beobachtung wieder mehr in ihr Recht eintreten, und hierzu trug auch die Beschäftigung mit den Engländern, namentlich mit Locke, den Deisten, den Moralphilosophen und den französischen Philosophen, die in demselben Sinne wirkten, bei. So zeigt sich bei den Aufklärungsphilosophen öfter eine Art Eklekticismus, wenngleich eine Hinneigung zur wolffschen Philosophie fast durchgehends gefunden wird. — Die bedeutendsten unter ihnen sind: Reimarus, Moses Mendelssohn, Nicolai, Eberhard, Garve, Abbt, Engel, Tetens und vor Allen Lessing, der sich allerdings dem Pantheismus und Determinismus zuneigte, aber nicht als Spinozist zu bezeichnen ist.

Herm. Samuel Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hambg. 1754, 6. Aufl. 1791; Vernunftlehre, Hambg. u. Kiel, 1756, 5. Aufl. 1790; Betrachtungen üb. d. Kunsttriebe der Thiere, Hambg. 1762, 4. Aufl. 1798; Wolffenbüttelsche Fragmente durch Lessing herausgegeb. Es wurde erst 1814 gewiss, dass diese Fragmente einer grösseren Schrift von Reimarus angeh. mit dem Titel: „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", die sich noch auf der hamburger Bibliothek als Manuscript vorfindet. S. darüber besonders Dav. Fr. Strauss, Herm. Sam. Reimarus u. seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Lpz. 1862, 2. Aufl. 1877.

Moses Mendelssohns sämmtl. Werke hat sein Enkel Geo. Benj. M. in 7 Bänd., Lpz. 1843—44 mit biogr. Einleit. hrsg. Die Schriften zur Philos., Aesthet. u. Apologet. hat mit Einleitungen, Anmerkungen u. einer biograph.-historisch. Charakterist. M.s herausgeg. Mor. Brasch, 2 Bde., Lpz. 1880. Die Hauptschriften sind: Briefe über die Empfindgn., Berl. 1755; Abhdl. üb. d. Evidenz in den metaphysisch. Wissenschaften (eine von der Berl. Akademie gekrönte Preisschrift), Berl. 1764, 2. Aufl. 1786; Phädon od. üb. d. Unsterblichkeit d. Seele (eine Modernisirung des platonisch. Phädon; Sokrates spricht wie ein neuerer Aufklärer), Berl. 1767 u. ö.; Jerusalem, od. üb. relig. Macht u. Judenth., Berl. 1783; Morgenstunden, od. üb. das Dasein Gottes, Berl. 1785 u. ö.: Mos. Mendelss. an die Freunde Lessings, Berl. 1786 (geg. F. H. Jacobis Schrift: üb. d. Lehre des Spinoza, worin behauptet wurde, Lessing sei ein Spinozist gewesen; s. darüb. u.). Ueber Mendelssohns philos. u. relig. Grundsätze handelt Kayserling, Lpz. 1856, und in Mos. M., s. Leb. u. s. Wirken, 1862, 2. Aufl., Lpz. 1888, üb. seine Stellung in d. Gesch. d. Aesthetik Gust. Kanngieser, Frankf. a. M. 1868, üb. s. Leben, s. Werke u. s. Einfluss auf d. heut. Judaismus Mos. Schwab, Paris 1868. Adler, d. Versöhng. v. Gott, Relig. u. Menschenth. durch M. M., Berl. 1871. E. D. Bachi, sulla vita e sulle opere di M. M., Torino 1872. Ueber M. M. und d. dtsche. Aufklärungsphilos. d. 18. Jahrh. handelt R. Q. in Gelzers Monatsbl. f. innere Zeitgesch., Bd. 33, 1869, S. 32—42. T. Cohn, die Aufklärungsperiode, Potsd. 1873. M. Brasch, M. M., Lichtstrahl. aus seinen philos. Schrift. u. Brief., Lpz. 1875. M. Dessauer, der deutsche Plato, Erinnerungsschr. zu Moses M.s 150j. Geburtstage, Berl. 1879. B. Szold, M. Mendelss., eine Gedenkschr., Philadelphia 1879. Frdr. Kampe, der mendelssohnsche Phädon in sein. Verh. zum platonisch., I. D., Halle 1880. M. Kayserling, M. M., Ungedrucktes u. Unbekanntes v. ihm u. üb. ihn, Lpz. 1883. Leop. Goldhammer, d. Psychologie M.s, Wien 1886. J. H. Ritter, M. u. Lessing, 2. Aufl., Berl. 1886.

Joh. Aug. Eberhard, Neue Apologie des Sokrates, Berl. 1772 u. ö.; Allgem. Theorie des Denkens u. Empfindens, 1776, auch 1786; Theorie d. schön. Künste u. Wissenschaften, Halle 1783, 3. Aufl. 1790; Sittenlehre der Vernunft, Berl. 1781, auch 1786; Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser, Halle 1803—5, 2. Aufl. 1807 ff.;

Vers. einer allgem. dtsch. Synonymik, 1795—1802, 2. Aufl. 1820 (fortgesetzt von Maass und Gruber); Synonym. Wörterb. d. dtsch. Sprache, 1802. Vgl. üb. ihn Fr. Nicolai, Gedächtnissschrift auf J. A. E., Berl. 1810.

Ueber Lessing vgl. ausser den ob. § 9 cit. Schriften insbes. noch die Schriften üb. Lessings Leb. und Werke von Danzel u. Guhrauer, Lpz. 1850—54, 2. bericht. u. verm. Aufl., herausgeg. v. W. v. Maltzahn u. B. Boxberger, Berl. 1880—81, Ad. Stahr, Berlin 1859 u. ö., Erich Schmidt, Lessing, Gesch. seines Lebens u. seiner Schriften, 2 Bde., Berl. 1884; ferner Schwarz, G. E. Lessing als Theologe dargestellt, e. Beitr. z. Gesch. d. Theol. im 18. Jahrh., Halle 1854. Rob. Zimmermann, Leibniz und Lessing (aus d. Sitzungsber. d. Wiener Ak. d. Wiss.), Wien 1855, auch in Z.s St. u. Kr. abgedr. Eberh. Zirngiebl, der jacobi-mendelssohnsche Streit üb. Lessings Spinozismus, Inaug.-Diss., Münch. 1861, Joh. Jacoby, Lessing der Philosoph, Berl. 1863, und dageg.: Lessings Christenth. u. Philos. (anonym), Berl. 1863. C. Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862; philos. Aufs., Lpz. 1869, S. 79 ff. L. Crouslé, L. et le goût français en Allemagne, Par. 1863. Kuno Fischer, L.s Nathan der Weise, Stuttg. 1864. D. F. Strauss, L.s Nathan der Weise, Berl. 1864. Wilh. Dilthey, üb. G. E. Lessing, in d. Preuss. Jahrb. Bd. 19, 1867, S. 117—161 u. 271—294. Const. Rössler, neue Lessingstudien: d. Erziehg. d. Menschengeschl., ebd. Bd. 20, 1867, S. 268—284. Dilthey, z. Lessings Seelenwandrgslehre, ebd. S. 439—444. E. Fontanes, le Christianisme moderne, études sur Lessing, Paris 1867. Vict. Cherbuliez, L. in: Rev. d. deux mond., t. 73, 1868, S. 78—121 und S. 981—1024. Ed. Zeller, L. als Theolog, in Sybels hist. Zeitschr., Jahrg. XII, 1870, S. 343—383, auch in: Vorträge u. Abhandlungen, 2. Samml., Lpz. 1877. (Zeller zeigt die Aussichtslosigkeit des Versuches, „Vertheidigungsgründe für eine supranaturalistische Apologetik bei Lessing zu bringen“, weist die gemeinsame Grundlage nach, auf der Lessings Ansicht von der Religion mit der Ansicht der gleichzeitigen „Aufklärung“ trotz des scharfen Widerspruchs Lessings gegen die Oberflächlichkeit der Aufklärer und besonders gegen ihr unhistorisches, exclusiv polemisches Urtheil über die Orthodoxie beruht, thut aber auch dar, dass L. mit dem Spinozismus nur, wie Leibniz selbst, Berührungspunkte hatte, besonders vermöge seines Determinismus, ohne jedoch Spinozist zu sein. „Wer in der ganzen Geschichte der Menschheit einen göttlichen Weltplan sieht, wer alles auf den Zweck der Vervollkommnung der Wesen bezieht, wer das Recht der individuellen Eigenthümlichkeit und Entwicklung so lebhaft vertheidigt, die endlose Fortdauer des Individuums so wenig bezweifelt und selbst eine so scharf ausgeprägte, so subjectiv zugespitzte Individualität ist, wie Lessing, der mag von Sp. noch so viel gelernt haben, ein Spinozist kann er nicht genannt werden.“) Heinr. Lang, G. E. L., in: religiöse Charaktere, 2. Aufl., Winterthur 1872, S. 215—304. Ed. Niemeyer, üb. L.s Pädagogik, Progr. d. Realsch., Dresd. 1874. V. Müller, der Offenbarungsbegr. Lessings im Zusammenh. mit sein. philos. u. relig. Grundsätzen, Jena 1875. Karl Rehorn, G. E. Lessings Stellung zur Philos. d. Spinoza, Frfrt. a. M. 1877. A. Baumgartner, Lessings religiöser Entwickelungsgang, Freib. 1877. Joh. Jacoby, Lessing d. Philosoph, in: Gesammelte Reden u. Schriften, Hamb. 1877, 2. Bd. J. H. Witte, die Philos. unserer Dichterheroen, 1. Bd.: Lessing u. Herder, Bonn 1880. W. Reuter, L.s Erzieh. des Menschengeschl. Darlegung des Gehaltes u. des Zweckes u. s. w., Lpz. 1881. J. Claassen, G. E. L.s Theol. u. Philos. im Lichte christl. Wahrheit, Gütersloh 1881. Ernst Melzer, L.s philos. Grundanschauung, Neisse 1882. Jos. Hub. Reinkens, L. üb. Toleranz, Lpz. 1883. G. Spicker, L.s Weltanschauung, Lpz. 1883, s. dazu Herm. Fischer, L.s Philosophie, e. Kritik, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 85, 1884, S. 29—66, 169—201.

Nicht nur der Rationalismus hatte diese ganze Richtung vorbereitet, auch der Pietismus mit seiner Betonung des sittlichen Lebens im Individuum und seiner Geringschätzung des Autoritätsglaubens ist nicht ohne Einfluss auf die Entwickelung der Aufklärung gewesen. Wolff hatte schon durch die Titel seiner deutschen Schriften „Vernünftige Gedanken“ (in den Titeln der lateinischen spielt auch „rationalis“ und „naturalis“ eine grosse Rolle) deutlich zu erkennen gegeben, dass der Geist sich nicht auf Autoritäten stützen, nichts ungeprüft hinnehmen dürfe. So wird der einzelne Mensch selbständig gemacht und damit ist Freisinnigkeit verbunden. Die Bezeichnungen „Freigeist“, „starker Geist“ wurden für die Apostel der Aufklärung gebraucht. Kant sieht das Wesen dieser Richtung in dem Heraustreten aus verschuldeter Unmündigkeit und nannte das Zeitalter der Aufklärung

das Friedrichs II. Freilich sollten sich nach der Ansicht der Aufgeklärten die Unmündigen, als gewissermaassen rechtlos, den Erleuchteten gegenüber fügen, ja sie durften nach der Ansicht Friedrichs II. gezwungen werden, vernünftig und glücklich zu sein. Denn schliesslich kam es doch auf das Glück des Einzelnen an, wie der Illuminaten-Orden mit seinen beiden Häuptern Knigge und Weishaupt aus dem Geiste der Aufklärung heraus Alles bekämpfte, was das Vergnügen und die Glückseligkeit störte. So lag es auch in dem ganzen Wesen der Aufklärung, populär zu sein, um die Menschheit beglücken zu können. Zugleich hing es mit diesem Zwecke zusammen, dass der Psychologie grösserer Eifer zugewandt und hierbei das Gefühl betont wurde, sowie dass die Gewissheit des Daseins Gottes, der dem Menschen die Glückseligkeit gewährt, und des jenseitigen Lebens, in welchem die Vollkommenheit und mit ihr die Glückseligkeit erreicht wird, eine bedeutende Rolle spielte. Der physicotheologische Beweis für die Existenz Gottes erfreute sich besonderer Beachtung und Ausbildung, und es entstand eine Brontotheologie, Astrotheologie, Lithotheologie, Phytotheologie, Ichthyotheologie, Insectotheologie etc. — Man spricht auch von englischer und französischer Aufklärung und kann dann unter der ersteren befassen Locke, die Moralphilosophen, die Associationspsychologen, die Deisten einschliesslich Toland, Hume, und die schottischen Philosophen, und unter der letzteren Voltaire, Rousseau, den Sensualismus, Materialismus, die Encyclopädisten.

Ein einflussreicher Vertreter der positiven Lehren des Deismus war Herm. Samuel Reimarus in Hamburg (1694—1765), für den das einzige göttliche Wunder die Schöpfung ist. Andere Wunder würden in Widerspruch mit der göttlichen Weisheit und Vollkommenheit stehen. Der Zweck Gottes bei der Schöpfung der Welt war, alle möglichen lebenden Wesen hervorzubringen und alle Einrichtungen mit der grösstmöglichen Lust aller lebendigen Geschöpfe in Einklang zu setzen. So ist die weise Einrichtung des Weltalls die Offenbarung Gottes. Der teleologische Gesichtspunkt tritt bei Reimarus stark hervor, wenn auch nicht der Mensch so, wie es sonst üblich zu jener Zeit, ins Centrum gestellt wird. Es ist so erklärlich, wie seine „Abhandlungen“ als das vortrefflichste Buch gegen den französischen Materialismus und den Spinozismus gepriesen werden. Andererseits ist es aber auch erklärlich, wie er sich in Opposition gegen jede positive Religion setzte. — Eine isolirte Stellung nimmt der vom Pietismus ausgegangene, zuletzt dem spinozistischen Pantheismus sich zuneigende Freidenker Joh. Christ. Edelmann ein. (1698—1767, Moses mit aufgedecktem Angesicht 1740 etc.; Selbstbiographie herausgegeben v. Klose, Berl. 1849.) Vgl. Karl Mönckeberg, Herm. Sam. Reimarus u. Joh. Chr. Edelmann, Hamburg 1867.

Moses Mendelssohn (geb. zu Dessau 6. Sept. 1729, kam mit 14 Jahren nach Berlin, wurde Hauslehrer in einem jüdischen Handelshaus, hierauf Buchhalter und dann Chef desselben, gest. 4. Januar 1786 zu Berlin), früh mit Maimonides, dann mit Locke, dann mit Wolff, Baumgarten und Leibniz, auch mit Spinoza durch eifriges Studium bekannt, mit Lessing seit 1754 persönlich befreundet, hat besonders für religiöse Aufklärung gewirkt. Er wollte (hierin in Uebereinstimmung mit Spinoza) durch die religiösen Vorschriften nur das Handeln bestimmt wissen und trug auf dem Gebiet der specifisch religiösen Handlungen vielleicht allzugrosse Scheu vor reformatorischen Versuchen im Judenthum, vindicirte dagegen dem Denken volle Freiheit. Der Staat, der zu Handlungen zu zwingen berechtigt ist, darf nicht Uebereinstimmung in Gedanken und Gesinnungen erzwingen wollen, soll jedoch durch weise Vorkehrungen solche Gesinnungen zu erzielen suchen, aus denen gute Handlungen hervorgehen; die Religionsgemeinschaft, welche auf Gesinnungen abzielt, darf als solche weder direct noch mittelst des Armes der Staatsgewalt ein

Zwangsrecht über ihre Mitglieder üben wollen; Religionsverschiedenheit soll nicht die bürgerliche Gleichstellung beeinträchtigen; nicht Glaubenseinheit, sondern Glaubensfreiheit ist das Ideal. Nur gegen Intolerante darf man nicht tolerant sein. Die Philosophie hat zur Aufgabe, das, was der gewöhnliche Menschenverstand als richtig erkannt, durch die Vernunft klar und sicher zu machen. Vor Allem kam es ihm darauf an, die Lehre vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch streng zu erweisen. Freilich nimmt er die Argumente zumeist aus der wolffschen Philosophie, von Baumgarten und Reimarus; den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes dreht er so, dass er sagt: Die blosse Möglichkeit widerstreitet dem Begriff des vollkommensten Wesens: so bleibt denn nur das Dilemma: Gott ist entweder unmöglich, oder er existirt wirklich. Von den Beweisen für die Unsterblichkeit sei nur erwähnt, dass Gott Wesen, die nach Vollkommenheit strebten und die zugleich der Endzweck der Schöpfung seien, unmöglich an dieser ihrer Bestimmung hindern könne. In den „Briefen über die Empfindungen" setzt er das Empfindungsvermögen als ein drittes den beiden andern an die Seite, welches er dann in seinen „Morgenstunden" Billigungsvermögen nannte, indem die menschliche Seele ursprünglich die Fähigkeit haben sollte, sich den Objecten gegenüber billigend oder missbilligend zu verhalten. Es ist hiermit nach dem Vorgange von Sulzer der Anfang zu der Lehre von der Dreiheit der menschlichen Seelenvermögen gemacht.

Der mit Mendelssohn und Lessing befreundete Aufklärer Chr. Frdr. Nicolai (1733—1811) hat besonders als Herausg. der Bibl. der schön. Wissensch. (Lpz. 1757—58), der Briefe, die neueste deutsche Litt. betreffend (Berl. 1759—65), der Allgem. deutsch. Bibl. (1765—92) und der Neuen allg. d. Bibl. (1793—1805) so lange wohlthätig gewirkt, als noch vor Allem die Reinigung des Geistes von dem Schmutze des Aberglaubens und die Befreiung von Vorurtheilen Noth that, unzulänglich aber, seitdem der Sieg über die traditionelle Unvernunft im Wesentlichen bereits errungen war und die positive Erfüllung des Geistes mit edlerem Gehalt zur Hauptaufgabe ward. Die Männer, welche an dieser letzteren Aufgabe arbeiteten, haben gegen die Angriffe, die er wider sie richtete, in einer Weise reagirt, mit der das historische Urtheil über Nicolai sich ebensowenig identificiren darf, wie etwa das historische Urtheil über die griechischen Sophisten mit der sokratisch-platonischen Polemik. Joh. Aug. Eberhard (1738—1809: seit 1778 Professor in Halle) versuchte den Leibnizianismus gegen den Kantianismus zu vertheidigen. Er war der Hrsg. der Zeitschriften: Philosoph. Magazin, Halle 1788—1792, und: Philos. Archiv, 1792—95. Thomas Abbt (1738—1766) schrieb: vom Tod fürs Vaterland, Berl. 1761, vom Verdienst, Berl. 1765, Auszug aus der allg. Welthistorie, Halle 1766 (eine Darstellg. d. allmähl. Fortschritts der Civilisation); seine vermischten Schriften sind Berl. 1768 u. ö. erschienen. Seine Arbeiten zeichneten sich durch eine leichte, den Conversationston nachahmende Form aus und wurden sehr beifällig aufgenommen (vgl E. Pentzhorn, Th. Abbt, ein Beitr. z. seiner Biographie, I.-D., Berl. 1884, H. Schuller, Th. Abbt, in: Jahrb. f. Phil. u. Pädag., 1887, 2. Abth., S. 65—92). Ernst Platners (1744—1818) Schrift: Philosophische Aphorismen, 2 Bde., Leipz. 1776—82, 2. Aufl. des 1. Bdes, 1784, 3. umgearb. Aufl. 1793—1800, worin er mit der Darstellung und gedrängten Begründung der philosophischen Doctrinen historisch-kritische Rückblicke auf die Lehrsätze älterer und neuerer Philosophen verbindet, ist noch heute von Werth. In der 3. Auflage nimmt er besonders Rücksicht auf Kant (vgl. M. Heinze, Ernst Platner als Gegner Kants, Univ. Pr., Lpz. 1880). Christoph Meiners (1747—1810) hat ausser Schriften zur Geschichte der älteren Philosophie (s. o. Theil I, § 7) besonders Untersuchgn. üb. d. Denk- u. Willenskräfte, Gött. 1806, verfasst. Als populärer Moralist ver-

dient hier der Dichter Chrn. Fürchteg. Gellert (1715—1769) Erwähnung. Seine sämmtl. Schriften sind Lpz. 1769—70 hrsg. worden, seine moral. Vorlesngn. haben Ad. Schlegel und Heyer veröffentl., Leipz. 1770. Die durch Friedr. d. Gr. begünstigte lockesche Doctrin (über welche Vorlesungen zu halten, G. F. Meier zu Halle durch den König veranlasst ward), wie auch die moralischen, politischen und ästhetischen Untersuchungen der Engländer, zum Theil auch der Franzosen, haben die Denkrichtung Garves, Sulzers und Anderer wesentlich bestimmt. Christian Garve (1742 in Bresl. geb., 1770 nach Gellerts Tod ausserord. Prof. d. Philos. in Leipzig, 1772 nach Breslau aus Gesundheitsrücksichten zurückgekehrt, daselbst 1798 gest.) hat Ciceros Schrift v. d. Pflichten übersetzt und erklärt, Breslau 1793, 6. Aufl. 1819, ebenso die Ethik des Aristoteles, Breslau 1798—1801, und dessen Politik, Breslau 1803, 1804, der Ethik eine kritische „Abhandlung über die verschiedenen Principe der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeit“ mit besonders eingehender Prüfung der kantischen Lehre hinzugefügt, Versuche üb. versch. Gegenstde. aus d. Moral, Litt. u. dem gesellsch. Leben, Berl. 1792—1802, 2. Aufl. 1821, und and. Schriften und Abhandlungen verfasst, die von umfassender und feiner Beobachtung des menschlichen Lebens zeugen. S. J. C. Manso, Chr. G in s. schriftstellerisch. Char., Bresl. 1799; G. G. Schelle, Briefe üb. G.s Schr. u. Philos., 1800. Ueber die Beziehung. Chr. G.s zu Kant handelt Alb. Stern, I.-D., Lpz. s. a.

Friedrich der Grosse nannte sich selbst den Philosophen von Sanssouci. Die Philosophie lehrt nach ihm uns unsere Pflicht thun, unser Blut und unsere Ruhe für den Dienst unseres Vaterlandes einsetzen, ihm unser ganzes Sein opfern. Auf theoretischem Gebiet war Friedrich zuerst der wolffschen Philosophie ergeben, wandte sich aber später mehr den Ansichten Lockes und Voltaires zu, freilich mit einer skeptischen Grundstimmung, indem ihm Bayle als der strengste logische Denker galt. An das Dasein Gottes glaubte er, ohne die Beweise dafür als bindend anzusehen, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele hielt er nicht fest. Auf dem Gebiete der Ethik schwankte er zwischen Epikureismus und Stoa, jedoch gewann der Pflichtbegriff bei ihm die Herrschaft, so dass ihm die Erfüllung der Pflicht die wahre Philosophie wurde, und es musste so die laxere Lehre Epikurs vor der strengeren der Stoa weichen. Den Kaiser Marc Aurel schätzt er über Alles; dieser habe, meint er, die Tugend unter den Menschen zur höchsten Vollendung gebracht. Nach klar erkannten Grundsätzen consequent zu handeln, ebenso nichts ohne zureichenden Grund anzunehmen, darauf kommt es an. In seinem Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale, gelesen in der Akademie 1770, sucht er darzuthun, dass allein durch die Tugend die Selbstliebe wahrhaft befriedigt werde, und es nur nöthig sei, den Menschen in der Tugend das wahre Gut erkennen zu lassen. Vgl. üb. ihn u. A.: Paul Hecker, d. relig. Entwicklg. F.s d. Gr., Augsbg. 1864; H. Merkens, Fr. d. Gr. Philos., Relig. u. Moral, Würzburg 1876; G. Rigollot, Frédéric II. philosophe, Paris 1876; Eug. Pelletan, un roi philosophe, le gr. Fr., Paris 1878; Ed. Zeller, Frdr. d. Gr. als Philos., Berl. 1886.

Als Psychologen sind Joh. Christ. Lossius, der in seiner Schrift: Physische Ursach. des Wahren, Gotha 1775, die Beziehung der psychischen Processe zu den Bewegungen der Hirnfibern zu erforschen strebte, und sein Gegner Joh. Nic. Tetens (1736—1805), der Verfasser der Philos. Versuche üb. d. menschl. Natur u. ihre Entwicklg., Lpz. 1776—77, von Bedeutung. Der letztere hat das Gefühl (das bei Aristoteles als Uebergang vom Wahrnehmen zum Begehren erscheint) dem Verstand und Willen als ein Grundvermögen coordinirt, dem „Gefühl“ jedoch als der Receptivität ausser Lust und Unlust auch die sinnlichen Empfindungen und das Afficirtsein durch sich selbst zugerechnet, vgl. Fr. Harms, üb. d. Psychologie

v. J. N. Tetens, Berl. 1887. In seiner Erkenntnisslehre erinnert Tetens sehr an Kant, so dass ein Einfluss von dessen „Dissertation“ auf ihn wahrscheinlich ist. Durch die Empfindung erhalten wir den Inhalt, durch den spontanen Verstand die Form der Erkenntniss. Die Wahrnehmung giebt uns nur Phänomene, das wahre Wesen der Dinge und der Seele selbst bleibt unbekannt, s. W. Schlegdendal, T.s' Erkenntnissth., Th. I, I.-D., Halle 1885. Friedr. Carl Casimir von Creuz (1724—1770) spricht in seinem Versuch üb. d. Seele, Frankf. u. Lpz. 1753, derselben die punctuelle Einfachheit ab, ohne sie darum jedoch für zusammengesetzt und theilbar zu erklären, und nimmt in seiner auf Erfahrung sich basirenden Doctrin eine Mittelstellung zwischen Locke und Leibniz ein. Einer eklektischen Richtung huldigte Joh. Geo. Heinr. Feder (1740 bis 1821), dessen Lehrbücher (Grundriss d. philos. Wiss., Coburg 1767, Institutiones log. et metaph., Frcf. 1777 etc.) zu ihrer Zeit sehr verbreitet waren; seine Autobiographie hat sein Sohn, Lpz. 1825, herausgegeben. Dietr. Tiedemann (1748—1803), der lockesche Elemente mit der leibnizischen Doctrin verband, ist nicht nur als Historiker der Philosophie, sondern auch durch seine Untersuchungen zur Psychologie und Erkenntnisslehre (Untersuchgn. üb. den Mensch., Lpz. 1777—98; Theätet od. üb. d. menschl. Wiss., e. Beitr. z. Vernunftkritik, Frankf. a. M., 1794; idealist. Briefe, Marburg 1798; Handb. d. Psychol., hrsg. von Wachler, Lpz. 1804) von Bedeutung. Hauptsächlich durch seine Allgem. Theorie d. schön. Künste, Lpz. 1771 bis 74, auch 1792—94 (nebst Zusätz. v. Blankenburg, 1796—98, und Nachtr. von Dyk u. Schütz, Lpz. 1792—1808), hat Joh. Geo. Sulzer (1720—1779) sich verdient gemacht. In Abhandlungen der Berliner Akademie aus den Jahren 1751 u. 1752, die später in Sulzers „Vermischten philos. Schriften“, Lpz. 1773—85 wieder abgedruckt wurden, entwickelt er, dass die dunkeln Vorstellungen der Seele besonders auf ein Empfinden ihres eigenen Zustandes hinauslaufen, und sieht in diesen Empfindungen das zwischen klaren Vorstellungen und Begehrungen Vermittelnde (s. ob. Mendelssohn). Gotthilf Sam. Steinbart (1738—1809) schrieb eine Glückseligkeitslehre d. Christenth., Züllichau 1778, 4. Aufl. 1794, und and. populäre Schriften. Joh. Jac. Engel (1741—1802) hat seine philosophischen Ansichten in einer populären Form, besonders in der Sammlung von Aufsätzen: der Philosoph f. d. Welt, Lpz. 1775, 77, 1800, 2. Aufl. 1801—2, dargelegt. Karl Phil. Moritz (1757—93) gab ein Magaz. z. Erfahrungsseelenlehre, 1785—93, heraus, lieferte eine Selbstcharakteristik in der Schrift: Anton Reiser, Berlin 1785—1790, verfasste eine Abhdlg. üb. d. bildende Nachahmg. des Schönen, Braunschw. 1788, u. and. psycholog. und ästhet. Schriften. Karl Theod. Ant. Maria von Dalberg (1744—1817) hat Betrachtungen üb. d. Universum, Erfurt 1776, 7. Aufl. 1821, Gedank. v. d. Bestimmg. d. moral. Werths, ebend 1787, und and. philos. Schriften verfasst. Unter Lockes und Rousseaus Einfluss standen die Pädagogen Joh. Bernh. Basedow (1723—90), Joachim Heinr. Campe (1746—1818) und Andere; auch der Aufklärer Karl Friedr. Bahrdt (1747—1792; über ihn handelt J. Leyser, 2. Aufl., Neustadt a. d. Hardt 1870) hat eine Zeit lang ein Philanthropin geleitet. Die philanthropische Tendenz einer naturgemässen Gestaltung der Erziehung und des Unterrichts wurde durch den Reformator des Volksschulwesens Joh. Heinr. Pestalozzi (1745—1827) auf Grund der Ueberzeugung: „der Organismus der Menschennatur ist in seinem Wesen den nämlichen Gesetzen unterworfen, nach welchen die äussere Natur allgemein ihre organischen Erzeugnisse entfaltet“ in vertiefter und veredelter Form theoretisch und praktisch durchgeführt. Pestalozzi basirt alle Erkenntniss auf Anschauung und will in möglichst lückenlosem Fortschritt unter durchgängiger Anregung der Selbstthätigkeit immer Höheres und Edleres aus dem schon Begründeten hergeleitet sehen. (P.s Werke sind Tüb. u. Stuttg. 1819—26 ersch. und neuerdings h. v. L. W. Seyffarth, Brandenburg 1869 ff.). Mehr der Litteratur-

geschichte als der Philosophie gehört Eschenburgs (1743—1820) Entwurf e. Theorie u. Litt. der schön. Wissenschaften, Berl. 1783, 5. Aufl. 1836, und sein Handb. d. class. Litt., 8. Aufl., Berl. 1837, an. Der Physiker Geo. Christoph Lichtenberg (1742—1799; vermischte Schriften, Gött. 1800—1805, auch 1844—53) hat sich gegen das „infame Zwei" in der Welt erklärt; „Seele" und „träge Materie" seien blosse Abstractionen, wir kennen von der Materie nichts als die Kräfte, mit denen sie eins sei.

Lessings (22. Jan. 1729 bis 15. Febr. 1781) fruchtreiche Gedanken zur Aesthetik, Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte (besonders in der Hamburger Dramaturgie und in der Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts) enthalten Keime, deren Entwickelung zu den wesentlichsten Verdiensten der deutschen Philosophie in der folgenden Periode gehört. Die Frage nach dem Vorzug der Forschungsthätigkeit oder des durch göttliche Gabe gesicherten Besitzes der Wahrheit hat Lessing im entgegengesetzten Sinne wie Augustin (siehe Grdr. II, § 16, 7. Aufl., S. 105) zu Gunsten der Forschung entschieden. L.s philosophische Anschauungen sind zumeist aus der leibnizischen Doctrin erwachsen. Zu dem „Spinozismus" hat sich L. 1780 gegen Jacobi wohl nur hinsichtlich bestimmter theologischer Sätze und schwerlich hinsichtlich der gesammten Doctrin von Gott, Welt und Mensch bekannt. Eine Wahl zwischen möglichen Welten im leibnizischen Sinne nimmt L. nicht an, sondern erklärt Gottes Vorstellen, Wollen und Schaffen für identisch. Nach Jacobis Mittheilung war ihm Ausdehnung, Bewegung, Gedanke in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist und für die es eine Art des Genusses giebt, die nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt. Auf diese „höhere Kraft" scheint das ἕν, auf das in ihr Gegründete das πᾶν in L.s „ἓν καὶ πᾶν" gedeutet werden zu müssen; L. behauptet nicht Identität, wohl aber die nothwendige Zusammengehörigkeit Gottes und der Welt. Auch in der speculativen Umdeutung der Dreieinigkeitslehre konnte sich L. zum Theil an Spinoza, wie anderntheils an Augustin und Leibniz anschliessen. L. betrachtet die biblischen Schriften als die Elementarbücher in der Erziehung des Menschengeschlechts oder doch eines Theiles desselben, den Gott in Einen Erziehungsplan habe fassen wollen. L. nimmt drei Stufen an, welche sich von einander wesentlich durch die Motive unterscheiden, auf denen die Handlungen beruhen. Die erste ist die des Kindes, welches den unmittelbaren Genuss sucht, die andere die des Knaben und Jünglings, welcher durch die Vorstellung zukünftiger Güter, der Ehre und des Wohlstandes geleitet wird, die dritte Stufe ist die des Mannes, der auch dann, wenn diese Ansichten der Ehre und des Wohlstandes wegfallen, seine Pflicht zu thun vermögend ist. (Mit dieser letzteren Aeusserung L.s verwandt ist einerseits der platonische Satz, dass die Gerechtigkeit und jegliche Tugend nicht um eines Lohnes willen, sondern an sich erstrebenswerth sei, andererseits Kants kategorischer Imperativ, wogegen unter den frühesten christlichen Kirchenlehrern mehrere, z. B. Lactantius, das Gegentheil behaupten.) Diese Stufen sind ebenso von dem Menschengeschlecht in der Folge der Generationen wie von dem einzelnen Menschen zu durchlaufen (welchen L.schen Satz Mendelssohn bestritt). Für die erste Stufe ist in dem göttlichen Erziehungsplane des Menschengeschlechts das alte Testament, für die zweite das neue, welches zumeist auf jenseitigen Lohn hinweist, bestimmt; gewiss aber wird kommen die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird. In den Elementarbüchern werden Wahrheiten „vorgespiegelt" (wie in Spiegelbildern uns vorgestellt), die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis die Vernunft sie aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lerne. Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahr-

heiten ist schlechterdings erforderlich, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Die Lehre von der Dreieinigkeit deutet L. darauf, „dass Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne". Gott muss eine vollständige Vorstellung von sich haben, d. h. eine Vorstellung, in der sich Alles befindet, was in ihm selbst ist, also auch Gottes nothwendige Wirklichkeit, die also ein Bild ist, welches die gleiche Wirklichkeit hat, wie Gott selbst, welches also eine Verdoppelung des göttlichen Selbst ist, die als drittes Moment den Zusammenschluss zur Einheit fordert (wogegen Kant derartigen Constructionen durch seinen Kriticismus den Boden entzieht). Die Lehre von der Erbsünde versteht L. in dem Sinne, „dass der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, dass er moralischen Gesetzen folgen könne". Der Lehre von der Genugthuung des Sohnes legt er den Sinn unter, „dass Gott ungeachtet jener ursprünglichen Unvermögenheit des Menschen ihm dennoch moralische Gesetze lieber geben und ihm alle Uebertretungen in Rücksicht auf seinen Sohn, d. h. in Rücksicht auf den selbständigen Umfang aller seiner Vollkommenheiten, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet, lieber habe verzeihen wollen, als dass er sie ihm nicht geben und ihn von aller moralischen Glückseligkeit habe ausschliessen wollen, die sich ohne moralische Gesetze nicht denken lässt". (Kants Deutung der beiden letzterwähnten Dogmen in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" steht der lessingschen sehr nahe). Der historischen Frage, wer die Person Christi gewesen sei, legt L. nur eine sehr untergeordnete Bedeutung bei (worin Kant und Schelling, dieser wenigstens in seiner früheren Zeit, mit ihm übereinkommen, wogegen Schleiermacher zum Theil schon in den Reden über die Religion, und viel mehr noch in seiner späteren Zeit gerade an die Person Christi sein religiöses Leben knüpft). Den Gedanken, dass eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelange, auch jeder einzelne Mensch durchlaufen müsse, stellt L. nicht in der Einschränkung auf, der einzelne Mensch müsse bis zu der Stufe hin, die er überhaupt erreicht, die nämlichen Stadien durchlaufen, wie bis zu der gleichen Stufe hin das Geschlecht, sondern er schreibt jenem Gedanken eine uneingeschränkte Gültigkeit zu und vindicirt demnach jedem einzelnen Menschen das Durchlaufen der Stufen, die er während eines Lebens nicht erreicht, in immer wieder erneutem Dasein vermöge eines öfteren Vorhandenseins auf dieser Welt (welche letztere Annahme, da sie die Möglichkeit eines mindestens zeitweiligen Vergessens der früheren Zustände involvirt und hierdurch wenigstens die bewusste Identität der Person in den Hintergrund treten lässt, der Annahme eines Fortlebens des Geistes in der Gattung vermittelst des geschichtlichen Zusammenhangs, Christi in den Christen, der Geister der Vorzeit in uns, zu welcher später, als der im 18. Jahrhundert herrschende Individualismus mehr und mehr universalistisch-pantheistischen Ansichten zu weichen begann, Schleiermacher mindestens zeitweilig entschieden hinneigte, bereits nahe kommt).

§ 21. Die französische Philosophie im achtzehnten Jahrhundert ist vorwiegend Opposition gegen die geltenden Dogmen und bestehenden Zustände in Kirche und Staat und Begründung einer neuen theoretischen und praktischen Weltansicht auf naturalistischen Principien. Nachdem diese Richtung hauptsächlich durch den Skepticismus Bayles angebahnt worden war, fand Voltaire, der in dem Positiven seiner Weltanschauung wesentlich auf Newtons

Naturlehre und Lockes Erkenntnisslehre fusst, besonders mit seiner Polemik gegen den herrschenden kirchlichen Glauben Eingang bei den Gebildeten seiner Nation und grossentheils auch ausserhalb Frankreichs. Schon vor ihm hat Maupertuis die newtonsche Kosmologie gegen die cartesianische siegreich vertreten, Montesquieu aber für die Ideen des Liberalismus die Ueberzeugung der Gebildeten gewonnen. Rousseau, der gegenüber einer entarteten Cultur auf die Natur zurückwies, predigte unter Abweisung des Positiven, historisch Gegebenen eine auf die Ideen: Gott, Tugend und Unsterblichkeit begründete Naturreligion, forderte eine naturgemässe Erziehung und eine demokratische Staatsform, welche die natürliche Freiheit eines Jeden nur insoweit einschränke, als derselbe vertragsmässig diese Einschränkung ohne Preisgebung der unveräusserlichen Menschenrechte zugestehen könne. Um die Aesthetik hat Batteux, der in der Nachahmung der schönen Natur das Wesen der Kunst fand, sich verdient gemacht.

Den Sensualismus hat im Anschluss an Locke, aber über diesen hinausgehend, Condillac (1715—1780) ausgebildet, der alle psychischen Functionen als umgebildete Sinneswahrnehmungen auffasst und demgemäss auch die innere Wahrnehmung aus der äussern oder sinnlichen Wahrnehmung entspringen lässt. Auf das Princip des eigenen Interesses hat mittelst des Satzes, dass dieses nur in Uebereinstimmung mit dem Gemeinwohl seine ungetrübte und volle Befriedigung zu finden vermöge, Helvetius die Moral zu gründen versucht. Diderot, der im Verein mit d'Alembert die Herausgabe der das Ganze der Wissenschaften umfassenden Encyclopädie besorgte, ging allmählich vom Deismus zum Pantheismus fort. Durch die Annahme einer natürlichen Gradation der Wesen, eines stufenweisen Fortgangs der Naturgebilde bis zum Menschen hinauf, ist Robinet ein Vorläufer Schellings geworden. Unbeschadet des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit setzt Bonnet die Seele zu den materiellen Bedingungen ihres Daseins in die engste Beziehung. Den reinen Materialismus hat der Arzt Lamettrie hauptsächlich als psychologische Doctrin, der Baron von Holbach aber in dem Système de la nature (1770) als eine allumfassende, der Theologie entgegengesetzte Weltansicht dargestellt.

Ueber die Philosophie der Franzosen im achtzehnten Jahrhundert ist das Hauptwerk: Ph. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle, tom. I—II. Paris 1858, tome III. avec une introduction de M. C. Gourand, Paris 1864. Ferner: Brunel, les philosophes de l'académie française au XVIIIe siècle, Par. 1884. Vgl. Lerminier, de l'influence de la philos. du XVIIIe siècle sur la législation et la sociabilité du XIXe. Par. 1833; Lanfrey, l'église et les philosophes au XVIIIe siècle, 2. éd. Par. 1857; ferner die betreffenden Abschnitte in den umfassenderen Werken über die Geschichte der Philosophie und in historischen und litteraturhistorischen Schriften, insbesondere bei Nisard, Hist. de la litt. fr., Paris 1848—49, Ch. Bartholmèss, Hist. philos. de l'acad. de Prusse depuis Leibn., Paris

1850—51, und Hist. crit. des doctrines religieuses de la philos. moderne, Strassb. 1855, A. Sayous, le dix-huitième siècle à l'étranger, hist. de la litt. franç. dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV jusqu'à la révolut. franç., 2 tom., Par. 1861, A. Frank, la philos. mystique en France au XVIIIe siècle, Par. 1868, ferner in Schlossers Gesch. d. 18. Jahrh., im II. Theil (der auf die franz. Litt. geht) von Herm. Hettners Litteraturgesch. d. 18. Jahrh.. und bei F. Alb. Lange, Gesch. des Materialism., Iserlohn 1866 u. ö.

Voltaires Werke sind bereits 1768 zu Genf, dann zu Kehl und Basel 1773, zu Kehl 1785—89 (nebst e. Biogr. Voltaires von Condorcet), zu Paris 1829—34 u. ö. erschienen. Ueber V. handeln ausser Condorcet (dess. Lebensbeschr. auch sep. Par. 1820 ersch. ist) E. Bersot, la philos. de V., Paris 1848. L. J. Bungener, V. et son temps, 2 Bde., Par. 1850, 2. éd. 1851. J. B. Meyer, V. u. Rousseau in ihrer socialen Bedeut., Berl. 1856. J. Janin, le roi Voltaire, 3. éd. Par. 1861. A. Pierson, V. et ses maîtres, épisode de l'hist. des humanités en France, Par. 1866. Emil du Bois-Reymond, V. in s. Bez. z. Naturwissensch., Berl. 1868. E. Reuschle, Parallelen aus dem 18. u. 19. Jahrh. (Kant u. Voltaire, Lessing u. D. F. Strauss), in d. dtsch. Vierteljahrsschrift, 1868. D. F. Strauss, Voltaire, sechs Vortr., Lpz. 1870, 3. A. 1872. Courtat, défense de V. contre ses amis et contre ses ennemis, Par. 1872. John Morley, Volt., Lond. 1872, 2. ed. 1873. Gust. Desnoiresterres, V. et la société au XVIIIe siècle, V. à Cirey, 2. éd., Paris 1872, V. à la cour, 2. éd. 1872, V. et Frédéric, 2. éd. 1872, V. aux Délices, 1873. Em. Saigey, la physique de V., Par. 1873. Henri Beaune, V. au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis; lettres et documents inédits, Par. 1873. K. Rosenkranz in dem v. Rud. Gottschall hrsg. Neuen Plutarch, I, Lpz. 1874, S. 285—373. Rich. Mayr, Voltaire-Studien, in: Sitzungsber. d. Ak. d. W., hist. phil. Cl., Bd. 95, S. 5—122, Wien 1880. Joh. Ge. Hagmann, üb. V.s „Essai sur les Moeurs“, leipz. I.-D., 1883. G. Maugras, Querelles de philosophes: Voltaire et J. J. Rousseau, Par. 1886.

Ueber Montesquieu handelt Bersot, Par. 1852, ferner E. Buss, Montesquieu u. Cartesius, in den philos. Monatsheften IV., 1869, S. 1—38. Ferd. Béchard, la monarchie de Montesquieu et la républ. de Jean Jacques, Par. 1872.

Rousseaus Hauptschriften sind: Discours sur les sciences et les arts (veranlasst durch die 1749 von der Akad. zu Dijon gestellte Preisfrage: si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs). Discours sur l'orig. et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1753 u. ö. Du contrat social ou principes du droit politique, Amst. 1762. Emile ou sur l'éducation, 1762. Die Oeuvres sind Par. 1764 u. ö. erschienen, insbesondere auch, herausg. von Musset-Pathay, Par. 1818—20, in 22 Bänden, hrsg. v. A. de Latour, Paris 1868; früher Unedirtes hat Streckeisen-Moulton, Par. 1861 u. 65 veröffentlicht. Biographien zur Ergänzung der coquettirenden Confessions haben Aug. Hennings, Berlin 1797, Musset-Pathay Par. 1821, Morin, Par. 1851, E. Guion, R. et le XVIIIe siècle, Strassb. 1860, F. Brockerhoff, R., sein Leben u. seine Werke, Leipz. 1863—74 geliefert. Vgl. Rousseausche Studien, von Emil Feuerlein, in der Zeitschr. „der Gedanke“, 1861 ff. A. de Lamartine, Rousseau, son faux contrat social, et le vrai contrat social, Poissy 1866. K. Schneider, R. und Pestalozzi, der Idealismus auf deutschem und französischem Boden, 2 Vorträge, Bromberg 1866, 2. Aufl., 1873. Alb. Christensen, Studien über J. J. R., Pr., Flensburg 1869. Ferd. Werry, J. J. R., s. Einfl. auf die höh. Sch. Deutschlands, Realsch.-Pr., Mülh. a. d. Ruhr 1869. Theod. Vogt, R.s Leben, aus den Sitzungsber. d. kais. Akad., Wien 1870. L. Moreau, J. J. R. et le siècle philosophique, Par. 1870. John Morley, Rousseau, 2 vol., London 1873. Ch. Borgeaud, J. J. R.s Religionsphilosophie, Lpz., 1883. H. G. Graham, Rousseau, Lond. 1883.

Lamettries Oeuvres philosophiques sind erschienen London (Berl.) 1751, 2 vol. 4. Histoire naturelle de l'âme, à la Haye 1745; l'homme machine, Leyden 1748 u. öfter, ins Deutsche übers. v. Ad. Ritter, in d. Philos. Biblioth., Lpz. 1875; l'homme plante, Potsdam 1748; l'art de jouir ou l'école de la volupté, Potsd. 1751; Venus métaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine, ib. 1751.

Ueber Lamettrie handelt Nérée Quépat, la phil. matérialiste au XVIIIe siècle. Essay sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres, Par. 1873. Du Bois-Reymond, L. M., Rede in d. öffentl. Sitzung der Akad. d. Wissensch., Berl. 1875, wieder abgedr. in: Reden, Bd. 1. Den Versuch, Lamettrie gerechter, als es gewöhnlich geschieht, zu würdigen, macht Lange in seiner Gesch. des Materialismus und giebt zugleich die beste Darstellung von Lamettries Doctrin.

Oeuvres complètes de Condillac, Paris 1798, 23 vol., spätere Editionen in 31 Bdn. 1803, in 15 Bdn. 1822. Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst.

1746; Traité des systèmes ib. 1749; Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté, ib. 1749; Traité des sensations, Paris et Londres 1754, übers. ins Deutsche u. mit Erläuterungen versehen von Eduard Johnson, in d. Philos. Biblioth. Berl. 1870; Traité des animaux, Amst. 1755; Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, 13 voll., Parme 1769—73 (darin u. a.: Art de penser, Histoire générale des hommes et des empires); Logique, Par. 1781.

Ueber Condillac handeln u. A.: F. Réthoré, C. ou l'empirisme et le rationalisme, Par. 1864. L. Robert, les théories logiques de Condillac, Paris 1869. F. Picavet, Traité des sensations de C. Première partie, publ. d'après l'édition de 1799, augmenté de l'extrait raisonné des variantes de l'édition de 1754, de notes historiques et explications, d'une introduction de l'éclaircissement, Par. 1885. Konr. Burger, Ein Beitrag zur Beurtheil. C.s, Pr. von Eisenberg, Altenb. 1885. — Ueber Bonnet handelt Albert Lemoine, Charles B. de Genève, philosophe et naturaliste, Paris 1850, Caramon, duc de, Ch. Bon., philosophe et natur., sa vie et ses oeuvres. Par. 1859.

Ueber d'Alembert handeln J. Bertrand in der Revue des deux mondes 1865, Bd. 59, S. 984—1006, Lord Brougham, lives of philosophers of the time of George III. (Works, Vol. I, S. 383—467). — Diderots philos. Werke sind in 6 Bd., Amst. 1772, die sämmtl. Werke besond., Paris 1798 (durch Naigeon) und Par. 1821 ersch., wozu die Correspondance philos. et critique de Grimm et Diderot, Par. 1829, und die unten erwähnten Mémoires Ergänzungen liefern. Oeuvres complètes, Par. 1875 ff. Umfassende Werke über Diderot sind: K. Rosenkranz, Diderots Leb. u. Werke, Lpz. 1866 u. J. Morley, Diderot and the Encyclopaedists, 2 vol., London 1878, new ed. 1886. C. Avezac-Lavigne, D. et la société du baron d'Holbach, Paris 1878. Edm. Scherer, üb. Diderot, 1880. Vgl. auch den Artikel von Rosenkranz über Diderots Dialog: Rameaus Neffe in: der Gedanke, Bd. V, 1864, S. 1—25. Vgl. übrigens Dr. Antoine v. B. v. H., Principaux écrits relatifs à la personne et aux oeuvres, au temps et à l'influence de Denis Diderot, ou Essai d'une bibliographie de Diderot, Amsterd. 1885 (?). — Ueber Condorcet handelt John Morley in: the Fortnightly Review 1870, XIII, S. 16—40, 129—151. — Ueber Robinet handelt (ausser Damiron a. a. O.) Rosenkranz in: der Gedanke, Bd. I, 1861, S. 126 ff.

Holbach soll anonym ausser dem Système de la nature eine Reihe von Schriften verfasst haben, die sich gegen supranaturalistische Doctrinen richten, insbesondere Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés 1768. Examen crit. sur la vie et les ouvrages de St. Paul, 1770. Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 1772. La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement, 1773. Système social, 1773. Eléments de la morale universelle, 1776. L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale universelle, 1776. Einige öfters Holbach zugeschriebene, direct gegen die christliche Theologie gerichtete Schriften haben andere Verfasser, wie Damilaville und Naigeon.

Unter den französischen Schriftstellern des achtzehnten Jahrhunderts, welche philosophische Probleme berühren, haben die meisten weit mehr um die allgemeine Bildung und um die Umgestaltung der kirchlichen, politischen und socialen Verhältnisse, als um die Philosophie als Wissenschaft sich Verdienste erworben. Eine eingehendere Darstellung des Kampfes gegen den Despotismus in Staat und Kirche gehört mehr in die politische Geschichte und in die Geschichte der Litteratur und Cultur, als in die Geschichte der Philosophie. Besonders die Ausbildung des Sensualismus und des Materialismus hat philosophisches Interesse.

Nachdem Fontenelle (1657—1757) in seinen 1686 erschienenen Entretiens sur la pluralité des mondes die astronomische Doctrin des Copernicus und des Cartesius popularisirt hatte, ward für die newtonsche Lehre das Gleiche besonders durch Voltaire (21. Nov. 1694 bis 30. Mai 1778) geleistet, der vielleicht zumeist durch die moderne Astronomie und überhaupt durch die mathematische Erkenntniss des Naturmechanismus zur Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit der kirchlichen Dogmatik geführt wurde und sich deren Sturz zur Lebensaufgabe setzte. Die streng wissenschaftliche Widerlegung der cartesianischen und Begründung der newtonschen Doctrin hat in Frankreich vor Allen Pierre Moreau de Maupertuis (1698—1759, seit 1746 Präsident der Berliner Akademie der Wissenschaften) geleistet, der 1732 der Pariser Akademie seine Denkschriften: Sur les lois de l'attraction und Discours

sur la figure des astres einreichte und bei der zum Behuf der Lösung der Streitfrage über die Figur der Erde 1736 unternommenen Gradmessung die Expedition nach Lappland leitete, wobei ihm namentlich Clairaut zur Seite stand; später hat Maupertuis einen Essai de philos. morale, 1749, und ein Syst. de la nature, 1751, Essai de cosmol., Dresden 1752, verfasst. Die Beziehungen der astronomischen Theorie aber zu der gesammten Weltanschauung hat vornehmlich Voltaire den Gebildeten zum Bewusstsein zu bringen gesucht. In den Jahren 1726—29 hielt sich Voltaire in London auf (wo er seinen Namen Arouet in Voltaire, ein Anagramm von Arouet l. j., d. h. Arouet le jeune umänderte). Die mathematische Physik und Astronomie erfreute sich damals des lebendigen Interesses der Gebildeten. In einem 1728 geschrieb. Briefe sagt V.: „Wenn ein Franzose in London ankommt, so findet er einen sehr grossen Unterschied in der Philosophie sowohl, als in den meisten andern Dingen. In Paris verliess er die Welt ganz voll von Materie; hier findet er völlig leere Räume. In Paris sieht man das Universum mit lauter ätherischen Wirbeln besetzt, während hier in demselben Raum die unsichtbaren Kräfte der Gravitation ihr Spiel treiben. In Paris malt man uns die Erde länglich wie ein Ei, und in London ist sie abgeplattet wie eine Melone. In Paris macht der Druck des Mondes die Ebbe und Fluth; in England gravitirt vielmehr das Meer gegen den Mond, so dass, wenn die Pariser von dem Monde eben Hochwasser verlangen, die Herren in London zu derselben Zeit Ebbe haben wollen.“ Die Lettres sur les Anglais, 1728 verfasst, wurden zuerst in London veröffentlicht; in Frankreich erschienen dieselben 1734. Im Jahre 1738 veröffentlichte V. zu Amsterd. die Eléments de la philos. de Newton, mis à la portée de tout le monde, die in Frankreich erst 1741 erschienen, weil anfangs der cartesianisch gesinnte Censor d'Aguesseau der, wie er meinte, unpatriotischen und unvernünftigen Schrift die Druckerlaubniss versagte; daran schloss sich die Schrift: La métaph. de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz, Amst. 1740. Aber nicht bloss die Naturlehre sondern auch die politischen Einrichtungen der Engländer zogen V. an; schon vorher kirchlichem und bürgerlichem Despotismus feind, bildete er besonders durch den Aufenthalt in England seine politischen Anschauungen bestimmter aus. Er sagt: la liberté consiste à ne dépendre que des lois. Gleichheit ist nicht schlechthin, sondern nur als Gleichheit vor dem Gesetz möglich. In die Geschichtschreibung hat V. die durchgängige Mitberücksichtigung der Sitten und Bildung der Völker eingeführt. In der Erkenntnisslehre, Psychologie, Ethik und Theologie schloss sich V. zumeist an Locke an, dessen Lehre von der Seele sich zu der des Descartes und des Malebranche verhalte wie die Geschichte zum Roman. V. nennt Locke einen bescheidenen Mann von mässigem aber solidem Besitz; er sagt (in der 1767 geschrieb. Abhdlg.: Le philosophe ignorant): „après tant de courses malheureuses, fatigué, harassé, honteux d'avoir cherché tant de vérités et trouvé tant de chimères, je suis revenu à Locke comme l'enfant prodigue qui retourne chez son père, je me suis rejeté entre les bras d'un homme modeste qui ne feint jamais de savoir ce qu'il ne sait pas, qui, à la vérité, ne possède pas de richesses immenses, mais dont les fonds sont bien assurés et qui jouit du bien le plus solide sans aucune ostentation.“ V. betont stärker als Locke die Möglichkeit der Annahme, dass die Materie denken könne. Er kann sich nicht überzeugen, dass eine unräumliche Substanz wie ein kleiner Gott inmitten des Gehirns wohne, und ist geneigt, die substantielle Seele für eine „abstraction réalisée“ zu halten, gleich der antiken Göttin Memoria oder gleich einer etwaigen Personification der blutbildenden Kraft. Alle unsere Vorstellungen stammen aus den Sinnen. V. sagt (Lettre XIII. sur les Anglais): Personne ne me fera jamais croire que je pense toujours, et je ne suis pas plus disposé que Locke à imaginer que, quelques semaines après

ma conception, j'étais une âme fort savante, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin et que je n'ai jamais bien pu reprendre depuis". Doch erkennt V. an, dass gewisse Ideen, insbesondere die moralischen, obschon sie nicht angeboren sind, mit Nothwendigkeit aus der menschlichen Natur herfliessen und nicht bloss conventionelle Geltung haben. Das Dasein Gottes hält V. mit Locke für beweisbar (durch das kosmologische und besonders durch das teleologische Argument); zugleich aber findet er in dem Glauben an einen belohnenden und rächenden Gott eine nothwendige Stütze der moralischen Ordnung; er sagt in diesem Sinne: „si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, mais toute la nature nous crie qu'il existe". Die leibnizische Lehre, dass die bestehende Welt die beste unter allen möglichen Welten sei, persifflirt V. in der 1757 nach dem Erdbeben von Lissabon erschienenen Schrift: Candide ou sur l'Optimisme, obschon er früher selbst der optimistischen Ansicht sich zugewandt hatte. Der Philosoph Pangloss in Candide ist eine Caricatur von Leibniz. V. hält das Problem, wie das Uebel in der Welt mit Gottes Güte, Weisheit und Macht zu vereinigen sei, für unlösbar, hofft auf den Fortschritt zum Besseren und fordert, dass wir vielmehr im Handeln, als in undurchführbarer Speculation unsere Befriedigung suchen; er will im Collisionsfalle lieber Gottes Macht als Gottes Güte beschränkt denken. V. hat in seiner früheren Zeit die Willensfreiheit im Sinne des Indeterminismus behauptet, später jedoch die Gründe für den Determinismus als unabweisbar anerkannt. Die Annahme der Unsterblichkeit gilt ihm aus praktischen Rücksichten für unentbehrlich. Der Essai sur les moeurs et l'esprit des nations erschien zuerst unter diesem Titel 1765 und besteht aus zwei schon früher veröffentlichten Schriften: Philosophie de l'histoire — dieser Terminus rührt von Voltaire her — und Histoire universelle. Es finden sich in dem Essai viele Gedanken, darunter auch neue, über die Entwickelung der menschlichen Gesellschaft: der Mensch ist das Erzeugniss des Erdballs. Die im Menschen schlummernden Anlagen zur Cultur sind durch Noth und Mangel geweckt. Die menschliche Gesellschaft besteht, so lange Menschen existiren. Die Vernunft zeigte sich bei dem Menschen zuerst in den Tugenden der Gerechtigkeit und des Mitleids. In Bewegung wird die menschliche Gesellschaft durch Natur und Gewohnheiten, die sich ändern, gehalten. Da nun diese mit einander im Kampfe stehen, so ist eine Ab- und Zunahme der Cultur zu erblicken, nur ein relativer Fortschritt in der Geschichte der Menschheit.

Charles de Sécondat, baron de la Brède et de Montesquieu, geb. 18. Jan. 1689 zu Brède, gest. 20. Febr. 1755 zu Paris, hat bereits in den Lettres persanes, Paris 1721 den Absolutismus in Staat und Kirche bekämpft, dann in den Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris 1734, gezeigt, dass nicht sowohl der Zufall einzelner Siege oder Niederlagen, als vielmehr die Macht der Gesinnung, die Liebe zur Freiheit, zur Arbeit und zum Vaterland das Geschick der Staaten und Völker bedinge, endlich in seinem Hauptwerke, dem Esprit des lois, Genf 1748 u. ö., die Grundlagen, Bedingungen und Bürgschaften der politischen Freiheit untersucht. In der ersten Schrift, vor seinem Aufenthalt in England (1728—29), erscheint ihm die Staatsform der Schweiz und der Niederlande, in den späteren Schriften aber, besonders im Esprit des lois, die englische Verfassung als die vorzüglichste unter den bestehenden. Montesquieu hat in dem Esprit des lois aus der concreten Form des englischen Staates den abstracten Schematismus der constitutionellen Monarchie entnommen und sich dadurch um die Theorie und Praxis des modernen Staates einerseits ein grosses und unbestreitbares Verdienst erworben, andererseits aber auch, obschon er prin-

cipiell die Verschiedenheit der Verfassungen nach der Verschiedenheit des Geistes der Nationen fordert („le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi"), doch thatsächlich dazu Anlass gegeben, Einrichtungen, die nur unter bestimmten Voraussetzungen zweckmässig sind (wie die völlige Trennung der gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen Gewalt, die Sonderung der aristokratischen und demokratischen Elemente in ein Ober- und Unterhaus, die sich gegenseitig durch ihr Veto binden sollen, freilich auch leicht lähmen können), als allgemein gültige Normen eines geordneten und freien Staatslebens anzusehen und auf Verhältnisse zu übertragen, unter welchen sie nur zu unheilbaren Conflicten, zu unheilvoller Verwechslung juridischer Fictionen mit Thatsachen, zur Stockung der Gesetzgebung, zur Lockerung der Rechtssicherheit und zur Gefährdung der Existenz des Staates selbst zu führen vermochten.

Den Ursprung der Kunst sucht Jean Baptiste Dubos (geb. 1760 zu Beauvais, gest. zu Paris 1742) in seinen Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique, Par. 1719 u. ö., in dem Bedürfniss einer solchen Anregung der Affecte, welche von den Inconvenienzen, die sich im wirklichen Leben daran knüpfen, getrennt sei. „L'art ne pourrait-il pas trouver le moyen de séparer les mauvaises suites de la plupart des passions d'avec ce qu'elles ont d'agréable? la poésie et la peinture en sont venues à bout." Dass die Aufgabe der Kunst in einer Erhebung über die gemeine Wirklichkeit durch Nachahmung der schönen Natur liege, lehrt Charles Batteux (1713—1780; les beaux arts réduits à un même principe, Par. 1746), ohne jedoch den Begriff des Schönen genügend zu bestimmen.

Jean Jacques Rousseau (geb. zu Genf 1712, gest. 1778 zu Ermenonville) sucht den Uebeln einer entarteten Cultur, die er tief empfindet, aber nicht durch positiven Fortschritt zu überwinden weiss, durch Rückgang auf einen erträumten Naturzustand zu entgehen. Für geschichtliche Entwickelung hat unter den Koryphäen der Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert Rousseau am wenigsten Verständniss. Rousseaus politisches Ideal ist die Freiheit und Gleichheit der reinen Demokratie. Der Vernunftglaube an Gott, Tugend und Unsterblichkeit ist ihm um so mehr Gemüthsbedürfniss, je weniger die sittlichen Ideen seinen Willen beherrschen; er bezeugt diesen Glauben am eifrigsten nach dem ersten Hervortreten des Materialismus und Pantheismus Diderots und anderer Encyclopädisten, wogegen Holbachs atheistisches Natursystem erst nach Rousseaus Schriften und im Gegensatz zu denselben erschienen ist. Rousseau war eine eitle und calumniatorische Natur; er hat seine moralische Misère rhetorisch herauszuputzen und die Personen, welche das Unglück hatten, mit ihm in nähere Berührung zu kommen, bei der Mit- und Nachwelt in übeln Ruf zu bringen gewusst. In der Revolutionszeit ist, wie für die Gestaltung der constitutionellen Monarchie Montesquieus Staatsideal, so für Robespierres Tendenzen Rousseaus Doctrin maassgebend gewesen.

Julien Offroy de la Mettrie, geb. 1709 in St. Malo, zu Paris von Jansenisten gebildet, dann (seit 1733) unter Boerhave (1668—1738), der als Philosoph der Ansicht des Spinoza sich zuneigte, Medicin studirend, gelangte durch Beobachtungen, die er, von einem hitzigen Fieber befallen. über den Einfluss der Blutwallungen auf das Denken an sich selbst anstellte, zu der Ueberzeugung, dass die psychischen Functionen aus der Organisation des Körpers zu erklären seien, und äusserte dieselbe in der Histoire naturelle de l'âme, einer Schrift, die auf Befehl des Parlaments vom Scharfrichter verbrannt wurde, und in Folge deren Lamettrie selbst seine Stelle als Militärarzt verlor. Er sprach in ihr die Ansicht aus, dass alles Denken und Wollen aus den Empfindungen stamme, und der Unterricht dasselbe entwickele. Keine Sinneseindrücke, keine Ideen, wenig Erziehung oder wenig Unterricht, wenig

Ideen. Ein ausserhalb des menschlichen Verkehrs aufgewachsener Mensch, sagt Lamettrie im Anschluss an Arnobius (s. Grdr. II, § 14), würde geistig leer sein. Die „Seele" wächst mit dem Leibe und nimmt mit ihm ab: „ergo participem leti quoque convenit esse". Von diesem Standpunkte, den seine erste Schrift begründet, geht Lamettrie in seinem bekanntesten Werke: L'homme machine (bei welcher Schrift der descartesische Mechanismus noch mehr als der lockesche Empirismus von maassgebendem Einfluss war) und anderen Schriften aus. Er vertritt hierin unverblümt den Atheismus und Materialismus, wenngleich letzterer bei ihm mehr anthropologischer als kosmologischer Art war, so dass er sich nicht deutlich über die Zusammensetzung der Materie ausspricht. Ein Staat von Atheisten würde nach ihm der allerglücklichste sein. Gegenüber der Moral der Abstinenz sucht Lamettrie, zu dem entgegengesetzten Extrem fortgehend, in einer noch mehr künstlich überspannten als frivolen Weise den sinnlichen Genuss zu rechtfertigen. Doch besteht nach ihm der Unterschied des Guten und Bösen darin, dass bei jenem das öffentliche Interesse dem privaten vorausgeht, bei diesem das Umgekehrte der Fall ist. Die Macht der Convention und der Charlatanerie im menschlichen Leben entlockt ihm die bittere Bezeichnung desselben als eines Possenspiels. An dem Hofe Friedrichs des Grossen fand Lamettrie 1748 eine Zuflucht und wurde Mitglied der Akademie in Berlin. Er starb daselbst 1751. Der König hat selbst sein Eloge geschrieben (wiederabg in Assézats Ausg. v. l'homme mach., Par. 1865), ohne damit aber erkennen geben zu wollen, dass er allen Ansichten Lamettries beistimme.

Etienne Bonnot de Condillac (geb. zu Grenoble 1715, widmete sich dem geistlichen Berufe, wurde Erzieher des Infanten, späteren Herzogs Ferdinand von Parma, starb 1780 auf seinem Landgute Flux bei Beaugency) steht in seinen frühesten Schriften im Wesentlichen noch ganz innerhalb des lockeschen Gedankenkreises, geht aber in dem Traité des sensations und den späteren Schriften darüber hinaus. Von seinen Vorurtheilen behauptete er durch ein Fräulein Ferrand, mit dem er befreundet war, befreit worden zu sein. Er erkennt nicht mehr in der inneren Wahrnehmung eine zweite, selbständige Quelle von Vorstellungen neben der sinnlichen Wahrnehmung an, sondern sucht aus der letzteren als der einzigen Quelle alle Vorstellungen abzuleiten. Er strebt danach, die sämmtlichen psychischen Functionen genetisch zu begreifen, indem er sie als Umbildungen der Sinneswahrnehmung (sensation transformée) auffasst. Um darzuthun, dass ohne die Annahme angeborener Ideen aus der blossen Sinnesempfindung die sämmtlichen psychischen Processe sich ableiten lassen, macht Condillac die Fiction, dass einer Marmorstatue (die als eine durch eine Marmorhülle gegen die Aussenwelt abgeschlossene Seele ohne alle Vorstellungen zu denken ist) nach einander die einzelnen Sinne gegeben werden und zwar zunächst der Geruchssinn. Dieser Sinn liefert Perceptionen, welchen Bewusstsein zukommt. Einer einzelnen Perception gehört die Empfindungsfähigkeit ganz an; von mehreren werden die stärkeren mehr beachtet, d. h. auf sie richtet sich die Aufmerksamkeit. Eindrücke bleiben zurück, indem die vom Organ auf das Gehirn übertragene Erregung die Affection selbst überdauert, d. h. die Statue hat Gedächtniss. Wenn eine Bewegung vom Sinnesorgan zum Gehirn sich fortpflanzt, so habe ich eine Empfindung; wenn dieselbe Bewegung im Gehirn beginnt und bis zum Organ fortgeht, so habe ich eine Sinnestäuschung; wenn diese Bewegung im Gehirn beginnt und endet, so erinnere ich mich der gehabten Empfindung. Treten gleichzeitig neue sinnliche Perceptionen ein, so involvirt das Getheiltsein der Empfindung zwischen denselben die Vergleichung und das Urtheil. Die ursprüngliche Verbindung und Folge der Perceptionen bedingt ihre Associationen bei der Reproduction. Die Seele verweilt bei den Vorstellungen, die ihr angenehm sind;

hieran knüpft sich die Sonderung einzelner Vorstellungen von anderen oder die Abstraction. Treten die übrigen Sinne hinzu, und associiren sich die Vorstellungen mit den Worten als ihren Zeichen, so wird die Bildung eine reichere. Der Tastsinn unterscheidet sich von den übrigen Sinnen darin, dass er uns die Existenz äusserer Objecte empfinden lässt. Jeder Eindruck, der uns etwas kennen lehrt, ist eine Idee (Vorstellung): intellectuelle Vorstellungen sind Erinnerungen an Empfindungen. Wie Farben, Töne etc. uns zunächst nur als subjective Empfindungen bekannt sind, so auch die Ausdehnung; es könnte sein, dass auch diese nicht den Dingen an sich zukommen. Erinnert sich die Seele einer vergangenen Lustempfindung, so entspringt daraus das Begehren. Das Ich ist die Gesammtheit der Sensationen. Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été. Condillac ist Sensualist, aber nicht Materialist. Er hält nicht für möglich, dass die Materie empfinde und denke; denn als ausgedehnt und theilbar sei dieselbe ein Aggregat, das Empfinden und Denken aber setze die Einheit des Subjectes (Substrates) voraus. Er nimmt ein immaterielles Seelenwesen an. Nicht die Sinne empfinden, sondern die Seele auf Veranlassung der Organe, und aus Empfindungen, durch welche ihr Zustand sich ändert, gewinnt sie alle ihre Erkenntnisse und Fähigkeiten. — In dem Grundgedanken, dass alle Seelenthätigkeiten auf eine einzige, die Empfindung, zurückzuführen seien, geht namentlich später Herbart auf Condillac zurück.

Der Schweizer Charles Bonnet (13. März 1720 bis 20. Mai 1793; Oeuvres, Neufchâtel 1779) betrachtet in seinem 1748 entworfenen, Lond. 1755 erschienenen (v. Chr. W. Dohm 1773 ins Deutsche übersetzten) Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme, dem er 1760 einen Essai analytique sur les facultés de l'âme (deutsch von Chr. Gottfr. Schütz, 2 Bde., 1770 u. 1771) folgen liess, die Sinnesempfindung als die psychische Reaction gegen die äussere Einwirkung (eine Auffassung, wodurch die übliche Vergleichung der Perception mit dem Beschriebenwerden einer leeren Tafel rectificirt wird). Er sucht die durchgängige Bedingtheit der psychischen Functionen durch Nervenbewegungen darzuthun, weiss jedoch diese Ansicht mit seinem religiösen Glauben (wie Priestley) durch die Annahme einer Wiederauferweckung des Leibes zu vereinigen. In seinem Werke: La Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants, 2 Bde., Genf 1769, deutsch von Lavater 1769, nimmt er die Fortdauer der denkenden Substanz in einem wiedererweckten Leibe an und sucht sie mit seinen sonstigen philosophischen Lehren in Uebereinstimmung zu bringen.

Denis Diderot (1713—1784) und der Mathematiker Jean d'Alembert (1717—1783) sind die Begründer und Herausgeber des das Gesammtgebiet der Wissenschaften und Künste umfassenden Werkes: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, in 28 Bänden, Paris 1751—72; dazu Supplément in 5 Bänden, Amst. 1776—77, und Table analytique in 2 Bänden, Paris 1780. Beiträge zu dieser Encyclopädie haben auch Voltaire, Rousseau (der jedoch später, seit 1757, als Gegner der Encyclopädisten auftrat), Grimm, Holbach, Turgot, Jaucourt und andere geliefert. Die treffliche Einleitung (Discours préliminaire), worin unter Anknüpfung an Francis Bacon über die Gliederung und die Methode der Wissenschaften gehandelt wird, ist von d'Alembert verfasst worden (der seit 1757 an der Redaction der Encyclopädie sich nicht mehr betheiligte). D'Alembert, der Mathematiker, ist in der Metaphysik Skeptiker. Er ist versucht zu glauben, dass es ausser uns nichts gebe, was dem, das wir zu sehen meinen, entspreche. Die Verbindung der Theile in den Organismen scheint auf eine bewusste Intelligenz hinzuweisen; aber wie diese zur Materie sich verhalten könne, ist un-

denkbar. Weder von der Materie noch vom Geist haben wir eine deutliche und vollständige Idee. Diderot ist von einem offenbarungsgläubigen Theismus aus bis zum Pantheismus fortgegangen, der in dem Naturgesetz und in der Wahrheit, Schönheit und Güte die Gottheit erkennt. Durch den Gedanken, dass aller Materie Empfindung innewohne, überschreitet er den Materialismus, indem er die letzte Consequenz desselben zieht. An die Stelle der leibnizischen Monaden setzt er, allerdings im Anschluss an Robinet und Maupertuis, Atome, in welchen Empfindungen gebunden liegen. Die Empfindungen werden bewusste in dem animalischen Organismus. Aus den Empfindungen erwächst das Denken. Um zu erklären, wie aus den Empfindungen die Einheit des Bewusstseins entsteht, wie die Empfindungen von einem Atom zu dem andern kommen und in einander fliessen, nimmt Diderot an, dass die empfindenden Theilchen einander unmittelbar berühren und so gleichsam ein Continuum bilden. Hiermit ist dann die eigentliche Atomistik aufgegeben. In der Schrift: Principes de la philos. morale ou essay sur le mérite et la vertu, 1745, die fast nur Shaftesburys Inquiry concerning virtue and merit wiedergiebt, bekennt sich Diderot zum Offenbarungsglauben, den er nicht mehr in den Pensées philosoph., à la Haye 1746, hegt und noch weniger in der 1747 geschriebenen, erst im 4. Bande der Mémoires, Correspondance et Ouvrages inédits de Diderot, Paris 1830, veröffentlichten Promenade d'un sceptique. Nach mehreren Schwankungen fixirt sich sein philosophischer Standpunkt in den Pensées sur l'interprétation de la nature, Paris 1754; die eingehendste, bei aller Leichtigkeit der Form und allem Fernhalten äusserlichen Beweisapparats von einem tiefen Blick in den Zusammenhang der philosophischen Probleme zeugende Schrift: Entretien entre d'Alembert et Diderot, nebst: Le Rêve d'Alembert, 1769 verfasst, ist gleichfalls erst im vierten Bande der Mémoires etc. veröffentlicht worden. Das Schöne findet Diderot im Naturgemässen. Er polemisirt gegen den Zwang von Kunstregeln, wie solche insbesondere Boileau im Anschluss an die Forderungen des Horaz und anderer Alten aufgestellt hatte.

Der Abbé Morelly hat, Lockes Aeusserung über die Schädlichkeit der übergrossen Ungleichheit des Besitzes auf die Spitze treibend, und wohl auch durch Platons Staatslehre angeregt, in seinem Code de la nature, Amst. 1755, eine communistische Doctrin aufgestellt. Der Eigennutz, le désir d'avoir pour soi, aus dem der Anspruch auf Privateigenthum stammt, ist die Quelle aller Streitigkeiten, aller Barbarei, alles Unglücks. In ähnlicher Art verwischt Mably (1709—1783), ein älterer Bruder Condillacs, in seiner 1776 erschienenen Schrift: de la législation ou principes des lois, die Grenze zwischen der Rechtsordnung und dem freien Wohlwollen. Mehr dem Thatsächlichen zugewandt waren die national-ökonomischen Forschungen der (das Interesse des Landbaues einseitig hervorhebenden) Physiokraten, Quesnai (1697—1774) u. A., und des die Einseitigkeit derselben vermeidenden Turgot (1727—1781), der eine Lettre sur le papier monnaie, Réflexions sur la formation et la distribution des richesses, 1774, etc. verfasst hat, auch des Gegners der Physiokraten, des Abbé Galiani, in seinen Dialogues sur le commerce des blés, 1770 (vgl. Dubois-Reymond, Darwin versus G., Berlin 1876, wieder abgedr. in: Reden, Bd. 1). Das Monopol und die Sclaverei hat der Abbé Raynal in seiner hist. philos. du commerce des deux Indes bekämpft. An Morelly hat in der Revolutionszeit Babeuf sich angeschlossen.

Nachdem schon La Rochefoucauld (François, Herzog, 1613—1680) in seinen 1665 zuerst erschienenen Réflexions ou sentences et maximes morales (s. H. v. Vintler, die Maximen des Herzogs von La Rochefoucauld, Pr., Innsbruck 1887) ausgeführt hatte, dass alle unsere Handlungen ihre Quelle in der Eigenliebe haben, und La Bruyère (1639—1696, s. M. Prévost-Paradol, Études sur les moralistes français,

Par. 1865) in seinen Caractères, 1687, Aehnliches ausgesprochen hatte, findet Claude Adrien Helvetius (1715—1771) in seinem Buche: de l'esprit, Paris 1758, und den nach seinem Tode erschienenen Schriften: de l'homme, de ses facultés et de son éducation, Londres (Amst.) 1772, deutsch mit Einleitung und Commentar von G. A. Lindner, Wien 1877; le vrai sens du syst. de la nature, Lond. 1774 (deutsch zuletzt u. d. T. 29 Thesen d. Materialismus etc., Halle 1873 (72); les progrès de la raison dans la recherche du vrai, Lond. 1775, in der Selbstliebe, vermöge deren wir nach der Lust streben und die Unlust abwehren, das einzige praktische Motiv und hält dafür, dass es nur der rechten Leitung der Selbstliebe durch Erziehung und Gesetzgebung bedürfe, um dieselbe mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen. Völlige Unterdrückung der Leidenschaften führt zur Verdummung; Leidenschaft befruchtet den Geist, aber sie bedarf der Regelung. Wer sein Interesse so erstrebt, dass er dadurch das Interesse Anderer nicht schädigt, sondern fördert, ist der gute Mensch. Das Gemeinwohl ist die oberste Norm. Tout devient légitime pour le salut public. Nicht Aufhebung des Eigenthums, sondern Begründung der Möglichkeit, dass ein Jeder zu Eigenthum gelange, Beschränkung der Ausbeutung der Arbeitskraft der Einen durch die Anderen, Herabsetzung der Arbeitszeit auf sieben bis acht Stunden des Tages, Verbreitung der Bildung sind die wahren legislatorischen Aufgaben. Offenbar sind die Forderungen, die Helvetius an den Staat stellt, der Idee des Wohlwollens entstammt, während er die Individuen an den Eigennutz gekettet glaubt. Sein Fehler ist, den stufenweisen Fortschritt von der ursprünglichen Selbstbeschränktheit des Individuums zur Erfüllung mit dem Geiste engerer und weiterer Gemeinschaften, die über egoistische Berechnung hinausführt, nicht gewürdigt zu haben. Der Inhalt seiner Vorschläge ist besser, als deren Begründung. An Helvetius schliessen sich, seine Principien mildernd und die unauflösliche Verbindung des Glücks des Einzelnen und der Gesammtheit betonend, insbesondere Charles François de St. Lambert (1716—1803; Catéchisme universel, 1797) und Volney (Constantin François de Chasseboeuf, 1757—1820; Catéchisme du citoyen français, 1793, in zweiter Auflage unter dem Titel: la loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers; oeuvres complètes, Paris 1821, 2. éd. 1836) an. In der Schrift: die Ruinen (les ruines ou médit. sur les révolutions des empires, 4. éd., Par. 1808, deutsch von Forster, Berlin 1792, 12. Aufl. Braunschw. 1872) macht Volney von dieser Ethik eine geschichtsphilosophische Anwendung. Die französische Revolution gilt ihm als der Versuch der Verwirklichung des Ideals der Vernunftherrschaft. Auf dem gleichen Ideal beruht Condorcets (1743—1794) Geschichtsphilosophie (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794), welche sich an Condillacs Lehre anschloss (s. Gillet, l'utopie de C., Par. 1883).

Jean Baptiste Robinet (geb. zu Rennes 1735, gest. ebendaselbst am 24. Januar 1820) hat in seinem Hauptwerke: de la nature, 4 vols., Amst. 1761—1766 (Vol. I., nouvelle édit., Amst. 1763), wie auch in den Schriften: Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou des essais de la nature qui apprend à faire l'homme, Amst. 1767; Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec celles des autres animaux, trad. de l'Anglais, Bouillon 1769, die Idee einer stufenmässigen Entwickelung der Wesen durchzuführen gesucht. Robinet erkennt eine einheitliche, schöpferische Ursache der Natur an, glaubt derselben aber Persönlichkeit nicht ohne täuschenden Anthropomorphismus beilegen zu können.

Einen modificirten Spinozismus vertritt der Benedictiner Dom. Deschamps in einem bald nach 1770 verfassten, erst in neuerer Zeit durch Emile Beaussire

(Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, Paris 1865) veröffentlichten Manuscript. Der Fundamentalsatz desselben lautet: „le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensibles sont des nuances". Die Wahrheit vereinigt in sich Contradictorisches. Den spinozistischen Dualismus der Attribute, Denken und Ausdehnung, sucht Deschamps durch einen hylozoistischen Monismus aufzuheben. (Vgl. Journal des sav. 1866, S. 609—624.)

Das systematische Hauptwerk des französischen Materialismus im achtzehnten Jahrhundert ist das von dem Baron Paul Heinrich Dietrich von Holbach (geb. 1723 zu Heidelsheim bei Bruchsal in der Pfalz, gest. am 21. Februar 1789 zu Paris), einem Freunde Diderots, verfasste Natursystem: Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral, Lond. (in Wirklichkeit Amst. od. Leyden) 1770 (vorgeblich par feu Mirabaud, gest. 1760, welcher Secretair der Pariser Akademie gewesen war). Ins Deutsche übersetzt, Frankf. u. Leipz. 1783, auch mit Anm., Leipzig 1841. Holbachs System vereinigt in sich alle bis dahin mehr vereinzelt ausgebildeten Elemente der empiristischen Doctrin: den (lamettrieschen) Materialismus, den (condillacschen) Sensualismus, den (auch von Diderot anerkannten) Determinismus, den Atheismus (den es selbst am offensten erklärt, zum Theil nach dem Vorgange einer aus dem ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts stammenden, vielleicht von dem Alterthumsforscher Nic. Fréret, geb. 1688, gest. als Secretair der Akademie der Inschriften 1749, verfassten Lettre de Thrasybule à Leucippe, worin der religiöse Glaube für eine Verwechslung des Subjectiven mit dem Objectiven erklärt wird) und die (von Helvetius vertretene, von Holbach durch Betonung des Gesammtinteresses gemilderte) auf das Princip der Selbstliebe oder des wohlverstandenen Interesses gebaute, aber in ihren Forderungen sachlich mit der Doctrin des Wohlwollens grösstentheils übereinkommende Moral. Wesen, die jenseit der Natur stehen sollen, sind nur Geschöpfe der Einbildungskraft. In Wirklichkeit giebt es nur Atome, die sich nach inneren Gesetzen bewegen. Vermittelt wird die Bewegung durch das Streben der Dinge, in ihrem Sein zu verharren, und dadurch, dass sich die Dinge abstossen und anziehen. In der Physik heissen diese drei Bedingungen der Bewegung Trägheit, Repulsion, Attraction, in der Moral Selbstliebe, Hass, Liebe. Beides ist ganz dasselbe. Die Vorstellung von Gott ist nicht nur unnöthig, sondern sogar schädlich und muss fern gehalten werden. Sie erklärt nichts, tröstet Niemanden, sondern ängstigt nur.

Der Naturforscher Buffon (1707—1788) theilte die naturalistische Grundansicht, ohne dieselbe offen und rückhaltlos zu äussern. An Condillac anknüpfend, aber über ihn hinausgehend, hat Cabanis (1757—1808; rapports du physique et du moral de l'homme, 1798—99 in den Mém. de l'institut, dann separat 1802 u. ö.) die Physiologie und Psychologie im materialistischen Sinne ausgebildet. Destutt de Tracy (1754—1836; Eléments d'idéologie, Par. 1801—15; Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, Par. 1819), Laromiguière (Leçons de philos. ou essai sur les facultés de l'âme, Par. 1815—18) u. A. haben in den ersten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts den Sensualismus theils fortzubilden, theils zu mildern gesucht, aber theils an kirchlich gesinnten Philosophen, theils an Royer-Collard und Victor Cousin, die theils an Descartes, theils an schottische und deutsche Philosophen sich anschlossen, und der von ihnen gegründeten eklektischen oder spiritualistischen Schule Gegner gefunden, die ihren Einfluss beträchtlich beschränkt haben. Vgl. Damiron, Essai sur l'histoire de la philos. en France au dix-neuvième siècle, Paris 1828. Genaueres darüber s. Abschn. IV dieses Bdes.

§ 22. Gleichzeitig mit der französischen Aufklärung und in Wechselwirkung mit derselben hat sich der humesche Skepticismus entwickelt. David Hume (1711—1776), Philosoph, Staatsmann und Historiker, steht auf dem Boden des lockeschen Empirismus, bildet denselben aber besonders mittelst seiner Untersuchungen über den Ursprung und die Anwendbarkeit des Begriffs der Causalität zum Skepticismus um. Er findet den Ursprung des Causalbegriffs in der Gewohnheit, vermöge deren wir, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, beim Eintreten der einen Begebenheit das Eintreten der andern, die sich uns oft mit ihr verbunden gezeigt hat, erwarten, und beschränkt die Anwendbarkeit dieses Begriffs auf solche Schlüsse, wodurch wir aus gegebenen Thatsachen nach Analogien der Erfahrung auf andere schliessen. Hume negirt demgemäss die Erkennbarkeit der Art und Weise des objectiven Zusammenhangs zwischen Ursachen und Wirkungen und die philosophische Berechtigung, vermöge des Causalbegriffs das Gesammtgebiet der Erfahrung zu überschreiten und auf das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu schliessen. In seinen Untersuchungen über den Substanzbegriff kommt er zu dem Resultat, dass die Substanz nur eine Erdichtung unserer Phantasie ist, um den Zusammenhang verschiedener Qualitäten zu Stande zu bringen. — In Deutschland ist Immanuel Kant zumeist durch Humes Skepticismus zur Ausbildung seines Kriticismus angeregt worden. — Humes ethisches Princip ist das Gefühl der Glückseligkeit und des Elends der Menschen. Das moralische Urtheil beruht auf dem Wohlgefallen oder Missfallen, welches eine Handlung in dem Betrachter derselben erregt. Vermöge der natürlichen Sympathie des Menschen mit dem Menschen ruft ein Handeln, welches auf das Gemeinwohl geht, Beifall, ein gemeinschädliches aber Missfallen hervor. Jedoch gelten auch Handlungen, die das individuelle Wohl bezwecken, für werthvoll. — Der besonders als Nationalökonom berühmte Adam Smith (1723 bis 1790) ist auch für die Moralphilosophie von Bedeutung. Als das Princip der Moral gilt ihm, indem er sich hierin an Hume anschliesst und dessen ethische Theorie weiter bildet, die Sympathie.

Vorzüglich die antitheologischen Consequenzen dieses Standpunktes gaben mehreren schottischen Philosophen, an deren Spitze Thomas Reid steht — ausser ihm James Beattie, James Oswald —, Anlass zu einer lebhaften Bekämpfung desselben, die in ihrem philosophischen Princip, der Berufung auf den gesunden Menschenverstand (Common sense), schwach ist, aber zu manchen und zum Theil zu werthvollen empirisch-psychologischen und moralischen Untersuchungen geführt hat. Es sollte eine Naturgeschichte des Geistes geliefert werden, und zwar versuchte Reid auf dem Wege der Beobachtung

und Analyse die ursprüngliche Anlage unseres Geistes zu entdecken und die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes aufzuzählen. — Die Doctrin Reids und seiner Anhänger hat später der cousinsche Eklekticismus mit in sich aufgenommen.

Diesen älteren Lehren haben sich spätere schottische Philosophen angeschlossen, z. Th. mit selbständiger psychologischer Forschung, so Dugald Stewart (1753—1828), Thom. Brown (1778—1820), James Mackintosh (1764—1832).

Humes Treatise on human nature ist in 3 Bd. Lond. 1739—40 erschienen, auch Lond. 1817, zuletzt zusammen m. dialogues concerning natural religion edited with preliminary dissertations and notes by T. H. Green and T. H. Grose, 2 vols., Lond. 1874, deutsch v. Ldw. Hnr. Jakob, Halle 1790—91. Sein bekanntestes philos. Werk: Enquiry concerning human understanding, ersch. zuerst Lond. 1748; ins Deutsche (von Sulzer) übers. Hamb. u. Leipz. 1755, von W. G. Tennemann (nebst e. Abhndlg. üb. d. philos. Skepticism. v. K. Leonh. Reinhold) Jena 1793 u. v. J. H. v. Kirchmann als Bd. XIII. der „philos. Bibl.“, Berl. 1869. Unt. d. Tit.: Essays and treatises on several subjects liess H. 1770 die Essays moral, political and literary, die zuerst 1741 ersch. waren, zugleich m. d. Enquiry concerning human understanding und m. d. Abhdlgn.: a dissertation on the passions, an enquiry concerning the principles of moral (zuerst London 1751) und the natural history of religion (zuerst Lond. 1755) zusamm. drucken; diese Sammlung ist mehrmals wiedergedr. worden; edited with notes by T. H. Green and the Reverend T. H. Grose, 2 vols., London 1875. Nach H.s Tode erschien die Schrift: Dialogues concerning natural religion by David Hume, mit deren Herausg. er seinen Freund Adam Smith beauftragt hatte, the second edition, Lond. 1779, deutsch (von Schreiter) nebst e. Gespräche üb. d. Atheismus von Ernst Platner, Leipz. 1781. Essays on suicide and the immortality of soul, ascribed to the late David Hume, Lond. 1783, a new ed., Lond. 1789. Die Dialoge über natürliche Religion, über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele, ins Deutsche übersetzt von Fr. Paulsen, in d. philos. Biblioth., 1877, die Untersuchung üb. d. Principien der Moral deutsch herausgeg. v. Thom. Carrigue Masaryk, Wien 1883. Gesammtausgaben seiner philos. Schriften sind Edinb. 1827, 1836, Lond. 1856, Lond. 1870 erschienen. Humes Autobiographie, geschrieben 1776, erschien, veröffentlicht von Adam Smith, Lond. 1777, lat. 1787. Ueb. ihn handeln J. H. Burton, life and correspondence of D. H., Edinb. 1846 u. 1850. Feuerlein, H.s Leb. u. Wirk., in der Zeitschr.: der Gedanke, Bd. IV und V, Berl. 1863 u. 64. F. Papillon, David H., précurseur d'Auguste Comte, Versailles 1868. Lars Albert Sjöholm, det historiska sammanhanget mellan Humes Skepticism och Kants Kriticism, Akademisk Afhandling, Upsala 1869. W. F. Schultze, H. u. Kant üb. d. Causalbegriff, In.-Diss., Rostock 1870. Frdr. Jodl, Dav. H.s Lehre v. d. Erkenntn., Halle 1871; Leb. u. Phil. Dav. H.s, Preisschrift, ebd. 1872. Gabr. Compayré, la phil. de Dav. H., Toulouse 1873. Edm. Pfleiderer, Empirism. u. Skepsis in Dav. H.s Philos. als abschliessende Zersetzg. d. engl. Erkenntnisslehre, Moral u. Religswissensch. dargestellt, Berlin 1874. G. Spicker, Kant, Hume u. Berkeley, s. ob. S. 197. T. Becker, de philosophia Lockii et Humii, s. ob. S. 116. A. Meinong, Hume-Studien, I. Zur Geschichte u. Kritik des modernen Nominalismus, Wien 1877; II. Zur Relationstheorie, Wien 1882. A. Speckmann, über Humes metaphysische Skepsis, Bonn 1877. Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine traduit par Ch. Renouvier et F. Pillon et essai philosophique sur l'entendement — avec une introduction par F. Pillon, Paris 1878. C. Ritter, Kant und Hume, I.-D., Halle 1878. G. v. Gizycki, d. Ethik D. H.s in ihrer geschichtl. Stellung, Breslau 1878. Rud. Kühne, üb. d. Verh. der humeschen u. kantisch. Erkenntnisstheorie, Rostock, I.-D., Berl. 1878. T. Huxley, Hume, Lond. 1879. G. Compayré, du prétendu scepticisme de H., in Rev. phil., Bd. 8, 1879, S. 449 bis 468. Max Runze, Kants Krit. an Humes Skepticismus, I.-D., Berl. 1880. J. Mainzer, d. krit. Epochen in d. L. v. d. Einbildungskraft aus Humes u. Kants theoret. Philos. nachgewiesen, Jena 1881. Edm. Koenig, üb. d. Substanzbegr. bei Locke u. Hume, I.-D., Lpz. 1881. A. Espinas, la philosophie en Ecosse au XVIIIe S. et les origines de la philos. anglaise, contemporaine; première période: Hutcheson, Ad. Smith, Hume, in: Rev. phil., 1881 Bd. 11, S. 119—132, Bd. 12, S. 18—31, 113—150. A. Paoli, Hume e il principio di causa, Mail. 1882. R. Zimmermann, Ueb. Humes Stellung zu

Berkeley u. Kant, in: Sitzungsber. der Kais. Ak. zu Wien, 1883; ders., üb. H.s empir. Begründ. der Moral, Wien 1884. Th. G. Mazaryk, D. H.s Skepsis u. Wahrscheinlichkeitsrechnung, Wien 1884. Thdr. Wittstein, d. Streit zwisch. Glbn. u. Wissenschaft auf Grundlage der L. D. Humes u. der Wahrscheinlichkeitsrechn., Hannov. 1884. John P. Gordy, Hume as Sceptic, I.-D., Berl. 1885. Mac Cosh, a gnosticism of Hume and Huxley, with a notice of the scotish scool, Lond. 1886. William Knight, Hume (Philos. Classics for Engl. readers), Lond. 1887. J. Raffel, d. Voraussetzungen, welche den Empirism. Lockes, Berkeleys u. Humes zu Idealism. führten, Berl. 1887.

Ad. Smith, Theory of moral sentiment, Lond. 1759 u. ö., deutsch von Kosegarten, 1791, sein Hauptwerk: Inquiry into the nature, into the causes of the wealth of nations, Lond. 1776. Vgl. üb. sein Leben u. seine Schriften Dugald Stewart in Ad. Smith, Essays, Lond. 1795, auch: the Works complets, 5 vol., Edinb. 1811—12. Ueber ihn s. Smellie, ob. S. 135, H. Lord Brougham in seinen Lives of philosophers etc. (s. ob. S. 127), S. 196—289, A. Oncken, Ad. S. in d. Culturgesch., Wien 1874: ders., A. S. u. Imm. Kant, 1. Abth., Eth. u. Polit., Lpz. 1877. Mich. Chevalier, étude sur Ad. S. et sur la fondation de la science économique, Par. 1874. Witold v. Skarżyński, Ad. Sm. als Moralphilosoph u. Schöpfer der Nationalökon., Berl. 1878.

Ueber die schottische Philos. vgl. J. M'Cosh, the scottish philosophy biographical, expository, critical, Lond. 1875. A. Seth, Scotish philosophy, a comparison of the Scotish and German answers to Hume, Lond. 1886.

Reid, Inquiry into the human mind on the principles of common sense, Lond. 1764 u. ö., deutsch übersetzt, Lpz. 1782; on the intellectual powers of man, Edinb. 1785; on the active powers of man, Edinb. 1788; die beiden letzteren Schriften öfters zusammen gedruckt als Essays on the powers of the human mind. Werke herausgeg. von Dugald Stewart, Edinb. 1804, von Hamilton, Edinb. 1827 u. ö.; vgl. Reid and the philos. of Common sense, eine im J. 1847 verfasste Abhandlung von J. F. Ferrier, in dessen Lectures ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866, vol. II, S. 407—459. James F. Latimer, Immediate perception as held by Reid and Hamilton considered as a refutation of the scepticism of Hume, I. D., Lpz. 1880.

James Beattie, essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticisme, Edinb. 1770 u. ö., deutsch übers. Kopenh. u. Lpz. 1772, auch in Beatties Werken, Lpz. 1778. — James Oswald, appeal to common sense in behalf of religion, Edinb. 1766—72.

Dugald Stewart, Elements of the philosophy of human mind, Vol. I, Edinb. 1792, Vol. II, 1814, Vol. III, 1827, dann öfter, Lond. 1862, 1867, deutsch, Vol. I: „Anfangsgründe der Philos. üb. d. menschl. Seele", von Sam. Wilh. Lange, Berl. 1794; Outlines of the moral phil., 1793 (with critical notes by J. M'Cosh, Lond. 1863); Philosophical essays, Edinb. 1810; a general view of the progress of metaphysical, ethic. and polit. phil. since the revival of letters in Europe, in dem Supplement zu d. 4. u. 5. Edit. der Encycl. Brit., 1815 u. 1821, dann auch besonders gedruckt; Philosophy of the active and moral powers of man, 1828. Collected works, herausgeg. v. Will. Hamilton, 10 Bde., Edinb. 1854—1858. — Thom. Brown, an inquiry into the relation of cause and effect, Edinb. 1804, 3. ed. with additions 1818. Nach seinem Tode: Lectures on the philos. of human mind, 4 vols., Edinb. 1820 u. öft., 19. Aufl., Lond. 1856; Lectures on Ethics, Lond. 1856. Ueb. ihn Dav. Welsh, Accounts of the life and writings of Th. Br., Edinb. 1825. — Jam. Mackintosh, Dissertation of the progress of ethical philosophy, chiefly during the 17. and 18. centuries, in d. Encyclop. Britann., auch besond. herausgeg. Lond. 1830, 3. ed. with prefation by W. Whewell, Lond. 1863, 4. ed., Lond. 1872. Ins Franz. übers. v. H. Poret, Par. 1834.

Geboren zu Edinburgh am 26. April 1711, lebte Hume von 1734—37 in Frankreich. In Paris erregten damals die Wunder, die zu Gunsten der verfolgten Jansenisten besonders auf dem Kirchhof von St. Medard am Grabe des Abbé Paris geschahen, Aufsehen und gaben uninteressirten Denkern Anlass zu psychologischen Untersuchungen über die Genesis des Wunderglaubens. H. bekundet dies von sich selbst in seiner Abhandlung über die Wunder. (In ähnlicher Art haben die angeblichen Wunder des thierischen Magnetismus Dav. Frd. Strauss in ziemlich frühem Alter zu psychologischen Betrachtungen angeregt.) Während seines Aufenthaltes in Frankreich schrieb H. sein erstes philosophisches Werk: A treatise on human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into

moral subjects, welches er nach seiner Rückkehr nach England zu London 1739—40 erscheinen liess. Dasselbe fand geringe Beachtung. Günstigere Aufnahme fanden die 1741 zu Edinburgh erschienenen Essays moral, political and literary. Im Jahre 1746 soll sich Hume vergeblich um die Lehrstelle der Moralphilosophie zu Edinburgh beworben haben. Nicht lange hernach (1747) begleitete er den General St. Clair als Secretair bei einer militärischen Gesandtschaft an die Höfe von Wien und Turin; in Turin arbeitete er seinen Tractat über die menschliche Natur um und theilte denselben in mehrere einzelne Abhandlungen. Von diesen ist die bedeutendste die Untersuchung über den menschlichen Verstand, Enquiry concerning human understanding, London 1748. Im Jahr 1749 reiste Hume nach Schottland zurück. Im Jahr 1751 veröffentlichte er Untersuchungen über die Principien der Moral. Mit vielem Beifall wurden seine political discourses, Edinb. 1752, 2. Ausg. ebd. 1753, aufgenommen. Eine 1752 angetretene Bibliothekarsteile in Edinburgh, durch die ihm eine Fülle litterarischer Hülfsmittel leicht zugänglich wurde, veranlasste ihn, seine Geschichte Englands zu schreiben, die zuerst 1754—62 erschien. Im Jahr 1755 erschien die Natural history of religion, die ihm manche Anfeindungen zuzog. H. begleitete 1763 als Secretair den Grafen von Hertford, der als Gesandter zum Abschluss des Friedens nach Versailles ging. In Paris fand H. eine glänzende Aufnahme und kam mehrfach mit Rousseau und den Encyclopädisten zusammen. Bei seiner Rückkehr nach England 1766 liess er sich von Rousseau begleiten, mit dem er Freundschaft geschlossen hatte; doch ward ihm bald von diesem, den die Abhängigkeit drückte, und der sich von H. besonders durch gewisse öffentliche Aeusserungen, die er jedoch fälschlich diesem zuschrieb, beleidigt glaubte, mit Undank gelohnt. Als Unterstaatssecretär im auswärtigen Amte (an dessen Spitze der General Conway stand) hat H. 1767—68 die diplomatische Correspondenz Englands geführt. Von 1769 an lebte H. privatisirend in Edinburgh, wo er am 25. August 1776 starb.

Nachdem H. in seinem philosophischen Hauptwerk, der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“, erklärt hat, dass es ihm nicht um blosse Ermahnung zur Tugend, sondern um eine gründliche Erörterung der Kräfte des Menschen und der Grenzen unserer Erkenntniss zu thun sei, also nicht um ein bloss populäres, sondern um ein wissenschaftliches Philosophiren, in welchem er jedoch die Klarheit mit der Gründlichkeit möglichst zu vereinigen suchen werde, wendet er sich zunächst zu der Untersuchung über den Ursprung der Vorstellungen. Er unterscheidet Eindrücke (impressions) und Ideen oder Gedanken (ideas, thoughts). Unter den ersteren versteht er die lebhaften Empfindungen, die wir haben, wenn wir hören, sehen, fühlen, oder lieben, hassen, begehren, wollen, unter den letzteren aber die minder lebhaften Erinnerungs- oder Einbildungs-Vorstellungen, deren wir uns dann bewusst werden, wenn wir über irgend einen Eindruck reflectiren. Die schöpferische Kraft des Denkens erstreckt sich nicht weiter, als auf das Vermögen, denjenigen Stoff, welchen die Sinne und die Erfahrung liefern, zu verbinden, umzustellen, zu erweitern oder zu vermindern. Alle Materialien des Denkens werden uns durch die äussere oder innere Erfahrung gegeben; nur die Combination derselben ist das Werk des Verstandes oder Willens. Alle unsere Ideen sind Copien von Perceptionen. Auch die Gottesidee macht hiervon keine Ausnahme; der Verstand gewinnt sie, indem er die menschlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte über alle Grenzen hinaus steigert. Die Verknüpfung der verschiedenen Vorstellungen miteinander beruht auf den drei Principien der Association: Aehnlichkeit, Verbindung in Raum und Zeit und Ursache und Wirkung.

Man kann alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens in zwei Classen eintheilen: Beziehungen der Ideen und Thatsachen. Zu der ersten

Classe gehören die Sätze der Geometrie, der Arithmetik und Algebra und überhaupt jedes Urtheil, dessen Evidenz auf Intuition oder Demonstration sich gründet. Sätze dieser Art werden durch die blosse Denkthätigkeit gefunden; sie sind unabhängig von aller Existenz. Auch wenn kein Kreis oder Dreieck in der Natur vorhanden wäre, würden die geometrischen Sätze gelten.*) Sätze dagegen, die auf Thatsächliches gehen, haben nicht denselben Grad und nicht dieselbe Art von Evidenz. Die Wahrheit oder Unwahrheit solcher Sätze ist nicht durch blosse Begriffe erweislich, denn wäre sie es, so müsste die Annahme des Gegentheils in sich selbst mit einem Widerspruche behaftet sein, was nicht der Fall ist. Alles Schliessen, welches auf Thatsachen geht, scheint sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Man setzt voraus, dass es einen Causalzusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Factum und demjenigen, auf welches geschlossen wird, gebe, so dass das eine die Ursache des andern oder auch beide Facta coordinirte Wirkungen der nämlichen Ursache seien. Wollen wir daher in das Wesen der Gewissheit über erschlossene Thatsachen eine befriedigende Einsicht gewinnen, so müssen wir untersuchen, auf welche Weise wir die Kenntniss von Ursache und Wirkung erlangen.

Wir erlangen, sagt Hume, die Kenntniss des Causalnexus in keinem Falle durch Schlüsse a priori, sondern lediglich durch Erfahrung, indem wir nämlich finden, dass gewisse Objecte nach einer beständigen Regel verknüpft sind. Die Wirkung ist von der Ursache durchaus verschieden und sie kann folglich nicht in dem Begriffe der letzteren aufgefunden und erfahrungslos durch den Verstand erschlossen werden. Ein Stein oder ein Metallstück fällt sogleich zur Erde, wenn es in der freien Luft ohne Stütze ist. Dies lehrt die Erfahrung. Aber können wir wohl durch Schlüsse a priori nur das Geringste entdecken, woraus sich erkennen liesse, dass der Stein oder das Metall sich nicht eben so gut nach oben wie nach dem Mittelpunkte der Erde bewegen werde? Noch weniger als die Art der Wirkung kann der Verstand die nothwendige, unveränderliche Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung a priori erkennen. Hieraus folgt, dass das höchste Ziel der menschlichen Erkenntniss darin besteht, die empirisch gefundenen Ursachen von Naturerscheinungen einheitlich zusammenzufassen und die Mannigfaltigkeit der besonderen Wirkungen einigen wenigen generellen Ursachen unterzuordnen. Aber die Bemühung ist vergeblich, die Ursachen von diesen generellen Ursachen entdecken zu wollen. Die letzten Gründe sind der Neugier und Nachforschung der Menschen gänzlich verschlossen. Die Elasticität, die Schwerkraft, die Cohäsion der Theile, die Mittheilung der Bewegung durch den Stoss, das sind wahrscheinlich die generellsten Ursachen, auf welche wir die Naturerscheinungen zurückführen können; aber hierdurch wird unsere Unwissenheit über die Natur nur etwas weiter

*) Diese Ansicht Humes ist nur eine Behauptung, nichts Erwiesenes; sie ist nur haltbar unter der mindestens höchst bestreitbaren Voraussetzung der blossen Subjectivität des Raumes, zu welcher freilich Hume durch Gleichstellung der von Locke angenommenen primitiven Qualitäten mit den secundären, und später entschiedener Kant fortgegangen ist, die aber keineswegs mit Nothwendigkeit gilt, und selbst unter dieser Voraussetzung giebt sie nicht eine wirkliche Erklärung der apodiktischen Erkenntniss. Es giebt keinen Satz der reinen Geometrie, der die Existenz eines Kreises oder eines Dreiecks in der Natur behauptete, sondern nur Sätze, welche unter Voraussetzung dessen, was der Subjectsbegriff bezeichnet, die Nothwendigkeit behaupten, dass dasselbe mit dem betreffenden Prädicate verbunden sei; diese Beziehung aber wird als eine objectiv-reale und nicht als eine blosse Beziehung zwischen unseren Vorstellungen behauptet, und eben darum wird auch von der angewandten Geometrie jedem in der Natur existirenden Kreis, Dreieck, Cylinder, Kegel etc. eben jenes Prädicat vindicirt.

zurückgeschoben. Das Analoge gilt in Bezug auf die Moralphilosophie und Erkenntnisslehre. Die Geometrie, so gross auch ihr wohlverdienter Ruhm von Seiten der Bündigkeit und Strenge ihrer Schlüsse ist, kann uns doch nicht zur Erkenntniss der letzten Naturursachen verhelfen; denn sie dient nur bei der Entdeckung und bei der Anwendung der Naturgesetze. Diese selbst aber müssen mittelst der Erfahrung erkannt werden.

Wenn wir ähnliche sinnliche Beschaffenheiten wahrnehmen, so erwarten wir, dass aus ihnen ähnliche Wirkungen, als wir schon erfahren haben, entspringen werden. Aber es lässt sich weiter fragen, worauf diese Erwartung beruhe. Könnte man irgendwie vermuthen, dass der Lauf der Natur sich ändern und das Vergangene keine Regel mehr für das Künftige sein werde, so würde alle Erfahrung unnütz werden und keine Quelle mehr sein, woraus man Folgerungen ableiten könnte. Das Princip, welches die Erwartungen ähnlicher Wirkungen bestimmt, ist nicht eine Erkenntniss der verborgenen Kraft, durch welche das eine Ding das andere hervorbringt, denn eine solche Kraft können wir weder ausser uns noch in uns beobachten; sondern dieses Princip ist die Gewohnheit: der Verstand wird, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, durch die Gewohnheit bestimmt, bei Erscheinung der einen Begebenheit ihre gewöhnliche Begleiterin zu erwarten und zu glauben, sie werde in Wirklichkeit treten. Diese Verknüpfung, welche wir in dem Gemüthe fühlen, der gewohnte Uebergang von einem Gegenstande zu seinem gewöhnlichen Gefährten, ist die Empfindung oder der Eindruck, aus welchem wir den Begriff einer Kraft oder nothwendigen Verknüpfung bilden. Wir fühlen bei beständig wahrgenommenen Verbindungen von Vorgängen die gewohnte Verknüpfung der Vorstellungen und übertragen dieses Gefühl auf die Gegenstände, wie wir überhaupt den Aussendingen die Empfindungen, welche durch dieselben in uns veranlasst werden, beizulegen pflegen.*)

*) So richtig H. hiermit den Anfang des auf Erfahrung gegründeten Schliessens bei Thieren und Menschen bezeichnet, so wenig vermag das blosse Princip der Gewöhnung den Fortgang desselben, die Aufhebung der naiven Objectirung des jedesmaligen subjectiven Vorstellungslaufs und die stufenweise Erhebung zu objectiv gültiger Einsicht, zu erklären. Das Thier, welches in die Falle geht, der blosse Praktiker, der nur Routine hat und in aussergewöhnlichen Fällen durch Beharren bei dem gewohnten Gange ins Unglück geräth, zeigen diejenige Erscheinung, welche von H. psychologisch erklärt wird; aber H. hat nur nachträglich (in einer später beigefügten Note) und nicht ohne einige Inconsequenz einen Versuch gemacht, zu zeigen, wie diejenigen Schlussreihen zu Stande kommen, durch welche dem Menschen die Ueberlistung des Thieres möglich wird, oder der Denker die Fehler des blossen Praktikers vermeidet. Umfassendere Induction kann zu allgemeineren Sätzen führen, welche die Obersätze zu deductiven Schlüssen abgeben, durch welche die Gültigkeit der Ergebnisse minder umfassender Inductionen theils bestätigt und gesichert, theils beschränkt wird. In dem Maasse aber, wie die so berichtigten Erwartungen mehr in Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit treten, erlangt der Begriff der Kraft, der aus der Reflexion auf die Empfindung der Anstrengung und auf unsere Willenskraft überhaupt erwächst, und der auf dem Begriffe der Kraft ruhende Begriff der Causalität objective Gültigkeit, und gehen die Regeln, die nicht ohne Ausnahmen gelten, in ausnahmslos gültige Gesetze über. Indem H. (in der erwähnten Note, H. 5) sagt: „das Moment, von welchem die Wirkung abhängt, ist oft mit fremden und äussern Umständen verwickelt; die Abtrennung derselben erfordert oft grosse Aufmerksamkeit, Genauigkeit und Scharfsinn", so erkennt er hiermit, aber nur implicite, eine objective Norm des Causalbegriffs an. Auch steht die Gewohnheit selbst im (psychischen) Causalnexus, setzt also die (psychische) Objectivität der Causalität voraus. Um eine objective Gültigkeit dem Begriff der Causalität zu vindiciren, hat Kant denselben für einen Begriff a priori erklärt, wie er Raum und Zeit als Anschauungen a priori fasste, wodurch jedoch die allein mit vollem Recht so zu nennende Objectivität (welche Kant als die „transscendentale" von der „empirischen" unterscheidet) verloren geht, s. unten § 25.

Im Inquiry geht Hume nur auf specielle Causalurtheile ein, während er in dem Treatise schon das allgemeine Causalgesetz: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, als blosses Product der Gewohnheit bezeichnet hatte (s. H. Vaihinger, Comment. zu Kants Krit. d. r. Vern., I, S. 344 ff.).

An H.s Betrachtungen über die Causalität knüpft sich zumeist seine philosophische Bedeutung. Sein Skepticismus ist eben darin begründet, dass der Causalbegriff bei seinem Ursprung aus der Gewohnheit nur einen Gebrauch innerhalb des Erfahrungskreises zulasse; der Schluss von dem empirisch Gegebenen auf Transscendentes (über den gesammten Erfahrungskreis Hinausgehendes), wie Gott und Unsterblichkeit, erscheint H. als unzulässig. Dazu kommt, dass Hume, besonders in seinem frühesten Treatise, eben so negativ auch über den Substanzbegriff urtheilt: das Ich ist ein Vorstellungscomplex, dem wir ein einheitliches Substrat oder eine Substanz unterzulegen nicht berechtigt sind. Hume sagt: Wir haben klare Vorstellungen nur von Perceptionen; eine Substanz ist etwas von Perceptionen ganz Verschiedenes; also haben wir keine Erkenntniss von einer Substanz. Inhärenz (inhesion) in Etwas gilt als erforderlich zum Bestand unserer Perceptionen, aber dieselben bedürfen in der That keines Trägers. Die Frage, ob die Perceptionen einer materiellen oder immateriellen Substanz inhäriren, ist unbeantwortbar, weil sie keinen verständlichen Sinn hat. Entstanden ist nach Hume der Begriff der Substanz dadurch, dass wir mehrmals dieselbe Verknüpfung von Wahrnehmungsthätigkeiten vollziehen. Diese constante Verknüpfung ist die Impression, welche zur Bildung der Substanz führt, obwohl ganz unberechtigt. Da wir nun niemals Qualitäten wahrnehmen, ohne dass von uns eine Substanz hinzugedacht würde, so bringt uns die Gewohnheit zu der Annahme, dass eine jede Qualität von einer unbekannten Substanz abhängig sei. — Religiöse Wahrheiten können nie gewusst, sondern immer nur geglaubt werden. Also auch die Naturreligion des Deisten ist wissenschaftlich unhaltbar. Dagegen macht sich Hume an das Problem, nachzuweisen, wie alle Religionen durch psychologische Nothwendigkeit entstanden seien.

Aehnlich wie Spinoza gründete Hume seine Ethik auf eine Theorie der Affecte, als deren Grundelemente er Lust und Unlust betrachtet. Vermöge der Association sollen sich aus diesen beiden die ganzen Reihen von Affecten und Leidenschaften entwickeln. Blosses Denken, reine Verstandesprocesse sind an sich keine Quellen des Handelns. Die Vernunft giebt nur die Urtheile über Wahr und Falsch, belehrt uns über die verderblichen oder nützlichen Tendenzen der Eigenschaften und Handlungen, reicht aber nicht hin, um eine moralische Billigung oder Verwerfung hervorzurufen, und kann nie für sich ein Willensmotiv sein. Nur insofern sie eine Neigung oder Leidenschaft berührt, kann sie Einfluss auf das Handeln ausüben. Was man Vernunft beim Handeln nennt, ist ein allgemeiner und ruhiger Affect, der, ohne eine merkliche Bewegung hervorzurufen, seinen Gegenstand nur aus weiter Ferne ins Auge fasst und den Willen antreibt. — In dieser Beziehung stellte sich Hume demnach ganz anders als die deutschen Aufklärer, welche die Willensentscheidungen von Vorstellungen abhängig machten. Gleich diesen ist er, da die Affecte und Leidenschaften von ihm als natürliche Vorgänge betrachtet werden, entschiedener Determinist, obwohl er sich doch sonst der Causalität gegenüber skeptisch verhält. — Der persönliche Werth, der allgemein anerkannt wird, besteht in dem Besitze solcher Eigenschaften, die entweder der Person selbst oder Anderen entweder nützlich oder angenehm sind, so dass sich vier Classen solcher löblichen Eigenschaften ergeben. Die socialen Tugenden sind die wichtigsten, d. h. die des Wohlwollens, welches angeboren und natürlich ist, und die der Gerechtigkeit, welche nicht aus einem ursprünglichen Gefühl, sondern durch Ueberlegung

und Uebereinkunft der Menschen entsteht, indem der Mensch durch Reflexion dahin kommt, einzusehen, dass er mehr gewinnt durch eine gewisse Einschränkung als durch Zügellosigkeit und Gewaltthätigkeit. Die Gerechtigkeit ist also eine Art Kunstproduct. Es muss nun ein natürliches Gefühl geben, damit es zu einer Bevorzugung der nützlichen Tendenzen, die bei Hume besonders betont werden, vor den verderblichen kommt. Dies ist kein anderes als eine Freude an dem Glück der Menschen und ein Schmerz über ihr Elend, d. h. die Menschenliebe oder Sympathie, welche eine Unterscheidung zu Gunsten derjenigen Handlungen trifft, die nützlich und vortheilhaft sind. Da die Tugend um ihrer selbst willen ohne weiteren Lohn, nur wegen der unmittelbaren Befriedigung, die sie gewährt, wünschenswerth ist, so muss es ein Gefühl geben oder einen inneren Geschmack, wodurch das Gute und Schlechte unterschieden, das Eine erfasst und das Andere verworfen wird. So wird der Geschmack, da er Lust und Schmerz bringt, Glück und Elend dadurch schafft, ein Motiv zum Handeln und ist der erste Trieb zum Begehren und Wollen. Die Sympathie beruht darauf, dass die Seelen aller Menschen in ihren Gefühlen und Operationen einander ähnlich sind. Es giebt uninteressirtes Wohlwollen, uninteressirte Billigung dessen, was nicht unser Wohl, sondern fremdes Wohl befördert, und Missbilligung des Gegentheils; es giebt Affecte, die nicht aus der Selbstliebe abzuleiten sind. Demnach wird der Versuch, den Egoismus allein zum Princip der Moral zu machen, durch die Thatsachen widerlegt. Die Billigung und Missbilligung ruht in den sympathischen Gefühlen, indem zunächst andere Menschen aus diesen beurtheilt werden, und hieraus ergiebt es sich, dass wir uns selbst danach beurtheilen, ob unsere eigenen Handlungen und Gesinnungen geeignet sind, Anderen zu helfen oder zu schaden. So erwächst die sittliche Verpflichtung, das fremde Wohl zu befördern; freilich ist die Erklärung derselben in der Ethik Humes gerade ein schwacher Punkt, da im Gegensatz dazu die Vortheile des sittlichen Handelns in zu helles Licht gesetzt werden.

Nach Adam Smith, der mit Hume eng befreundet war, hat der Mensch eine natürliche Neigung zur Theilnahme an den Zuständen, Gefühlen und Handlungen Anderer, und zwar werden von Smith die Motive des Handelnden, als der eigentliche Gegenstand der sittlichen Werthschätzung, viel stärker betont als bei Hume, der seinem Utilitätsprincip entsprechend den äusseren Erfolg mehr in den Vordergrund stellte. Die Gefühlsgrundlage für die Gerechtigkeit, die Hume nicht gefunden hatte, sieht er in dem natürlichen Vergeltungstriebe. Wenn der unparteiische Zuschauer, indem er die Gesinnung, die Motive des Andern in sich nachbildet, das Verhalten desselben billigen kann, so ist dasselbe als moralisch gut, andernfalls als moralisch fehlerhaft anzusehen. Die moralische Grundforderung ist: Handle so, dass der unparteiische Beobachter mit dir sympathisiren kann, wobei freilich von Smith mehr die Fälle, in welchen wir eine Handlung billigen oder missbilligen, analysirt, als die letzten Gründe der Sympathie oder Antipathie ermittelt werden. Wir billigen die Handlungen Anderer, wenn wir mit den bewegenden Gründen völlig übereinstimmen, und unterwerfen uns selbst einer ethischen Beurtheilung, indem wir uns in die Lage Anderer versetzen und fragen, ob wir an Stelle dieser unsere Handlungen billigen und mit unseren Motiven Sympathie empfinden könnten. So ist der Ursprung des Gewissens, dieses „unparteiischen Zuschauers in unserer Brust", zu erklären, welches mit befehlender Kraft auftritt. Wie Smith in seiner Ethik mehrfach kantische Sätze anticipirt, so ist auch seine Fassung der Religion der Kants sehr ähnlich.

Unter den Gegnern Humes stehen voran die schottischen Philosophen. War auf dem ästhetischen und ethischen Gebiet der ursprüngliche Geschmack und das ursprüngliche moralische Gefühl das Beurtheilungsvermögen, so war es natürlich,

dass man auch die Billigung für das Wahre und Falsche in derselben Weise wie für das Gute und Schlechte, Schöne und Hässliche in einem ursprünglichen Vermögen suchte. Dieses sollte der gesunde Menschenverstand, der „common sense" sein. Der, welcher diese Richtung hauptsächlich angab, ist Thomas Reid (1710 in Strachan in Schottland geb., 1752—63 Professor am Kings College in Aberdeen, von 1763—1787 Prof. der Moralphilos. an d. Universit. Glasgow als Nachfolger Ad. Smiths, † 1796 in Zurückgezogenheit). Sowohl Berkeley als Hume haben nach ihm ganz richtige Folgerungen aus den Lehren Lockes gezogen. Da aber der Immaterialismus des Ersteren, sowie auch der Skepticismus des Andern in Bezug auf Substantialität und Causalität absurd sind, so müssen die Voraussetzungen falsch sein, d. h. besonders die Annahme, dass unsere Seele von vornherein leer sei, und dass erst durch äussere und innere Wahrnehmung der Inhalt in sie käme Im Gegentheil muss angenommen werden, dass unsere Seele ursprünglich Urtheile besitze, die allerdings in ihre Bestandtheile künstlich zerlegt werden können, ohne dass damit aber ihre Entstehung angegeben sei. Diese durch Intuition bewusstwerdenden Urtheile bezeichnet Reid als Axiome, erste Principien, Principien des gesunden Menschenverstandes, von selbst einleuchtende Wahrheiten (principles of common sense, self-evident truths). Es kommt nun darauf an, durch innere Erfahrung — in dieser Beziehung huldigt also Reid dem Empirismus — diesen ursprünglichen Inhalt des gesunden Menschenverstandes als Thatsache festzustellen. Man muss an diesen Inhalt glauben, wenn man sich irgendwie eine Erkenntniss verschaffen will. Der gewöhnliche Mann hat den gesunden Menschenverstand geradeso wie der tiefste Denker. Für die factischen oder zufälligen Wahrheiten giebt es nun zwölf solcher ursprünglichen Urtheile, zu denen der cartesianische Satz: die Thatsache des Denkens verbürgt uns die Gewissheit für die Existenz des denkenden Subjects, gehört. Ferner: Jede Empfindung verräth ein empfundenes Object, nicht als Wirkung desselben — das wissen wir nicht —, sondern als Zeichen oder Ankündigung desselben. Ferner: Wir haben einigen Einfluss auf unsere Handlungen und Willensbestimmungen. Für die Erkenntniss der nothwendigen Wahrheiten, d. h. der mathematischen, grammatischen, logischen, ästhetischen, ethischen und metaphysischen, giebt es nun auch gewisse Principien, zu denen die mathematischen und logischen Axiome gehören, ebenso der Satz, dass jede Wirkung eine Ursache haben müsse. Wie diese theoretischen, so hat die Seele auch gewisse praktische Grundsätze, z. B. den, dass wir nur verantwortlich sind für das, was in unserer Macht steht. Aus diesen Sätzen kann sich Jeder eine Moral aufbauen. Die Ansichten Reids haben, allerdings modificirt, später besonders durch William Hamilton weitere Verbreitung gefunden (s. unt. in dem Abschnitt üb. d. Philos. der Gegenw.). In Frankreich wurde Reid durch Royer Collard bekannt (s. ebenfalls unt.), und von Jouffroy wurden seine Werke in das Französische übersetzt: Oeuvres de Th. R., Paris 1828—1835. In Deutschland fand die Philosophie Reids namentlich bei Fr. Heinr. Jacobi Anklang.

James Beattie (1735—1803, Prof. der Ethik zu Edinburgh, welche Stelle er durch die Gunst der Geistlichkeit mit Vorzug gegen Hume als Mitbewerber erhielt) hat seine Hauptverdienste auf ästhetischem Gebiete. Nach ihm ist der Gemeinsinn Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion, d. h. alles Glaubens an Gott, und aller Gewissheit. Auch der äussere Sinn borgt seine Zuverlässigkeit von dem Gemeinsinn. Unselbständiger ist James Oswald (schottischer Geistlicher, † 1793), der besonders durch den common sense die Religionswahrheiten gegen den Skepticismus vertheidigt. Das Dasein des göttlichen Wesens ist schlechthin Thatsache.

Dugald Stewart (1753 zu Edinb. geb., war Fergusons Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Moralphilosophie in Edinburgh bis 1810, † auf dem Lande 1828) be-

spricht und commentirt in seinen Schriften mehr die Lehren Anderer, als dass er seine eigenen ausführlicher entwickelte. Stärker als Reid betonte er die Association der Vorstellungen, durch welche er die Gewohnheit zu erklären suchte. Die Existenz des empfindenden und denkenden Ich wird uns nur bekannt durch eine suggestion (Eingebung) des Verstandes, die auf die Empfindung folgt, ist aber nicht unmittelbar mit der Empfindung verbunden. Deshalb ist die Trennung in dem Satze Descartes': Cogito, ergo sum, nicht absurd. Die Grundsätze, auf welche sich alle Gewissheit stützt, heissen bei Stewart Fundamentalgesetze des menschlichen Fürwahrhaltens, auch Principien der menschlichen Erkenntniss. Den Zweifel an der Realität der Aussenwelt hält er nicht wie Reid durch das ursprüngliche Urtheil, dass jede Empfindung zwinge, ein empfundenes Object hinzuzudenken, beseitigt, da hierdurch gar nicht feststehe, dass dies Hinzugedachte unabhängig von uns sei. Er leitet vielmehr die Gewissheit der Existenz ausser uns seiender Objecte aus der wiederholten Wahrnehmung eines und desselben Gegenstandes her, sowie aus dem von Reid aufgestellten Princip der zufälligen Wahrheiten, wonach wir an eine unveränderliche Ordnung in den Erscheinungen der Natur glauben. — Die sittlichen Begriffe sind nach Stewart ursprünglich von der Vernunft gebildet und weder von Gottes Willen noch von menschlichen Einrichtungen abhängig. Richten wir uns nach den Wahrnehmungen der Vernunft oder des Gewissens, so handeln wir sittlich. — In Frankreich wurde Stewart namentlich bekannt durch die Uebersetzungen Prévosts und Théod. Jouffroys.

Thom. Brown (geb. 1778 in Kirmabreck in Schottland, seit 1810 Nachfolger Dug. Stewarts, gest. 1820, zu unterscheiden von dem 1735 gestorbenen, in der Philosophie sensualistisch, in der Theologie orthodox gesinnten Bischof von Cork, Peter Brown, dessen Schrift: the procedure, extent and limits of human understanding, 1729, Berkeley in seinem Alciphron bekämpfte, s. ob. S. 128) war einer der Mitbegründer der Edinburgh Review und lieferte in dieser 1803 eine Darstellung der Philosophie Kants. Er machte vielfach Opposition gegen Reid und neigte sich namentlich betreffs des Causalbegriffs mehr Hume zu, ohne freilich dessen skeptische Consequenzen zu ziehen. Er ist der Ansicht, dass sich Hume und Reid in ihren Ansichten über die Aussenwelt nicht wesentlich unterschieden. Ersterer behaupte laut, man könne die Existenz der Körper nicht beweisen, setze aber leise hinzu, er könne nicht umhin, an sie zu glauben; Reid sage laut, man müsse an die Existenz der äusseren Welt glauben, setze aber leise hinzu, beweisen könne er diese Existenz nicht. Alle psychologischen Phänomene theilt er ein in äussere und innere Zustände der Seele. Die ersteren sind die sinnlichen Wahrnehmungen, die zweiten die intellectuellen und moralischen Erscheinungen. Die intellectuellen ordnet er alle unter den Begriff suggestion unter. Und zwar ist ihm die „simple suggestion" gleich der Association, d. h. Gedächtniss, Einbildung, Gewohnheit, die „relative suggestions" sind ihm die Acte des Urtheilens, Vergleichens, Abstrahirens, Generalisirens. Für die Erklärung der psychologischen Entstehung des Raumes benutzt er namentlich die Muskelempfindungen. — Seine Lehre fand in England und Amerika weite Verbreitung, und seine psychologischen Ansichten sind von Einfluss auf die Entwicklung der Associationspsychologie durch James und Stuart Mill, Herb. Spencer, Alex. Bain gewesen. — James Mackintosh wandte sich mehr den ethischen Fragen zu. Unser Glück wird hervorgebracht durch Gehorsam gegen das Gewissen, welches selbst wieder unabhängig vom Nutzen ist. Mit dem Gewissen ist verbunden die Sympathie, welche alle unsere Handlungen und Willensacte begleitet. Gewissen und Sympathie beherrschen unsere moralische Natur.

Dritter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die neueste Philosophie oder die Kritik und Speculation seit Kant.

§ 23. Den dritten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit eröffnet die kantische Vernunftkritik, die durch Reflexion auf den Ursprung, den Umfang und die Grenzen der menschlichen Erkenntniss die Unterscheidung zwischen den Erscheinungen, deren Stoff durch Sinnesaffection gegeben, deren Form aber von dem Subjecte selbst erzeugt sei, und den Dingen an sich, welche raum-, zeit- und causalitätslos existiren, zu begründen sucht und vermöge dieser Unterscheidung einerseits der empirischen Forschung auf dem Erscheinungsgebiete volle Selbständigkeit vindicirt, andererseits aber neben den Erfahrungsobjecten ein Gebiet der Freiheit anerkennt, welches Kant selbst zwar nur dem moralischen Bewusstsein eröffnet, einige seiner Nachfolger aber, das Princip der Autonomie des Geistes erweiternd, auch der theoretischen Speculation vindiciren. In Kants Lehre von der Erscheinungswelt ist der subjective Ursprung, den er den Formen der Erkenntniss zuschreibt, ein (subjectiv-) idealistisches Element, das Gegebensein des Stoffes ein realistisches; in seiner Lehre von den Dingen an sich ist die denselben beigelegte Function des Afficirens unserer Sinne ein realistisches, die denselben vindicirte Freiheit ein idealistisches Element. Der Dualismus der durch Kant unvermittelt neben einander gestellten und keineswegs (auch nicht in der Kritik der Urtheilskraft) zu widerspruchsloser Harmonie mit einander verbundenen idealistischen und realistischen Elemente musste in zweifacher Weise den Versuch der Ausbildung einer consequenten, in sich selbst harmonischen Gesammtansicht hervorrufen, indem entweder zu Gunsten der idealistischen Lehren die realistischen Voraussetzungen geopfert oder umgekehrt zu Gunsten der letzteren die idealistischen Theoreme aufgehoben oder doch sehr beträchtlich modificirt wurden; jenes geschah durch Fichte, dieses durch Herbart. An Fichtes subjectiven Idealismus hat sich Schellings vorwiegend objectiver Idealismus und an diesen Hegels absoluter Idealismus geschlossen; von Anderen (zu denen Schleiermacher gezählt werden darf) ist die harmonische Vereinigung beider Seiten zu einem Idealrealismus erstrebt worden. Mit den in der Philosophie selbst liegenden Entwickelungsmotiven trifft auch in diesem Abschnitt die Wechselbeziehung zu der positiven Natur- und Geschichtsforschung,

zu der Dichtung, zu den politischen Verhältnissen und zu dem reli giösen Leben, überhaupt zu der allgemeinen Culturentwickelung zusammen und zwar so, dass in den ersten Jahrzehnten die Philosophie vorwiegend einen bestimmenden Einfluss auf jene anderen Seiten des geistigen Lebens übt, in der späteren Zeit dagegen, in welcher sich ihr weniger das allgemeine Interesse zuwendet, mehr ihrerseits den Einfluss derselben erfährt.

Die neueste Philosophie seit Kant stellen ausser den betreffenden Theilen der Grdr. I, § 4 und III, § 1 citirten umfassenderen Werke insbesondere folgende Schriften dar: Karl Ludw. Michelet, Gesch. der letzt. Systeme der Philos. in Deutschland von Kant bis Hegel, 2 Bde., Berl. 1837—38, und: Entwickelungsgesch. d. neuest. deutsch. Philos., Berl. 1843. Heinr. Mor. Chalybäus, Histor. Entwickelung der specul. Philos. in Deutschl. von Kant bis Hegel, Dresden 1837, 5. Aufl. 1860. Friedr. Karl Biedermann, die deutsche Philos. von Kant bis auf unsere Tage, Leipz. 1842—43. A. Ott, Hegel et la philos. allemande ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philos. allemande depuis Kant, Paris 1843; s. auch dessen Critique de l'idéalisme et du criticisme, Par. 1883. A. S. Willm, Hist. de la philos. allemande depuis Kant jusqu'à Hégel, Paris 1846—49. L. Wocquier, Essai sur le mouvement philosophique d'Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Bruxelles, Gand et Leipz. 1852. C. Fortlage, Genet. Gesch. d. Philos. seit Kant, Leipz. 1852. H. Ritter, Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philos. seit Kant, in der (Kieler) Allgem. Monatsschrift für Wiss. u. Litt., auch bes. abgedr., Braunschw. 1853. G. Weigelt, zur Gesch. d. neuer. Philos., Hamb. 1854—55. Carl Herm. Kirchner, die speculat. Systeme seit Kant u. die philosoph. Aufgabe d. Gegenwart, Leipz. 1860. A. Foucher de Careil, Hégel et Schopenhauer, études sur la philos. allemande depuis Kant jusqu'à nos jours, Paris 1862. Ad. Drechsler, Charakteristik d. philos. Systeme seit Kant, Dresd. 1863. O. Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttg. 1865. Fr. Harms, die Philosophie seit Kant, Berl. 1876, 2. (Titel-) Ausg. 1879. G. Neudecker, Studien zur Gesch. der deutsch. Aesthetik seit Kant, Würzb. 1878. Heinr. Boehmer, Geschichte der Entwickel. der naturwissenschaftl. Weltanschauung in Deutschl., Gotha 1872. H. Lotze, Gesch. d. deutsch. Ph. seit Kant, Dictate aus d. Vorles., Lpz. 1882. Ed. v. Hartmann, d. deutsche Aesthetik seit Kant, Berl. 1886f. Zur Gesch. der Philosophie seit Kant, insbesondere zur Würdigung Schellings, Schleiermachers etc. enthält wesentliche Beiträge R. Haym, die romantische Schule, Berlin 1870. Vgl. die oben (zu § 1) angef. Werke u. Jul. Schmidt, Gesch. der deutschen Litt. seit Lessings Tod, 5. Aufl. 1866 u. 1867, sowie Rud. v. Gottschall, die deutsche Nationallitt. des 19. Jahrh., 5. Aufl., 1881.

Die Erläuterung und Begründung der obigen Andeutungen über den Entwickelungsgang der Philosophie in dieser Periode kann nur durch den Verfolg der Darstellung selbst gegeben werden; vor der Darstellung der Systeme würde dieselbe der Anschaulichkeit entbehren und leicht Vorurtheile begründen. Nur darauf sei hier wiederholt hingewiesen, dass die innerste Seele des gesammten Entwickelungsprocesses der Philosophie der Neuzeit nicht eine blosse immanente Dialektik speculativer Principien, sondern vielmehr der Kampf und das Versöhnungsstreben zwischen der überlieferten und in Geist und Gemüth tief eingewurzelten religiösen Ueberzeugung und andererseits den durch die Forschung der Neuzeit errungenen Erkenntnissen auf dem Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften ist. Der Dogmatismus hatte an Verschmelzbarkeit theologischer, zum Theil umgebildeter, Fundamentalsätze mit naturwissenschaftlichen und psychologischen Doctrinen zu dem Ganzen eines philosophischen Systems geglaubt und auf die theologische Erkenntniss die kosmologische und anthropologische gebaut. Der Empirismus hatte die theologischen Sätze mindestens nicht zur Basis aller andern philosophischen Erkenntniss gemacht und dieselben in der Regel aus dem Gebiete der Wissenschaft ausgeschieden (allerdings nicht immer vollständig, sofern besonders Locke das Dasein Gottes für beweisbar auf Grund des empirisch Gegebenen hielt), sei es, um

sie dem Glauben anheimzugeben oder um sie ganz zu negiren. Der Skepticismus hatte an der Lösbarkeit der betreffenden Probleme verzweifelt. Kant, der den Kern der ihm zunächst voranliegenden philosophischen Bestrebungen in einer bleibend gültigen Weise erfasst hat, eröffnete durch seinen Kriticismus eine neue Bahn: er zerstörte vermittelst seiner Reflexion auf die Erkenntnissgrenzen der menschlichen Vernunft die dogmatische Voraussetzung der erreichbaren Harmonie, nahm die von dem Empirismus vollzogene Einschränkung der wissenschaftlichen Erkenntniss in einem wesentlich veränderten Sinne (indem er sie auf die Erscheinungen bezog) wieder auf, trat aber in eine zweifache Beziehung zu dem Resultate des Skepticismus, indem er dieses zugleich sich aneignete und es durch das der moralischen Ueberzeugung eröffnete Gebiet des Ansichseienden überschritt. Die späteren Richtungen sind in gewissem Sinne modificirte Erneuerungen der früheren unter dem Einfluss und zum Theil auf dem Boden des Kantianismus.

§ 24. Immanuel Kant, geboren zu Königsberg in Ostpreussen am 22. April 1724, gest. ebendaselbst am 12. Februar 1804, erhielt in seiner Vaterstadt seine Bildung und wirkte daselbst als Universitätslehrer. Für Kants frühere philosophische Richtung war die wolffsche Philosophie und die newtonsche Naturlehre von maassgebendem Einfluss, und zuerst nahm Kant im Ganzen den Standpunkt des wolffschen Rationalismus ein. Später, von 1762 an, neigte er sich dem Empirismus und Skepticismus zu, so dass er keine Erkenntniss von Gegenständen aus reiner Vernunft zugab. Erst seit dem Jahre 1769 bildete er den Kriticismus aus, den er in seinen Hauptwerken vertritt, und mit dem er sowohl den realistischen Rationalismus als auch den Empirismus bekämpft, obwohl er wiederum im Jahre 1770 in seiner „Dissertation“ Erkenntnisse von Thatsachen aus reiner Vernunft gewinnen will.

Unter Kants Schriften aus der rationalistischen Zeit ist die bedeutendste die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, aus der dem Empirismus und Skepticismus sich nähernden, die Träume eines Geistersehers. Die kritischen Hauptschriften sind: die zuerst 1781, dann in neuer Bearbeitung 1787 erschienene Kritik der reinen Vernunft, die 1788 veröffentlichte Kritik der praktischen Vernunft und die 1790 verfasste Kritik der Urtheilskraft. Die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), Metaphysik der Sitten (1797) und andere kleinere Schriften enthalten die Anwendung der Principien des Kriticismus auf einzelne Gebiete der philosophischen Betrachtung. — In Forschung und Lehre hat Kant ebenso, wie im äusseren Leben, stets unbedingte Wahrheitsliebe, strenge Gewissenhaftigkeit und unablässige Pflichttreue bewährt. Sein Handeln sollte stets von dem Bewusstsein der Richtigkeit der Grundsätze, die er befolgte, begleitet sein.

Ueber Kants Leben und Charakter handeln: Ldw. Ernst Borowski, Darstellung d. Leb. u. Charakt. Kants, Königsb. 1804 (eine bereits 1792 entworfene und damals von Kant selbst revidirte, nach Kants Tode von ihrem Verfasser vervollständigte und veröffentlichte Biographie, die besonders über Kants Familienverhältnisse und früheres Leben werthvolle Notizen enthält), Reinh. Bernh. Jachmann, Immanuel K. in Briefen an einen Freund, Königsb. 1804 (eine auf persönlichen Umgang mit K. 1784—94 gegründete Charakterschilderung nebst vorangeschickter biographischer Skizze), Ehreg. Andr. Christoph Wasianski, K. in seinen letzten Lebensjahren, Königsb. 1804 (ein treuer Bericht über das allmähliche Erlöschen der geistigen und körperlichen Kräfte Kants), ferner Theod. Rink, Ansichten aus I. Kants Leben, Königsb. 1805, F. Bouterwek, I. Kant, Hamb. 1805 und And. (vgl. auch Artikel in der N. Berl. Monatsschr., Febr. und Mai 1805), dann aber namentlich, die Leistungen der Früheren zusammenfassend und durch vieles neue Material erweiternd, Friedr. Wilh. Schubert, Imm. Kants Biographie, in: Kants Werke, hrsg. von Rosenkranz und Schubert, Bd. XI, Abth. 2, Leipz. 1842. Das Material hat nachträglich noch einige Vervollständigungen erhalten durch Christian Friedr. Reusch, K. und seine Tischgenossen, aus dem Nachlass des jüngsten derselben (aus d. Neu. Preuss. Provinzialblätt. Bd. VI, Königsb. 1848, Heft 4 und 5 besond. abgedr.), und durch die Schrift: Kantiana, Beiträge zu Imm. Kants Leb. und Schriften, herausg. von Rud. Reicke (Separatabdr. aus d. Neu. Preuss. Provinzialblätt.), Königsb. 1860, worin eine von dem Consistorialrath Prof. Wald im Jahr 1804 gehaltene Gedächtnissrede auf Kant nebst den Notizen, worauf Wald fusste, und insbesondere mit mehreren werthvollen Bemerkungen des mit Kant innig befreundeten Professors Kraus, wie auch einige Nachträge zu K.s Schriften abgedruckt sind. Aus diesen Quellenschriften haben die späteren Darsteller des Lebens K.s (unter denen Kuno Fischer, K.s Leb. und die Grundlagen seiner Lehre, drei Vorträge, Mannh. 1860, auch in der Gesch. der neueren Ph., Bd. III, Mannh. u. Heidelb. 1860, 3. Aufl. 1882, mit Auszeichnung zu erwähnen ist) geschöpft. D. Nolen, les maitres de K. (Alb. Schultz, Mart. Knutzen, Newton, Rousseau), in: Revue philos., 1879, Bd. 7, S. 480—503, Bd. 8, S. 112—138, 1880, Bd. 9, S. 270—298. E. Arnoldt, K.s Jugend u. die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur im Umriss dargest., Kgsberg. 1882. J. H. W. Stuckenberg, the life of Im. K., London 1882. Ueber d. Entwickelung der Lehre Kants s. besonders Friedr. Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgesch. der kantischen Erkenntnisstheorie, Leipz. 1875, ferner A. Riehl, der philos. Kriticismus u. seine Bedeut. f. d. positive Wissenschaft, Bd. I: Gesch. u. Methode des philos. Kriticismus, Leipz. 1876.

Kants Schriften sind in neuerer Zeit in mehreren Gesammtausgaben erschienen: Imm. Kants Werke, hrsg. von G. Hartenstein, 10 Bde., Leipz. bei Modes u. Baumann, 1838—39, und: I. Kants sämmtl. Werke, hrsg. von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert, Leipz. bei Leop. Voss, 1838—42, in 12 Bd., deren letzter die „Gesch. der kant. Philos.“, von K. Rosenkranz, enthält. (Hartensteins Ausg. ist im Einzelnen zum Theil correcter; die Ausgabe von Ros. u. Sch. ist eleganter und reicher an Material und an anregenden Betrachtungen. Die Anordnung ist bei beiden eine im Ganzen systematische. Bei H. folgt auf die Logik und Metaphysik erst die Lehre von der praktischen Vernunft und von der Urtheilskraft, dann die Naturphilosophie, bei Ros. u. Sch. aber besteht die Folge: Logik (mit Einschluss der Metaphysik), Natur- und Geistesphilosophie. Das letztere Verfahren ist das übersichtlichere. Weit vorzüglicher aber ist eine chronologische Ordnung des Ganzen, die Kants Entwickelungsgang zur Anschauung bringt. Diese Ordnung wird eingehalten in der neueren Ausgabe der kantischen Werke: I. Kants sämmtliche Werke, in chronol. Reihenfolge hrsg. von G. Hartenstein, 8 Bde., Leipz. bei Leop. Voss, 1867—69. Die Werke Kants sind von Neuem nach dieser Ausg. in systematischer Ordnung abgedruckt und mit erläuternden und prüfenden Anmerkungen von J. H. v. Kirchmann versehen in der „philos. Bibl.“, Berl. bei L. Heimann 1868 ff. Die drei Kritiken, die Religion innerhalb u. s. w., Träume eines Geistersehers, der Streit der Facultäten, Zum ewigen Frieden, Allgem. Naturgeschichte etc., sind nach den ersten Editionen, kritisch sorgfältig revidirt, mit Varianten und Angabe der Paginirung früherer Editionen, sehr handlich, hrsg. von K. Kehrbach, Leipz. Reclam, in der Universal-Bibl.

Die Familie Cant stammt aus Schottland. Johann Georg Cant betrieb in Königsberg das Sattlerhandwerk. Das vierte Kind aus seiner Ehe mit Anna Regina Reuter war der am 22. April 1724 geborene Immanuel, der seinen Familiennamen Kant schrieb. Ein Bruder, Johann Heinrich (1735—1800), ward Theolog; von drei Schwestern überlebte die jüngste ihren Bruder Immanuel. Sechs Ge-

schwister starben früh. Die Erziehung war eine streng religiöse im Geiste des damals verbreiteten Pietismus, dessen Hauptvertreter der seit 1731 an der altstädtischen Kirche als Pfarrer und Consistorialrath angestellte, seit 1732 auch ein Ordinariat der Theologie an der Universität bekleidende und seit 1733 das Collegium Fridericianum leitende Franz Albert Schulz war (gest. 1763). Kant empfing im Collegium Fridericianum von Ostern 1732 bis Mich. 1740 die Vorbildung zu den Universitätsstudien. Unter seinen Lehrern schätzte Kant neben Franz Alb. Schulz besonders den Latinisten Joh. Friedr. Heydenreich; unter seinen Mitschülern war der bedeutendste der (zu Ostern 1741 vom Gymnasium abgegangene) David Ruhnken, der spätere Professor der Philologie zu Leyden, der in einem Briefe an Kant vom 10. März 1771 über jene Gymnasialzeit sagt: tetrica illa quidem sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur, und hinzufügt, schon damals hätten Alle von Kant (der besonders die römischen Classiker eifrig las und sich gut lateinisch auszudrücken wusste) die höchsten Erwartungen gehegt. Auf der königsberger Universität studirte Kant seit Mich. 1740 Philosophie, Mathematik und Theologie, war jedoch in der theologischen Facultät nicht immatriculirt und hat wohl auch die Absicht, sich für ein geistliches Amt vorzubereiten, wenn er sie überhaupt je gehabt, nicht lange beibehalten. Er hörte mit Vorliebe die Vorlesungen des ausserordentlichen Professors Martin Knutzen über Mathematik und Philosophie und lebte sich besonders in den newtonschen Gedankenkreis ein, hörte auch Physik bei Professor Teske und philosophische Vorlesungen bei Anderen, die aber nur geringen Einfluss auf ihn gewannen, und Dogmatik bei Franz Albert Schulz, der übrigens mit seiner pietistischen Richtung die wolffsche Philosophie zu verbinden wusste. Nicht zuverlässig ist die Angabe, dass er sich um eine Unterlehrerstelle an der Kneiphöfschen Domschule beworben habe, aber gegen einen ganz unbedeutenden Mitbewerber zurückgesetzt worden sei. Nach Vollendung der Universitätsstudien bekleidete Kant von 1746—55 Hauslehrerstellen, zuerst bei dem reformirten Pfarrer Andersch zu Judschen in der Nähe von Gumbinnen, dann bei dem Rittergutsbesitzer von Hülsen auf Arensdorf bei Mohrungen, endlich bei dem Grafen Kayserling in Rautenburg, der sich den grössten Theil des Jahres in Königsberg aufhielt. Durch die geistig bedeutende Gemahlin desselben wurde er mit höheren Kreisen der Gesellschaft bekannt und eignete sich so den feinen Umgangston, der ihm nachgerühmt wird, an. Im Kayserlingschen Hause hat ihn Elise v. d. Recke kennen gelernt.

Nach neunjähriger Hauslehrerthätigkeit habilitirte er sich an der Königsberger Universität und eröffnete mit dem Wintersem. 1755—56 seine Vorlesungen über Mathematik und Physik, Logik, Metaphysik, Ethik und philosoph. Encyclopädie; seit Somm. 1757 las er auch über physische Geographie, seit 1760 las er ausserdem über natürliche Theologie und Anthropologie. Er bewarb sich im April 1756 um die durch Knutzens frühen Tod erledigte ausserordentliche Professur der Mathematik und Philosophie, aber vergeblich, weil die Regierung den Beschluss gefasst hatte, die Extraordinariate nicht mehr zu besetzen. Das im Dec. 1758 erledigte Ordinariat für Logik und Metaphysik erhielt von dem damaligen russischen Gouverneur der in der Anciennetät Kant vorangehende Docent der Mathematik und Philosophie Buck. Erst zwölf Jahre später, 1770, rückte Kant in dieselbe Stelle ein, indem Buck die ordentliche Professur der Mathematik erhielt; 1766 war dem „geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmt gemachten Magister Kant" eine Stelle als Unterbibliothekar an der Kgl. Schlossbibliothek mit 62 Thlr. Gehalt verliehen worden, die er 1772 aufgab. Einen Ruf nach Halle und Anträge, eine Professur in Erlangen sowie in Jena anzunehmen, schlug Kant aus. Er docirte bis zum Herbst 1797, wo Altersschwäche ihn zum Aufgeben der Vor-

lesungen bewog. Seine Vorträge waren sehr beliebt. Reinhold Lenz preist an ihnen, dass sie zur „Einfalt im Denken und Natur im Leben" anleiteten (in einem Gedicht auf Kant zum 21. August 1770, s. Altpreuss. Monatsschr. IV, 655 ff.). Als akademischer Lehrer wollte Kant mehr die Zuhörer zum Selbstdenken anregen, als Resultate mittheilen; sein Vortrag war ein Verlautbaren des Processes der Gedankenbildung.

Lebhaft betheiligte sich Kant an den politischen Tagesinteressen; seine Gesinnung war ein entschiedener Liberalismus. Er sympathisirte mit den Amerikanern im Unabhängigkeitskriege, mit den Franzosen bei der Staatsumwälzung, welche die Idee der politischen Freiheit zu realisiren verhiess, wie er auf dem Gebiete der Erziehung den rousseauschen Grundsätzen huldigte. Kant sagt (in den Fragmenten aus seinem Nachlasse, Werke, Bd. XI, Abth. 1, S. 253 ff.): „Es kann nichts entsetzlicher sein, als dass die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines Anderen stehen sollen. Daher kann kein Abscheu natürlicher sein, als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat. Um desgleichen weint und erbittert sich ein Kind, wenn es das thun soll, was Andere wollen, ohne dass man sich bemüht hat, es ihm beliebt zu machen, und es wünscht, nur bald ein Mann zu sein, um nach seinem Willen zu schalten." — „Auch in unserer Verfassung ist uns ein jeder Mensch verächtlich, der in einem grossen Grade unterworfen ist." — Jeden Menschen als Selbstzweck, keinen als blosses Mittel zu behandeln, ist ein Fundamentalsatz der kantischen Ethik. Aber Kant begehrte die Unabhängigkeit wesentlich zu dem Zweck der Selbstbestimmung im Sinne des sittlichen Gesetzes. Vgl. Schubert, Kant und seine Stellung zur Politik, in Raumers hist. Taschenbuch 1838, S. 575 ff., wo besonders die grosse Macht der monarchisch-conservativen Gesinnung bei allem Liberalismus in Kant nachgewiesen wird.

Charakteristisch für Kants Gesinnung ist sein Selbstbekenntniss in einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766: „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschliessung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemüthsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals gerathen werde, nachdem ich schon den grössten Theil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu corrumpiren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewusstsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das grösste Uebel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber gewiss niemals begegnen wird. Zwar denke ich vieles mit der allerklarsten Ueberzeugung, was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke."

Innige Freundschaft verknüpfte Kant mit dem durch Liebe zur Unabhängigkeit und zu gewissenhafter Pünktlichkeit ihm gleichgesinnten Engländer Green (gest. 1784), ferner mit dem Kaufmann Motherby, dem Bankdirector Ruffmann, dem Oberförster Wobeser in Moditten (nahe bei Königsberg), in dessen Forsthause er sich während der Ferien mitunter aufhielt und insbesondere auch die „Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen" niedergeschrieben hat. Auch mit Hippel und mit Hamann war Kant befreundet. Von seinen Collegen standen ihm besonders der Hofprediger und Professor der Mathematik Joh. Schultz, der erste Anhänger und Erläuterer seiner Doctrin, und der Professor der Cameralwissenschaften Kraus nahe. Den weitesten Kreis von Verehrern und Freunden fand Kant in seinem höheren Alter als gefeiertes Haupt der weit sich verbreitenden kritischen Schule; am überschwenglichsten ward er von solchen gepriesen, denen die neue Philosophie zu einer Art von neuer Religion ward (wie von Baggesen, dem er für einen zweiten Messias galt).

Der Freiherr von Zedlitz, der unter Friedrich dem Grossen Cultusminister war und dies unter dessen Nachfolger noch bis 1788 blieb, schätzte Kant hoch; auch unter dem Ministerium Wöllner erfreute er sich anfangs noch der Gunst der Regierung. Als er aber die Aufsätze zu veröffentlichen gedachte, welche zusammen seine „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" ausmachen, kam er mit der Censur in Conflict, die nach den Grundsätzen des Religionsedicts geübt werden sollte, welches die symbolischen Schriften der lutherischen und reformirten Kirche zur bindenden Norm machte. Zwar wurde der ersten jener Abhandlungen: „Vom radicalen Bösen", worin Kant die mit dem Pietismus im Wesentlichen harmonirende Seite seiner Religionsphilosophie entwickelt, das Imprimatur ertheilt, obschon selbst dieses nur mit der Bemerkung: „dass sie gedruckt werden möge, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die kantischen Schriften lesen"; sie erschien im April 1792 in der „Berliner Monatsschrift". Aber bereits der zweiten Abhandlung: „Von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen" wurde von dem berliner Censurcollegium die Druckerlaubniss versagt. Kant blieb der Ausweg übrig, von einer theologischen Facultät die Schrift censiren zu lassen. Die theologische Facultät seiner Vaterstadt erlaubte den Druck, und die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" erschien zu Ostern 1793 bei Nicolovius in Königsberg; in zweiter Auflage 1794. Um aber für die Zukunft Kant diesen Ausweg abzuschneiden, erwirkten seine Gegner eine Kgl. Kabinetsordre (vom 1. Oct. 1794), worin Kant die „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums" vorgeworfen und gefordert wird, er solle sein Ansehen und seine Talente zur Förderung der „landesväterlichen Intention" anwenden. Auch wurden sämmtliche theologischen und philosophischen Lehrer der königsberger Universität durch Namensunterschrift verpflichtet, nicht über Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" zu lesen. Kant hielt dafür (wie ein Zettel in seinem Nachlass bezeugt, bei Schubert XI, 2, S. 138), Widerruf und Verleugnung seiner Ueberzeugung sei niederträchtig, aber Schweigen in dem vorliegenden Falle Unterthanenpflicht; alles, was man sage, müsse wahr sein, aber man brauche nicht alles Wahre öffentlich zu sagen. Er erklärte demgemäss in seinem Verantwortungsschreiben, „als Sr. Maj. getreuester Unterthan" sich fernerhin aller öffentlichen Vorträge über Religion auf dem Katheder und in Schriften enthalten zu wollen. Da für Kant nur in der Unterthanenpflicht gegen Friedrich Wilhelm II. das Motiv des Schweigens lag, so fand er sich beim Tode dieses Königs wiederum zu öffentlichen Aeusserungen berechtigt. In der Schrift: „der Streit der Facultäten" hat er der philosophischen Betrachtung, sofern sie auf ihrem Gebiete verbleibe und nicht in die biblische Theologie als solche übergreife, die volle Freiheit des Gedankens und der Gedankenäusserung vindicirt und seinem Unwillen über den Despotismus Luft gemacht, welcher dem, was nur mit freier Achtung wahrhaft verehrt werden könne, durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen wolle. Doch konnte Kant seine Vorlesungen über Religionsphilosophie nicht mehr aufnehmen; seine leibliche und geistige Kraft war gebrochen. Er erlag einer allmählich zunehmenden und in den letzten Monaten ihm Gedächtniss und Denkkraft raubenden Altersschwäche, während gleichzeitig seine Doctrin auf den meisten deutschen Universitäten glänzende Triumphe feierte. Die Ueberschreitung seines Princips durch Fichtes Wissenschaftslehre hat Kant gemissbilligt, ohne jedoch durch seine Gegenerklärung den Fortgang der philosophischen Speculation in der idealistischen Richtung zu hemmen.

Der Leichnam Kants wurde unter den Arcaden an der Nordseite des Doms zu Königsberg am 28. Febr. 1804 beigesetzt, und die Stelle mit einem Denkstein

bezeichnet. Dieselbe hiess von da an Stoa Kantiana. Da diese im Laufe der Jahre verfiel, wandelte man das Ostende der Arcaden zu einer einfachen gothischen Kapelle um, in deren Gewölbe man am 21. Nov. 1880 die wieder ausgegrabenen Gebeine des Philosophen beisetzte (vgl. F. Bessel-Hagen, d. Grabstätte Im. K.s mit besonderer Rücksicht auf d. Ausgrab. u. Wiederbestatt. seiner Gebeine im J. 1880, in: Altpreuss. Monatsschr., Bd. 17, S. 643–670). — Ein würdiges Denkmal von Rauch ist Kant in Königsberg errichtet.

Für die Abfassung der Schriften Kants sind zwei Hauptperioden anzunehmen: I. die genetische, die dem Kriticismus vorausgeht, II. die kritische. Wir halten an dieser im ganzen durchgreifenden Eintheilung fest, wenn sich auch mehrfach andere Auffassungen über die Entwickelung Kants geltend gemacht haben. S. darüber unt. S. 229.

I. die genetische Periode, in welcher Kant zunächst im Ganzen auf dem Boden des leibnizisch-wolffischen Dogmatismus stand, später aber diesen Standpunkt überschritt und mehr und mehr dem Empirismus und Skepticismus, eben dadurch aber mittelbar auch dem spätern Kriticismus sich annäherte. Die Verschiedenheit seiner Schriften aus dieser Periode in stofflicher Hinsicht zeugt für die Breite und den Umfang der Studien, die er gemacht hatte. S. üb. diese vorkritische Periode bei Kant auch besonders das unt. erwähnte Werk von Günth. Thiele.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, Königsberg 1747 (nicht, wie auf dem Titelblatt steht, 1746*); die Widmung ist unterzeichnet: den 22. April 1747). Die Schrift steht im Zusammenhange mit Dan. Bernouillis Abhandlung: de vera notione virium vivarum. Kant nennt die Frage, ob die Kraft des bewegten Körpers (mit Leibniz u. A.) nach dem Product der Masse und dem Quadrat der Geschwindigkeit (mv^2) oder (mit Descartes, Euler u. A.) nach dem Product der Masse und der einfachen Geschwindigkeit (mv) zu messen sei, eine der grössten Spaltungen, die unter den Geometern von Europa herrsche, er hofft zu ihrer Beilegung beitragen zu können. Er setzt der damals in Deutschland herrschenden leibnizischen Ansicht zu Gunsten der cartesianischen mehrere Einwürfe entgegen, will jedoch jene unter einer gewissen Einschränkung gelten lassen. Kant theilt nämlich (§§ 15, 23, 118, 119) alle Bewegungen in zwei Klassen ein: die eine soll sich in dem Körper, dem sie mitgetheilt werde, erhalten und ins Unendliche fortdauern, wenn kein Hinderniss sich entgegensetze, die andere soll, ohne dass ein Widerstand sie vernichte, aufhören, sobald die äussere Kraft, durch welche sie hervorgerufen werde, nicht mehr einwirke**); im ersten Fall soll das leibnizische, im andern das cartesianische Princip gelten.***) Uebrigens ist Kants Erklärung § 19 charakteristisch, die

*) Wurde 1746 zu drucken angefangen, ist aber erst 1749 fertig geworden.

**) Die „Eintheilung“ ist freilich, wie gar manches in dieser Erstlingsschrift, durchaus verfehlt; die richtige Lehre von der sog. „Trägheit“ entwickelt Kant 1758 in dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“. Nicht unberechtigt war damals Lessings Epigramm: „K. unternimmt ein schwer Geschäfte, Der Welt zum Unterricht: Er schätzet die lebendigen Kräfte; Nur seine eignen schätzt er nicht.“ Kants Schätzung der menschlichen Kräfte in der Vernunftkritik sollte Lessing nicht mehr erleben.

***) Falls der Begriff der Kraft, wie es heute üblich ist, für einen blossen Hülfsbegriff genommen wird, so wird die Streitfrage selbst aufgehoben, indem dann nur die Feststellung der Bewegungserscheinungen und ihrer Gesetze unmittelbar von objectiver Bedeutung ist, bei der Definition der Kraft aber vielmehr die methodische Zweckmässigkeit in Frage kommt. Wird unter „Kraft“ eine der

Metaphysik sei, wie viele andere Wissenschaften, erst an der Grenze einer recht gründlichen Erkenntniss.

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, in den Königsbergschen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1754. Kant will dieser Frage nicht historisch, sondern nur physikalisch nachspüren; er findet in der Ebbe und Fluth eine Ursache beständiger Retardation. Vgl. G. Reuschle in der deutschen Vierteljahrsschr., April bis Juni 1868, S. 74—82.

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, ebend. 1754. Kant handelt diese Frage nicht entscheidend, sondern nur prüfend ab, indem er verschiedene Argumente für ein Veralten einer Kritik unterwirft. Vgl. Reuschle a. a. O. S. 65—66.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift erschien anonym. Sie ist Friedrich II. gewidmet und kam erst später in den Buchhandel, da der Verleger während des Druckes fallirte, und sein ganzes Lager auf längere Zeit versiegelt wurde. Der philosophische Grundgedanke derselben (der an Descartes erinnert) ist die Vereinbarkeit einer mechanischen Naturerklärung, welche ohne willkürliche Grenzen jedesmal wieder zu der Ursache eine Naturursache sucht, mit einer Teleologie, welche die gesammte Natur von Gott abhängig sein lässt. Somit findet Kant in den entgegengesetzten Doctrinen Elemente der Wahrheit. Dass die Naturkräfte selbst zweckmässig wirken, zeugt für das Dasein eines intelligenten Urhebers der Natur. Die Materie ist an gewisse Gesetze gebunden, welchen frei überlassen, sie nothwendig schöne Verbindungen hervorrufen muss. Aber gerade darum ist ein Gott. Denn wie wäre es möglich, dass Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortreffliche Uebereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten, wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkennten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden? Wenn ihre Naturen für sich und unabhängig von einander nothwendig wären, so würden sie nicht mit ihren natürlichen Bestrebungen sich gerade so zusammenpassen, wie eine überlegte kluge

---

Quantität der Bewegung eines Körpers proportionale Ursache verstanden, so gilt selbstverständlich das cartesianische Princip; versteht man aber darunter die Fähigkeit des bewegten Körpers, gewisse specielle Wirkungen zu üben, z. B. einen continuirlichen und gleichmässigen Widerstand zu überwinden, so gilt die leibnizische Formel; denn die von der „Kraft“ ausgeführte „Arbeit“ ist gleich dem Unterschiede der halben Producte der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit am Anfang und am Ende der Bewegung. Man nennt gegenwärtig bekanntlich mv die „Quantität der Bewegung“, und mv^2 die „lebendige Kraft“. Beim freien Fall ist die Endgeschwindigkeit nach n Secunden $= 2ng$, der in Secunden durchlaufene Weg $= n^2g$; das halbe Product aus der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit $= \frac{1}{2}mv^2 = \frac{1}{2}m \cdot 4n^2g^2 = 2mn^2g^2 = 2gm \cdot n^2g$, also gleich dem Product aus der bewegenden Kraft (2gm) und dem Wege (n^2g). Die Höhen, bis zu welchen aufwärts geschleuderte Körper steigen, verhalten sich hiernach wie die Quadrate der Anfangsgeschwindigkeiten, und in gleicher Art ist überhaupt nach dem halben Product der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit die „Arbeit“ hinsichtlich des von dem zu bewegenden Körper zurückgelegten Weges zu messen. D'Alembert hat bereits 1743 in seinem Traité de dynamique (Préface, S. XVI ff.; vgl. Montucla, histoire des mathématiques, nouv. éd., Paris 1802, t. III, p. 641) gezeigt, dass die analytische Mechanik die Streitfrage als einen Wortstreit bei Seite lassen könne. Doch lag den Discussionen, von dem Wortstreit überdeckt, das Problem zum Grunde, das Princip der Gleichheit zwischen Ursache und Wirkung mit den Thatsachen zu vereinigen. Vgl. G. Reuschle in der deutschen Vierteljahrsschrift, April bis Juni 1868, S. 53—55.

Wahl sie vereinigen würde. Weil Gott durch die in die Materie selbst gelegten Gesetze wirkt, so ist zu jedem Erfolg die nächste Ursache in den Naturkräften selbst zu suchen. Die anfängliche seitwärts gerichtete Bewegung, welche zugleich mit der Gravitation den Lauf der Planeten bestimmt, ist ihrerseits wiederum aus Naturkräften zu begreifen. Sie entstand, als die Materie der Sonne und Planeten, die ursprünglich als Dunstmasse ausgebreitet war, sich zu ballen begann, indem der Zusammensturz der Massen Seitenbewegungen erzeugte. Nach der Analogie mit der Genesis und dem Bestande des Planetensystems ist die Genesis und der Bestand des Fixsternsystems zu denken. (Mit Kants Lehre von dem Bestande des Fixsternsystems kommt das Resultat der herschelschen Untersuchungen und mit seiner Lehre von der Genesis desselben die laplacesche Theorie, Exposition du système du monde, 1796, in den wesentlichsten Grundzügen überein; doch tritt bei Herschel die empirische Basis an die Stelle allgemein gehaltener Vermuthungen, und die Lehre des Laplace unterscheidet sich von der kantischen durch die Annahme der successiven Ausscheidung der Planetenstoffe aus der rotirenden Sonnenmasse und durch die strengere mathematische Begründung. Die von Newton aufgeworfenen Fragen, wie sich die Verschiedenartigkeit der Planeten- und Kometenbahnen erkläre, und warum die „Fixsterne" nicht aufeinanderstürzen, finden eine Lösung in der kant-laplaceschen Theorie, und an die Stelle der newtonschen Zurückführung der Tangentialbewegung auf ein unmittelbares Einwirken des (um mit Goethe im „Faust" zu reden) gleichsam „von aussen stossenden" Gottes tritt in dieser Theorie der Versuch einer genetischen Erklärung derselben nach Naturgesetzen.) Kant hält die meisten Planeten für bewohnt und die Bewohner der von der Sonne entfernteren Planeten für die vollkommneren. Wer weiss, fragt Kant, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten? Er giebt auch die Möglichkeit einer unräumlichen Welt zu. — Einen Auszug aus dem Werke liess Kant 1791 durch Gensichen anfertigen und einer Uebersetzung der Abhandlung Herschels üb. den Bau des Himmels beifügen. (Vgl. Ueberweg, üb. K.s Allg. Naturg. etc. in: Altpreuss. Monatsschrift, Bd. II, Hft. 4. Kgsb. 1865, S. 339—353, und E. Hay, üb. K.s Kosmogonie, ebd. Bd. III, Hft. 4, 1866, S. 312 bis 322, ferner Reuschle a. a. O. S. 82—102, Otto Liebmann, Notiz zur kant-laplaceschen Kosmogonie in: Philos. Monatshefte. IX, 1873, S. 246—251, F. Ritterfeld, d. Cardinalfragen der Kosmologie u. K.s Entstehung des Weltalls, Wiesbaden 1883). Carl Witt, K.s Gedank. v. d. Bewohnern d. Gestirne, in: Altpr. Monatsschr., 1885, S. 76—90.

Meditationum quarundam de igne succincta delineatio, Kants Doctor-Dissertation, der philos. Facultät zu Königsberg vorgelegt 1755, von Schubert aus Kants Originalhandschrift zuerst veröffentlicht in den Werken V, Leipz. 1839, S. 233 bis 254. Die Körperelemente ziehen einander nicht durch unmittelbare Berührung an, sondern durch Vermittelung einer zwischen ihnen liegenden elastischen Materie, welche mit der Materie der Wärme und des Lichtes identisch ist; das Licht ist ebenso wie die Wärme nicht ein Ausfluss materieller Theile aus den leuchtenden Körpern, sondern nach der durch Eulers Autorität aufs Neue bekräftigten Annahme eine Fortpflanzung vibratorischer Bewegung in dem allverbreiteten Aether. Die Flamme ist „vapor ignitus". (Eine Beurtheilung der einzelnen Sätze dieser Dissertation aus dem heutigen Standpunkte der Physik und Chemie von Gust. Werther steht in: Altpr. Monatsschr., Kgsb. 1866, S. 441—447; vgl. Reuschle a. a. O. S. 55—56.)

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Kants Habilitationsschrift, Kgsb. 1755. Kant entwickelt im Wesentlichen nur die leibnizischen Principien, jedoch mit einigen bemerkenswerthen Modificationen. Nicht das Princip des Widerspruchs, sondern das der Identität erkennt er als das

schlechthin erste an. Das Princip der Identität umfasse die beiden Sätze: quidquid est, est, als Princip der affirmativen Wahrheiten, und: quidquid non est, non est, als Princip der negativen Wahrheiten. Das Princip der ratio determinans, wofür Kant nicht den Ausdruck ratio sufficiens gesetzt sehen will, zerlegt Kant in zwei Formen, die er durch die Termini: ratio cur oder antecedenter determinans und ratio quod oder consequenter determinans unterscheidet; jene setzt er mit der ratio essendi vel fiendi, diese mit der ratio cognoscendi gleich, was freilich ungenau ist, sofern die Erkenntniss aus dem Realgrunde dabei entweder unberücksichtigt bleibt oder mit dem Werden aus dem Realgrunde vermischt wird. Kant vertheidigt das principium rationis determinantis gegen die Angriffe, die besonders Crusius auf dasselbe gerichtet hatte, insbesondere gegen den Einwurf, dass dasselbe die Freiheit aufhebe, indem er (im leibnizischen Sinne) definirt: Spontaneitas est actio a principio interno profecta; quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas, welche Definition später Kant selbst verwarf. Aus dem Princip des Grundes leitet Kant Folgesätze ab, deren wichtigster ist: quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur nec augescendo nec decrescendo, was Kant auch auf die Kräfte der Geister mitbezieht, sofern nicht Gott unmittelbar einwirke. Das principium identitatis indiscernibilium, wonach es keine zwei einander vollkommen gleichen Wesen im Universum geben soll, verwirft Kant, leitet aber aus dem Princip des bestimmenden Grundes noch zwei allgemeine Sätze ab: 1) das Princip der Succession, alle Veränderung sei an die Verbindung der Substanzen unter einander geknüpft (welches Princip später Herbart durchgeführt hat: beide schliessen auf Grund dieses Princips aus der Veränderung unserer Vorstellungen auf wirklich vorhandene äussere Objecte; auch Schleiermachers Dialektik beruht mit auf diesem Princip); 2) das Princip der Coexistenz: die reale Verbindung der endlichen Substanzen unter einander beruht nur auf der Verbindung, in welcher ihr gemeinsamer Daseinsgrund, der göttliche Intellect, sie denkt und erhält. Durch diesen letzteren Satz nähert sich Kant der leibnizischen Lehre von der prästabilirten Harmonie, ohne jedoch derselben beizutreten. Noch weniger billigt er den Occasionalismus; es soll vielmehr durch Gott eine wirkliche actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus, nicht ein blosser consensus, sondern eine wirkliche dependentia gesetzt sein. Andererseits unterscheidet Kant dieses so begründete „systema universalis substantiarum commercii" streng von dem blossen influxus physicus der wirkenden Ursachen.

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam, Kgsb. 1756, eine von K. zu dem Zweck, für ein Extraordinariat in Vorschlag gebracht werden zu dürfen (welches ihm jedoch aus dem oben angegebenen Grunde nicht zu Theil wurde), vertheidigte Dissertation. An die Stelle der punctuellen leibnizischen Monaden setzt K. ausgedehnte und doch einfache, weil nicht aus einer Mehrheit von Substanzen bestehende Elemente der Körper, wodurch er (zu der Theorie Brunos, die er jedoch nicht historisch gekannt zu haben scheint, zurückkehrend) die Monadenlehre der Atomistik annähert. Von der letzteren aber unterscheidet sich seine Doctrin wiederum wesentlich durch die von ihm behauptete dynamische Raumerfüllung mittelst der Repulsivkraft (die von dem Centrum aus nach dem Cubus der Entfernungen abnehmen mag) und der Attractionskraft (die nach dem Quadrat der Entfernungen abnimmt); wo die Wirkungen beider gleich seien, sei die Grenze des Körpers. Quodlibet corporis elementum simplex sive monas non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate. Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad

se invicem appropinquatione. Adest alia pariter insita attractionis vis cum impenetrabilitate conjunctim limitem definiens extensionis. K. folgert hieraus u. a., dass die Elemente der Körper als solche vollkommen elastisch seien, da der ihnen innewohnenden Repulsivkraft eine stärkere Kraft entgegentreten könne, welche die Wirkungen jener beschränken müsse, aber niemals aufzuheben vermöge. (K.s Argumentation, dass die Anziehungskraft auf einen jeden Punkt in dem Maasse schwächer wirken müsse, in welchem die sphärischen Oberflächen, über welche sie sich verbreite, vermöge der wachsenden Entfernung vom Centralpunkte grösser werden, gehört ursprünglich Newtons Zeitgenossen Halley, 1656—1724, an, s. Whewell, Gesch. d. ind. Wiss., übers. v. Littrow, Bd. II, S. 157. — Geo. Simmel, das Wesen der Materie nach K.s physischer Monadologie, I.-D., Berl. 1881).

Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westl. Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres (1755) betroffen hat, in den Königsb. Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1756. Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens im Jahr 1755, Kgsb. 1756; Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen, in den Königsb. Fr.- und Anz.-Nachrichten, 1756, No. 15 und 16; naturwissenschaftliche Abhandlungen, die mit der „Allg. Naturgesch. u. Theorie des Himmels" in nahem Zusammenhange stehen. Er spricht sich dahin aus, dass diese Erschütterungen auf vulkanischen Vorgängen im Innern der Erde beruhen. (Die Berichte, worauf Kant in der Schrift üb. das lissaboner Erdbeben von 1755 fusste, hält Otto Volger in seinen „Untsuchgn. üb. die Phänomene der Erdbeben in d. Schweiz", Gotha 1857 bis 1858, für sehr ungenau. Doch vgl. andererseits Reuschle a. a. O. S. 66 ff.)

Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Kgsb. 1756, Einladungsschrift K.s zu s. Vorles. im Somm. 1756. K. hat in dieser Abhandlung die richtige Theorie der periodischen Winde, wie es scheint, originell aufgestellt, ohne von Hadleys partiellem Vorgange zu wissen. Hadley hat 1735 (nachdem Halley 1686 eine falsche, auf die durch die Sonne in ihrem täglichen Lauf bewirkten Temperatur-Unterschiede gegründete Theorie der Passate aufgestellt hatte) die Windverhältnisse der Tropen im Wesentlichen richtig aus den Unterschieden der Rotationsgeschwindigkeit in den verschiedenen Breiten und den Temperatur-Unterschieden in den verschiedenen Breiten erklärt; K. hat nach den gleichen Gesichtspunkten auch die Hauptströmungen der Luft ausserhalb der Tropen (die Westwinde aus dem Herabkommen und der Ablenkung des oberen Stromes, der ursprünglich die Richtung vom Aequator zu den Polen hat) erklärt. (Vgl. Doves meteorolog. Untersuchgn., Berl. 1837, S. 244 ff., und in Beziehung auf Kant Reuschle a. a. O. S. 68 f.) K. hat hierdurch für die Erklärung vieler meteorologischen Erscheinungen das wahre Fundament gewonnen. Am Schlusse dieser Einladungsschrift sagt K., er sei gesonnen, die Naturwissenschaft nach J. P. Eberhards (nicht zu verwechseln mit Joh. Aug. E.) Lehrbuch „Erste Gründe d. Naturlehre" zu erklären, in der Mathematik Anleitung zu geben, den Lehrbegriff der Weltweisheit mit der Erläuterung der Meyerschen Vernunftlehre zu eröffnen und die Metaphysik nach Baumgartens Handbuch vorzutragen, welches er „das nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art" nennt und dessen „Dunkelheit" er „durch die Sorgfalt des Vortrags und ausführliche schriftliche Erläuterungen" zu heben hofft.

Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie nebst Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen, Kgsb. o. J. (Goldbeck, litterar. Nachr. v. Preuss. II, 43 (1783), giebt als Druckjahr 1759 an, ebenso Wald in seinem 2. Beitr. z. Biogr. Kants (1804), richtig Borowski u. nach ihm Hartenstein 1757, Schubert erst 1765. Kant las die phys. Geogr. zuerst im Sommersemester

1757.) Eine Fortsetzung der Untersuchungen aus den Jahren 1755 und 1756. Jene Frage über die Westwinde wird verneint, aber die positive Lösung fehlt, weil der Einfluss der Temperatur auf die Capacität der Luft für Wasserdampf nicht in Betracht gezogen wird.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, Königsberg 1758. Kant weist die Relativität aller Bewegung nach, erklärt daraus die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in dem Stosse der Körper und giebt die wahre Deutung der gewöhnlich einer „Trägheitskraft" zugeschriebenen Erscheinungen.

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, Königsberg 1759. Kant billigt hier den Optimismus, in der Ueberzeugung, Gott könne nicht umhin, das Beste zu wählen; er hält dafür, das Weltganze sei das Beste und Alles um des Ganzen willen gut. Sein späterer Kriticismus lässt diesen Argumentationsgang nicht zu und betont vielmehr, als die Einheit des Ganzen, die persönliche Freiheit der Individuen.

Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn von Funk, Sendschreiben an seine Mutter (Königsberg 1760). Eine Gelegenheitsschrift.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, Königsberg 1762. Kant lässt nur die erste Figur als naturgemäss gelten. Vgl. dagegen die von Ueberweg, Syst. der Log., zu § 103 aufgestellte Widerlegung.

Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Kgsb. 1763. Einander entgegengesetzt ist, wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das Andere gesetzt ist. Die Entgegensetzung ist entweder logische oder reale Opposition. Jene ist der Widerspruch und besteht darin, dass von demselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird; ihre Folge ist das nihil negativum irrepraesentabile. Die reale Opposition ist diejenige, da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs; beide Prädicate sind bei der Realrepugnanz bejahend, aber in entgegengesetztem Sinne, wie eine Bewegung und die gleich rasche Bewegung in der gerade entgegengesetzten Richtung oder wie eine Activschuld und die gleich hohe Passivschuld; die Folge davon ist das nihil privativum repraesentabile, das K. Zero nennen will; auf diese reale Entgegensetzung gehen die mathematischen Zeichen + und —. Alle positiven und negativen Realgründe der Welt sind zusammengenommen gleich Zero. (Schon in der Abhdlg.: princ. cogn. met. dilucidatio hat K. die von Daries aufgestellte Argumentation für das logische Princip des Widerspruchs durch die mathematische Formel: $+ A - A = 0$, getadelt, da diese Ausdeutung des Minus-Zeichens willkürlich sei und eine petitio principii involvire; in der gegenwärtigen Abhandlung aber weist er bestimmter den Unterschied nach.) Der Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung entspricht die des logischen und des Realgrundes; aus jenem ergiebt sich die Folge nach der Regel der Identität, indem sie als Theilbegriff in ihm liegt, aus diesem nicht nach der Regel der Identität, sondern als etwas Anderes und Neues. Wie Causalität in diesem letzteren Sinne möglich sei, bekennt K., nicht einzusehen. — K. hat seitdem an der Ueberzeugung festgehalten, dass die Causalität sich nicht aus dem Satze der Identität und des Widerspruchs verstehen lasse. Zunächst führt er nun die Annahme von Causalverhältnissen auf die Erfahrung zurück, später, in der Periode des Kriticismus, auf einen ursprünglichen Verhältnissbegriff.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsberg 1763. Kant äussert schon in dieser Abhandlung die Ueberzeugung, „die Vorsehung habe nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert"; „es ist durchaus nöthig,

dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge, aber es ist nicht eben so nöthig, dass man es demonstrire". Nichts desto weniger hält Kant hier noch für möglich, zu einem Beweise für Gottes Dasein zu gelangen, indem man sich auf den finsteren Ocean der Metaphysik wage, wogegen er später die Unmöglichkeit jedes theoretischen Beweises der Existenz Gottes darzuthun unternimmt. Schon in dieser Abhandlung stellt er den Satz auf, das Dasein sein kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge; die Dinge erhalten nicht durch die Existenz ein Prädicat mehr, als sie ohne dieselbe, als bloss mögliche Dinge, haben. In dem Begriffe des Subjects findet man immer nur Prädicate der Möglichkeit. Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit bloss beziehungsweise gesetzt wird. Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da die letztere ein Merkmal des ersteren ist. Es ist unmöglich, dass nichts existire; denn dadurch würde das Material und die Data zu allem Möglichen aufgehoben, also alle Möglichkeit verneint werden; wodurch aber alle Möglichkeit aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich.*) Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Das nothwendige Wesen ist einig, weil es den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, also jedes andere Ding von ihm abhängig sein muss, es ist einfach, nicht aus vielen Substanzen zusammengesetzt, es ist unveränderlich und ewig, es enthält die höchste Realität; es ist ein Geist, da zu der höchsten Realität die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören; mithin ist ein Gott. Diese Argumentation, die nicht empirisch irgend eine Existenz voraussetze, sondern nur von dem Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen sei, erklärt Kant für einen vollkommen a priori geführten Beweis; man erkenne auf diese Weise das Dasein jenes Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Nothwendigkeit desselben ausmache, also recht genetisch; alle anderen Beweise, auch wenn sie die Strenge hätten, die ihnen fehlt, würden doch niemals die Natur jener Nothwendigkeit begreiflich machen können. Die (anselmische und) cartesianische Form des ontologischen Beweises, aus dem vorausgesetzten Begriffe Gottes auf Gottes Existenz zu schliessen, verwirft Kant. Uebrigens fügt Kant eine, vortrefflich durchgeführte, Betrachtung bei, worin aus der wahrgenommenen Einheit in dem Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes a posteriori geschlossen wird, und führt insbesondere den physico-theologischen Grundgedanken seiner „Allg. Naturgesch. und Theorie des Himmels" weiter durch.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, zur Beantwortung der Frage, welche die K. Akademie der Wiss. zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat. Kants Abhandlung erhielt das Accessit, die mendelssohnsche („über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften") den Preis. Beide wurden zusammen Berlin 1764 gedruckt. Kant geht von einer Vergleichung der philosophischen Erkenntnissweise mit der mathematischen aus. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch; die Mathematik betrachtet das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen in abstracto; in der Mathematik sind nur wenige unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige; das Object der Mathematik ist leicht und einfach, das der Philosophie aber schwer und verwickelt. „Die Meta-

*) Offenbar ist dies ein Paralogismus: die Aufhebung aller Möglichkeit des Daseins ist zwar mit der Behauptung der Unmöglichkeit des Daseins, aber nicht mit der Behauptung der Unmöglichkeit jener Aufhebung aller Möglichkeit identisch.

physik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden." Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewissheit in der Metaphysik zu gelangen, ist mit derjenigen identisch, die Newton in der Naturwissenschaft einführte: Zergliederung der Erfahrungen und Erklärung der Erscheinungen aus den hierdurch gefundenen Regeln, möglichst mit Hülfe der Mathematik.

Raisonnement über den Abenteurer Jan Komarnicki, in den Königsb. (kanterschen) gelehrt. und polit. Zeitungen 1764, den „Ziegenpropheten", der von einem achtjährigen Knaben begleitet umherzog. Kant fand in dem „kleinen Wilden", dessen Rüstigkeit und Freimuth ihm gefiel, ein interessantes Exemplar eines Naturkindes im rousseauschen Sinne.

Versuch über die Krankheiten des Kopfes, in denselb. Zeitung. 1764.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Königsberg 1764. Eine Reihe der feinsten Beobachtungen aus dem Gebiet der Aesthetik, Moral und Psychologie. Charakteristisch ist die ästhetische Begründung der Moral auf das „Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur".

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765—66. Königsberg 1765. Der Vortrag soll nicht Gedanken, sondern denken lehren; es gilt nicht Philosophie lernen, sondern philosophiren lernen. Eine fertige Weltweisheit ist nicht vorhanden; die Methode des philosophischen Unterrichts muss forschend (zetetisch) sein.

Ueber Swedenborg, Brief an Fräulein von Knobloch, vom 10. August 1763, nicht 1758, wie Borowski angegeben hat und auch nicht, wie andere wollen, 1768. Das Jahr 1763 ergiebt sich schon aus der Vergleichung der historischen Data mit Gewissheit (da der Brand zu Stockholm am 19. Juli 1759 stattgefunden hat, der holländische Gesandte Ludw. v. Marteville am 25. April 1760 gestorben, der General St. Germain im December 1760 in dänischen Dienst getreten ist und die Armee befehligte, zu welcher der von Kant erwähnte dänische Offizier ohne Zweifel im Jahre 1762 während des Feldzuges in Mecklenburg abging), und dazu stimmt auch, dass die Vermählung der Adressatin, Amalie Charlotte von Knobloch, geb. 10. Aug. 1740, mit dem Hauptmann Friedrich von Klingsporn am 22. Juli 1764 stattgefunden hat, s. Fortgesetzte neue geneal.-hist. Nachr., Theil 37, Leipz. 1765, S 384. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Kgsb. (auch Riga) 1766 (anonym), eine zwischen Ernst und Scherz die Mitte haltende Schrift, in welcher Kant mehr und mehr zu einer skeptischen Haltung fortgeht. Die Möglichkeit mancher beliebten metaphysischen Annahmen ist unbestreitbar, aber dieselben theilen diesen Vortheil mit manchen Wahngebilden der Verrückten; viele Speculationen finden nur darum Geltung, weil die Verstandeswage nicht ganz unparteiisch ist, und ein Arm derselben, der die Aufschrift trägt: „Hoffnung der Zukunft" einen mechanischen Vortheil hat, eine Unrichtigkeit, die Kant selbst nicht heben zu wollen bekennt. Die Fragen über die Natur der Seele, über Freiheit und Vorherbestimmung, über die Unsterblichkeit, überhaupt die Fragen der Metaphysik, sind für die Philosophie unlösbar, und zwar soll dies eben für diejenige Philosophie gelten, die über ihr eigenes Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenstände allein, sondern auch deren Verhältniss zu dem Verstande des Menschen kennt. Begriffe, die nicht in der Erfahrung gegeben sind, d. h. Begriffe von möglichen Dingen, sind reine Fictionen. Es ist demnach auf die Metaphysik, die als Wissenschaft nicht möglich ist, auch nicht die Moral zu gründen, sondern die Verpflichtung der moralischen Gebote muss ihre selbständige Geltung haben. Uebrigens findet es Kant der menschlichen Natur und Reinigkeit der Sitten gemässer, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten

Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. In dem 2. Hauptstück des I. Theiles, welches Kant nennt ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen, zeigt er, wie leicht man auf Grund annehmbar scheinender Principien, in streng logischer Weise, sobald man sich nicht auf Erfahrung stützt, zu wunderbaren Ansichten und Systemen gelangen kann. Er hält freilich selbst die höchst beachtenswerthe Probe eines solchen Systems, die er hier giebt, für nichts als einen Traum der Metaphysik. — Vgl. (Tafel), Abriss d. Lebens u. Wirk. Em. Swedenborgs .... verbund. mit e. Würdigg. der Berichte u. Urtheile Stillings, Klopstocks, Herders, Kants, Wielands u. A., Stuttg. u. Cannstatt 1845. Matter, Swedenborg, Paris 1863. Theod. Weber, Kants Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und der des posit. Christenthums, Breslau 1866. White, Em. Swedenborg, his Life and Writings, 2 vls., London 1867. Paul Janet, Kant et Swed., in: Journal des savants, Mai 1870, S. 299—313.

Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, in den Königsb. Fr. u. Anz.-Nachr. 1768. Schon Euler hatte (Historie der kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin vom Jahre 1748) darzuthun gesucht, dass der Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie eine eigene Realität habe; Kant aber will „nicht den Mechanikern, wie Herr Euler zur Absicht hatte, sondern selbst den Messkünstlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres absoluten Raumes behaupten zu können". Aus dem Umstande, dass Figuren, wie z. B. die der rechten und der linken Hand einander völlig gleich und ähnlich sein und dennoch nicht in denselben Grenzen beschlossen werden können (wie z. B. der rechte Handschuh nicht auf die linke Hand passt), glaubt Kant den Schluss ziehen zu dürfen, dass der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältniss und der Lage seiner Theile gegeneinander beruhe, sondern noch überdies auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum; der Raum soll demgemäss nicht bloss in dem äusseren Verhältniss der neben einander befindlichen Theile der Materie bestehen, sondern etwas Ursprüngliches sein und zwar nicht als blosses Gedankending, sondern in der Realität. Freilich findet Kant diesen Begriff von ungelösten Schwierigkeiten umgeben, welche nicht lange nachher ihn dazu führten, den Raum für eine blosse Form unserer Anschauung zu erklären, womit der letzte Schritt zum Kriticismus geschah.

II. Schriften aus der Periode des Kriticismus.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissert. pro loco professionis log. et metaph. ordin. rite sibi vindicando, Regiom. 1770. Der Grundgedanke der Vernunftkritik tritt hier bereits in Bezug auf Raum und Zeit, aber noch nicht in Bezug auf Substantialität, Causalität und überhaupt die Kategorien hervor. Auf diese letzteren dehnte Kant denselben erst in den nachfolgenden Jahren aus.

Man kann die beiden Richtungen der Philosophie, die in der letzten Zeit namentlich vertreten waren, und die Kant selbst vertreten hatte, in dieser Dissertation mit einander verbunden sehen, und damit sind manche Hauptresultate der Vernunftkritik vorausgenommen. Die menschliche Erkenntniss ist doppelter Art, ohne dass die eine von der andern abhängig ist, die sinnliche und die intellectuelle. Die erste, die der sensualitas entstammt, und deren Gegenstand die sensibilia (phänomena) sind, stellt die Dinge vor, wie sie erscheinen, in ihrer Relation zum Subject. Die letztere bezieht sich auf die intelligibilia (noumena). Sie entsteht aus der intelligentia (rationalitas) und erkennt die Dinge, wie sie sind. Bei der sinnlichen Erkenntniss muss man den Stoff von der Form unterscheiden. Die Materie,

sensatio, ist Empfindung, die zwar die Gegenwart von etwas Sinnlichem anzeigt, aber die Beschaffenheit desselben nicht angiebt. Diese Empfindungen werden nun geordnet durch Gesetze, welche nicht den einzelnen Empfindungen entstammen, sondern ursprünglich dem Gemüth innewohnen. Damit das Vielerlei des Gegenstandes, welches den Sinn erregt, in das Ganze einer Vorstellung zusammenschmelze, bedarf es eines inneren Princips der Seele, wodurch dieses Vielerlei nach festen und eingeborenen Gesetzen eine bestimmte Gestalt annehme. Durch diese Ordnung entsteht die Erscheinung, apparentia, und ihre Gesetze sind Zeit und Raum. Tempus non est obiectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus. Und ganz ähnlich heisst es vom Raume: Spatium non est aliquid obiectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. Die sinnlichen Erkenntnisse werden dann weiter durch den logischen Gebrauch des Verstandes andern sinnlichen, als den gemeinsamen Begriffen, und die Erscheinungen den allgemeinen Gesetzen der Erscheinungen untergeordnet, und die allgemeinsten Erfahrungsgesetze sind so sinnlicher Natur. Die Erfahrungsbegriffe werden durch Zurückführung auf eine höhere Allgemeinheit nicht zu Verstandesbegriffen im wirklichen Sinne. Diese Erkenntniss, welche aus der vermittelst des usus logicus geschehenen Vergleichung mehrerer Erscheinungen hervorgeht, heisst Erfahrung, experientia, so dass wir also drei Stufen der sinnlichen Erkenntniss haben. Der Weg von der Erscheinung zur Erfahrung führt nur durch die Ueberlegung in Gemässheit des logischen Gebrauchs des Verstandes.

Was nun den Intellect und seine Erkenntniss anlangt, so wird durch den usus logicus des Verstandes eine selbständige Erkenntniss nicht erzeugt. Es giebt aber ausser diesem usus logicus noch einen usus realis des Intellects, durch welchen Begriffe theils von Gegenständen theils von Beziehungen gegeben werden, die nicht von den Sinnen entlehnt sind und auch keine Form der sinnlichen Erkenntniss enthalten. Es giebt also eine Verstandeserkenntniss, aber keineswegs darf diese als die deutliche und die sinnliche als die verworrene erklärt werden. Die erste Philosophie, welche die Principien des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, ist die Metaphysik, in welcher es keine Erfahrungsgrundsätze giebt. Demnach müssen die in ihr enthaltenen Begriffe nicht in den Sinnen gesucht werden, sondern in der Natur des reinen Verstandes selbst, nicht als angeborene Begriffe, sondern als solche, welche nach den der Seele innewohnenden Gesetzen (indem auf ihre Thätigkeit bei Gelegenheit der Erfahrung geachtet wird) abgezogen, also erworben sind. Solche Begriffe sind die Möglichkeit, das Dasein, die Substanz, die Nothwendigkeit, die Ursache u. s. w. mit den entgegengesetzten und correlaten Begriffen. Diese Begriffe führen nun auf Lehrsätze mit einem bestimmten Inhalt, und so gehen die allgemeinen Grundsätze des reinen Verstandes, wie sie von der Ontologie und der rationellen Seelenlehre geboten werden, in ein Einzelnes aus, was nur mit dem reinen Verstande zu erfassen ist, in ein für alle andern Realitäten dienendes Maass, in die perfectio noumenon. Diese ist im theoretischen Sinne das höchste Wesen, Gott, im praktischen Sinne die moralische Vollkommenheit, so dass also auch die Moralphilosophie, soweit sie die ersten Grundsätze zur Beurtheilung bietet, nur durch den reinen Verstand erkannt werden kann. Als Ideal der Vollkommenheit ist Gott das Princip der Erkenntniss und als wirklich daseiend das Princip des Werdens für jede Vollkommenheit. Die niederen Grade der Vollkommenheit können nur durch Beschränkung der höchsten Vollkommenheit bestimmt werden, und so sind die Dinge Einschränkungen der Realität Gottes. Die Einheit der Dinge, wie sie thatsächlich

in der Welt vor uns liegt, besteht in der Wechselwirkung aller ihrer Theile. Aber es genügt nicht die gewöhnliche Annahme des influxus physicus, wonach die Gemeinschaft der Substanzen und die übergehenden Kräfte durch ihr blosses Dasein hinreichend erkannt werden sollen, sondern die Wechselwirkung kann nur statuirt werden unter der Annahme eines gemeinsamen Urgrundes, und dieser ist Gott. Substantiae mundanae sunt entia ab alio; sed non a diversis, sed omnia ab uno. — Unitas in coniunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab uno. — Kant neigt hier der Metaphysik im alten Sinne zu, obwohl er schon in den „Träumen eines Geistersehers" sich gegen eine solche verwahrt hatte und in seinen späteren kritischen Schriften diese Art der Metaphysik ganz verwarf.

In dem Scholion zu § 22 trägt Kant eine Ansicht vor, welche sich nach seiner eigenen Bemerkung der Lehre Malebranches, dass wir alle Dinge in Gott schauen, sehr nähert, jedoch meint er, mit dieser Ansicht die Grenzen der apodiktischen Gewissheit, welche der Metaphysik gezieme, zu überschreiten. Die menschliche Seele wird nämlich nach der hier von Kant geäusserten Ansicht von den äusseren Dingen nur so weit afficirt, und die Welt steht ihrem Anschauen nur soweit ins Unendliche offen, als die Seele mit allen andern Dingen von der Kraft eines Einzigen erhalten wird. Deshalb nimmt sie die äusseren Dinge nur durch die Gegenwart eben dieser gemeinsamen erhaltenden äusseren Ursache wahr. Daher kann der Raum, als die allgemeine und nothwendige Bedingung der Mitgegenwart von allem sinnlich Erkannten die Omnipraesentia phänomenon genannt werden, und die Zeit in gleicher Weise causae generalis aeternitas phänomenon. Kant nähert sich hier einem Pantheismus, obwohl er in § 19 der Dissertation sagt, die Ursache der Welt sei ein Wesen ausserhalb derselben, und nicht die Seele der Welt, ihre Gegenwart in der Welt sei keine örtliche, sondern eine wirksame.

In der Kritik der reinen Vernunft hat Kant den Versuch, die Anschauungen Raum und Zeit als phänomenale Correlate der göttlichen Allgegenwart und Ewigkeit aufzufassen, nicht mehr gemacht, sondern dieselben als schlechthin nur subjective Formen betrachtet; er war dazu genöthigt, weil er daselbst auch die Relationsbegriffe, das „Commercium" der Substanzen und den Substanzbegriff selbst als etwas bloss Subjectives fasste, also in ihnen nicht mehr (mit Leibniz) eine objective Basis der subjectiven Raumanschauung finden konnte, und ebensowenig in der causae generalis aeternitas die objective Basis der subjectiven Zeitanschauung, zumal da ihm nunmehr das Absolute gerade am allerwenigsten als wissenschaftlich erkennbar galt. (Vgl. F. Michelis de I. K. libello, qui de m. s. et i. f. et p. inscribitur, Braunsb. 1870. Ind. lect., und die betreffenden Abschnitte in den citirten Werken von Paulsen und Riehl.)

Mehr als die Dissertation nähern sich der Kritik der reinen Vernunft die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik, s. u. S. 228. „Mittheilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774" nach diesen Vorlesungen giebt B. Erdmann, in: Philos. Monatsh., 1884, S. 65—97.

Recension der Schrift von Moscati über den Unterschied der Structur der Thiere und Menschen, aus den Königsb. gelehrten u. polit. Zeitung. 1771, abg. in Reickes Kantiana, S, 66—68. Kant billigt Moscatis anatomische Begründung des Satzes, dass die thierische Natur des Menschen ursprünglich auf den vierfüssigen Gang angelegt sei.

Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen d. physisch. Geogr. im Sommerhalbj. 1775, Kgsbg. (verändert und erweitert in Engels Philosoph f. d. Welt, 2. Thl., Leipz. 1777, in den spätern Auflagen nicht mehr). Alle Menschen gehören zu einer Naturgattung; die Racen sind die festesten unter den Abarten. Bemerkenswerth ist Kants Aeusserung, eine wirk-

liche Naturgeschichte werde vermuthlich eine grosse Menge scheinbar verschiedener Arten zu Racen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln; man müsse eine geschichtliche Naturerkenntniss zu erlangen suchen, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könne. In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft hat Kant später eben diesen Gedanken von Neuem entwickelt.

Ueber das Dessauer Philanthropin, in den Königsbergischen gel. und pol. Ztgn. 1776—78, bei Reicke, Kantiana, S. 68 ff. (Doch ist nur bei B [1777, welcher Aufsatz, „an das gemeine Wesen" überschrieben, auch in den „pädagog. Unterhaltungen", hrsg. von Basedow und Campe, Dessau 1777, 3. Stück, und darnach bei Karl v. Raumer, Gesch. d. Päd. II., S. 287, abgedruckt ist] und wohl auch bei A [1776] die kantische Autorschaft genügend gesichert, bei C dagegen, das in Gedanken und Ausdruck gemässigter aber auch vulgärer ist, mindestens zweifelhaft; der Hofprediger Crichton scheint nach Kants Aufforderung vom 29. Juli 1778, bei R. und Sch. XI, S. 72, den Artikel verfasst zu haben.) Kant interessirt sich lebhaft für die „weislich aus der Natur selbst gezogene" Erziehungsmethode des Philanthropins. Vgl. Reicke, Kant u. Basedow, im deutsch. Museum, 1862, No. 10.

Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. In dieses Werk hat Kant (nach einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 18. August 1783) das Resultat eines mindestens zwölfjährigen Nachdenkens niedergelegt, die Ausarbeitung aber „binnen vier bis fünf Monaten in grösster Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber weniger Fleiss auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande gebracht". — Die Briefe an Marcus Herz bringen einige Notizen über den Fortgang des Werkes und über die Ursachen seiner Verzögerung. — Die zweite, umgearbeitete Auflage erschien ebend. 1787; die späteren Auflagen bis zur siebenten, Leipz. 1828, sind unveränderte Abdrücke der zweiten. — Kants Krit. d. rein. V. Nachträge. Aus K.s Nachlass herausgeg. v. B. Erdmann, Kiel 1881. (Gegen 200 Randbemerkungen aus K.s Handexemplar der 1. Aufl. der Kr. d. r. V., ohne besonderen Werth für das bessere Verständniss der kantischen Lehre.) — In den Gesammtausgaben der Werke, namentlich auch in den Separatausgaben der Krit. d. r. V. von Kehrbach und B. Erdmann (Lpz. 1878, 3. Aufl. 1884) sind die Differenzen zwischen beiden Ausgaben vollständig angegeben. — Rosenkranz wie neuerdings Kehrbach legt die erste Auflage zu Grunde und giebt die in der zweiten Auflage eingetretenen Aenderungen an; Hartenstein und Kirchmann sowie Erdmann dagegen fügen in ihren Ausgaben dem Abdruck der zweiten Auflage die Varianten der ersten bei. Dieses entgegengesetzte Verfahren hängt mit der Verschiedenheit des Urtheils über den Werth beider Ausgaben zusammen. Rosenkranz bevorzugt die erste, indem er mit Michelet, Schopenhauer und Anderen in der zweiten Auflage Aenderungen des Gedankens zum Nachtheil der Consequenz zu finden glaubt; Hartenstein aber sieht darin im Anschluss an Kants eigene Aussage (in der Vorrede zur zweiten Aufl.) nur Aenderungen der Darstellung zur Abwehr hervorgetretener Missverständnisse und zur Erleichterung der Auffassung. Vgl. Ueberwegs Diss. de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae, Berol. 1862, worin dieser die Richtigkeit des kantischen Selbstzeugnisses im Einzelnen nachzuweisen sucht, sowie B. Erdmann, Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Krit. d. r. V., Lpz. 1878, nach welchem die Veränderungen nicht den kritischen Hauptzweck, nämlich zu beweisen, dass es keine transcendente Erkenntniss der Dinge aus Vernunft geben könne, treffen, sondern in der zweiten Auflage nur auf Kosten dieses Hauptzweckes die positive Seite, die Grundlegung

für eine Metaphysik als Wissenschaft, und die realistische Seite, das Dasein von afficirenden Dingen, mehr hervorgehoben wird. — Kant hatte allerdings in der zweiten Auflage der Vernunftkritik, wie schon in den 1783 erschienenen „Prolegomena", namentlich die realistische Seite seines Lehrbegriffs, die in demselben aber von Anfang an lag, und die er auch für den aufmerksamen Leser deutlich genug bezeichnet hatte, die aber von flüchtigen Lesern verkannt worden war, stärker betont. Man thut Kant Unrecht, wenn man hierin eine wesentliche Aenderung seines Gedankens, die er selbst misskannt oder gar (wie Schopenhauer meint) heuchlerisch verleugnet habe, erblicken will. — Ueber den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft sowie der andern Hauptwerke soll nicht in dieser vorläufigen Uebersicht, sondern in der Darstellung des kantischen Lehrgebäudes referirt werden.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783. Den Hauptinhalt dieser Schrift hat Kant später in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft hineinverarbeitet. Gegen eine in der Zugabe zu den Gött. Anzeigen von gelehrten Sachen 19. Jan. 1782 erschienene, von Garve verfasste, aber vor dem Abdruck von Feder verstümmelte (später, Anhang zu dem 37.—52. Bde. der Allgem. deutsch. Bibl., Abth. 2, S. 838 bis 862, in ihrer ursprünglichen Gestalt veröffentlichte) Recension, die das realistische Element in Kants Ansicht übersehen und Kants Lehre der berkeleyschen zu nahe gerückt hatte, hebt Kant eben jenes Element, welches er ursprünglich als etwas allgemein Anerkanntes mehr vorausgesetzt als erörtert hatte, kräftig hervor. In der Vorrede erzählt Kant, wie er durch Humes Bedenken gegen den Causalbegriff aus dem „dogmatischen Schlummer" zuerst geweckt worden sei; an dem Funken, den der Skeptiker ausstreute, habe das kritische Licht sich entzündet. In § 13 benutzt Kant dieselbe Bemerkung über symmetrische Figuren, aus welcher er 1768 die absolute Realität des Raumes zu erweisen suchte, zu einer Stütze seiner nunmehrigen Behauptung, dass Raum und Zeit blosse Formen unserer sinnlichen Anschauung seien. Mit Recht sagt Gauss, Gött. gel. Anz. vom 15. April 1831, dass in jener an sich richtigen Bemerkung ein Beweis für die Meinung, dass der Raum nur Anschauungsform sei, nicht liege. — B. Erdmann sucht in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Kants Prolegomena, Lpz. 1878, nachzuweisen, dass der Text dieser Schrift in zwei nach Ursprung und Absicht verschiedenartige Bestandtheile zerfalle, 1) in einen erläuternden Auszug aus der Krit. d. r. V., 2) in eine Entgegnung auf die oben erwähnte Recension. Diese Abwehr sei in Zusätzen und Einschiebseln in den schon fertigen Auszug eingefügt worden. Doch ist diese Hypothese Erdmanns widerlegt durch Emil Arnoldt, Kants Prolegomena nicht doppelt redigirt, Berl. 1879. S. auch dazu H. Vaihinger, die Erdmann-Arnoldtsche Controverse üb. Kants Prolegomena, in: Philos. Monatsh. 1880, S. 44—71. — Eine Anzahl von Incongruenzen und Inconvenienzen, die sich in §§ 2 u. 4 der Prolegomena finden, sucht H. Vaihinger durch eine Blattversetzung zu heben, Philos. Monatsh. 1879, S. 321—332. Dagegen J. H. Witte, die angebliche Blattversetzung in K.s Prolegg., in: Philos. Monatsh. 1883, S. 145—174, hiergegen wieder Vaihinger, ebend. S. 401—416, und abermals gegen ihn Witte, ebend. S. 597—614.

Ueber Schulz' (Prediger zu Gielsdorf) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, im „Raisonnirenden Bücherverzeichniss", Kgsb. 1783, No. 7. Kant verwirft von seinem kritischen Standpunkte aus die auf eine consequente Durchführung der leibnizischen Principien der Stufenordnung der Wesen und des Determinismus hinauslaufende Psychologie und Ethik. Für Kant fällt jetzt der Determinismus mit dem Fatalismus zusammen, und statt einer Stelle in der Stufenordnung vindicirt er jetzt dem

Menschen eine Freiheit, die denselben „gänzlich ausserhalb der Naturkette setze". (Ueber die spätere Amtsentsetzung jenes charaktervollen Mannes durch einen Willküract des Ministeriums Wöllner handelt Volkmar, Religionsprocess des Pred. Schulz zu Gielsdorf, eines Lichtfreundes des 18. Jahrh., Leipz. 1845.)

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in der Berlinischen Monatsschrift, 1784 im Novemberheft (vgl. Frz. Rühl, üb. K.s Idee zu einer allgem. etc., in: Altpreuss. Monatsh., Bd. 18, S. 333—342). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? ebend. im Decemberheft. Kants Antwort lautet: Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne die Leitung eines Andern zu bedienen; selbst verschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Andern zu bedienen; Sapere aude!

Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit in der (Jenaischen) Allg. Littztg. 1785. (Kant verwirft hier von seinem Kriticismus aus, indem er Natur und Freiheit schroff von einander sondert, Betrachtungen, die auf der Voraussetzung einer wesentlichen Einheit beider ruhen; die Kritik, die sich gegen Herder kehrt, ist in gewissem Sinne zugleich auch eine Reaction des späteren Standpunkts Kants gegen seinen eigenen früheren.) Ueber die Vulcane im Monde, Berl. Monatsschr., März 1785. Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, ebend. Mai 1785. Ueber die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, ebd. Nov. 1785.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785 u. ö., 4. Aufl. 1797 (Kant will in dieser Schrift das oberste Princip der Moralität aufsuchen und feststellen).

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga 1786 u. ö. (3. Aufl. Leipz. 1800).

Muthmaasslicher Anfang der Menschengeschichte, Berl. Monatsschr. Jan. 1786. Ueber (Gottl.) Hufelands Grundsatz des Naturrechts, Allg. Littztg. 1786. Was heisst, sich im Denken orientiren? Berl. M., Oct. 1786 (welche Frage Kant dahin beantwortet: sich bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen; wir irren nur dann, wenn wir beides verwechseln, mithin Bedürfniss für Einsicht halten). Einige Bemerkungen zu Jacobs „Prüfung der mendelssohnschen Morgenstunden" (in eben dieser Schrift von Jacob, nach der Vorrede). Im J. 1786 oder 1788 hielt Kant bei der Niederlegung des Rectorats eine Rede: de medicina corporis quae philosophorum est, die veröffentlicht ist von Joh. Reicke in d. altpreuss. Monatsschr., Bd. 18, Heft 3 u. 4, S. 293—309.

Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, in Wielands teutschem Mercur, im Januar 1788.

Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788; 6. Aufl. Leipz. 1827.

Einen kurzen Aufsatz über Aug. Heinr. Ulrichs Eleutheriologie oder über die Freiheit u. Nothwendigkeit, Jena 1788, hatte Kant geschrieben u. ihn Kraus übergeben, um daraus eine Recension anzufertigen. Diese erschien in der Allgem. Litteraturzeitung 25. Apr. 1788. Den Versuch, das Kantische aus dieser Recension herauszulösen, hat H. Vaihinger gemacht in: Philos. Monatsh. 1880, S. 192 bis 209: Ein bisher unbekannter Aufsatz v. Kant über die Freiheit. Ulrich, 1746 in Rudolstadt geb. und 1813 in Jena als Prof. der Philos. gestorben, stand im Wesentlichen auf dem leibniz-wolffschen Standpunkt, nahm aber in seinen Institu-

tiones logicae et metaphysicae, Jena 1785, mancherlei von Kant an. In seiner Eleutheriologie bekämpft er die kantische Freiheitslehre.

Kritik der Urtheilskraft, Berlin und Libau 1790; 2. Aufl. Berl. 1793, 3. 1799. Separatausg. v. Benno Erdmann, Lpz. 1880, mit Zugrundelegung des Textes der 2. Aufl. Der Herausgeber schickt dem Texte eine ausführliche Einleitung voraus.

Ueber eine Entdeckung (Joh. Aug. Eberhards), nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Kgsb. 1790 (eine von persönlicher Gereiztheit zeugende und den Gegner wohl über Gebühr verdächtigende Antikritik, die aber für die Erkenntniss des Verhältnisses der Lehre Kants zum Leibnizianismus von beträchtlichem Werthe ist). Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen, Kgsb. 1790, in Borowskis Schrift: Cagliostro, einer der merkwürdigst. Abenteurer uns. Jahrh.

Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Berl. Monatsschr., Sept. 1791.

Ueber die von der K. Akad. d. Wissensch. zu Berlin f. d. Jahr 1791 ausgesetzte Preisaufg.: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat? Hrsg. von F. Th. Rink, Kgsb. 1804. Kant sucht hier, ohne speciell auf Leistungen Anderer einzugehen, die Bedeutung des Fortschritts vom leibniz-wolffschen Dogmatismus zum Kriticismus nachzuweisen. Die Schrift ist nicht zur Preisbewerbung eingesandt worden.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Königsberg 1793, 2. Aufl. ebend. 1794. (Der erste Abschnitt: „vom radicalen Bösen" erschien zuerst im Aprilheft des Jahrganges 1792 der Berlinischen Monatsschrift.)

Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Berl. Monatsschr. Sept. 1793. Kant verwirft diese Maxime, sofern sie Tugend- oder Rechtspflichten betreffe, als verderblich für die Moralität im privaten Verkehr wie in Bezug auf Staatsrecht und Völkerrecht.

Ueber Philosophie überhaupt, am Ende von Jac. Sigism. Becks Auszug aus Kants kritischen Schriften, Bd. 2, Riga 1794. (Ursprünglich als Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft geschrieben, dann aber wegen des zu grossen Umfangs als solche verworfen, später Beck zur Benutzung für dessen Auszug aus K.s kritischen Schriften überlassen. Beck giebt nicht das ganze Manuscript, sondern nur das, was er Eigenthümliches darin fand, doch dies als wörtlichen Auszug aus dem Manuscript.)

Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung, Berlinische Monatsschrift, Mai 1794. Das Ende aller Dinge, ebend. Juni 1794.

Zum ewigen Frieden, ein philos. Entwurf, Kgsb. 1795, neue verm. Auflage 1796.

Zu Sömmering über das Organ der Seele, Kgsb. 1796. Kant spricht die Vermuthung aus, dass das die Gehirnhöhlen erfüllende Wasser die Uebertragung der Affectionen von einer Gehirnfaser auf andere vermitteln möge.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, Berl. Monatsschr., Mai 1796. (Gegen platonisirende Gefühlsphilosophen.) Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits, ebd. Oct. 1796. (Wenige Worte zur Deutung eines nach dem Wortsinn unzutreffenden Ausdrucks, den Kant gebraucht hatte; er will denselben aus dem Zusammenhang zum Richtigen gedeutet wissen.) Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Berl. Monatsschr., Dec. 1796. (Gegen Joh. Georg Schlosser.)

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsberg 1797, 2. Aufl.

1798. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsb. 1797, 2. Aufl. 1803. Diese beiden zusammengehörigen Schriften tragen den gemeinschaftlichen Titel: Metaphysik der Sitten (Theil I und II).

Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Berl. Blätter 1797.

Der Streit der Facultäten, worin zugleich die Abhandlung enthalten ist: Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein, Königsberg 1798; hrsg. und mit Anm. vers. von C. W. Hufeland, 16. Aufl. Leipz. 1872 u. öft.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsberg 1798. — Zwei Nachschriften von Kants Vorlesungen über diesen Gegenstand sind veröffentlicht worden: I. Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniss. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790—91, herausgeg. v. Fr. Chr. Starke 1831 (ziemlich werthlos), u.: I. Kants Menschenkunde od. philos. Anthropologie nach handschriftl. Aufzeichnungen, herausgeg. v. dems. 1831 (wahrscheinlich nach der von Kant zum ersten Mal 1773 gehaltenen Vorles. üb. Anthropologie. ausführlicher als Kants eigene Ausgabe und werthvoll).

Vorrede zu Jachmanns Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus, Königsberg 1800, abgedr. in Reickes Kantiana, S. 81, 82.

Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes litthauischem Wörterbuch, Königsberg 1800, abgedr. ebd., S. 82, 83.

Kants Logik, hrsg. von J. B. Jäsche, Königsberg 1800.

Kants physische Geographie, hrsg. von Rink, Königsberg 1802—1803 (vgl. darüber Reuschle a. a. O. S. 62—65; „das Ausland", 1868, No. 24 und K. Dietrich, K.s Auffassung der physisch. Geogr. als Grundlage der Gesch., Jena 1875). Joh. Unold, d. ethnol. u. anthropogeograph. Anschauung. v. I. K. u. J. R. Forster, I.-D., Lpz. 1886.

Kant über Pädagogik, hrsg. von Rink, Kgsb. 1803. Mit Einleitg. und Anmerkg. von O. Willmann in der Pädagog. Biblioth., hrsg. v. K. Richter, Bd. X, Lpz. 1874 u. ö., ferner v. Th. Voigt, Langensalza 1878. S. Prosch, d. Pädagogik K.s, in: Ztschr. f. d. Realschulwes., IX, 1884, 2. H.

Ein Manuscript, an dem Kant in seinen letzten Lebensjahren arbeitete, aus etwa 100 Foliobogen bestehend, das den „Uebergang von den metaphys. Anfangsgründ. der Naturwissensch. zur Physik" zum Gegenstand hat, ist neuerdings durch Rud. Reicke in der Altpreuss. Monatsschr. 1882, 1883 und 1884, „Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren", theilweise zum Abdruck gekommen, ist aber bisher noch nicht vollständig veröffentlicht. Die Absicht, aus den verschiedenen Convoluten eine Darstellung als den eigentlichen Inhalt des Ganzen zu gewinnen, hatte der Herausgeber aufgeben müssen. Dieser Uebergang sollte eine besondere Wissenschaft ausmachen, die sich von den beiden Wissenschaften, die sie verbindet, unterschiede, das, was in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften a priori durch Begriffe festgestellt wurde, auf die wirklich vorhandenen Kräfte in der Natur anwendete und für die letzteren die Grundsätze aufstellte, die allein ein geordnetes Ganzes derselben ermöglichten. Es wird eine im ganzen Weltraum continuirlich verbreitete Materie „postulirt", die aber, nenne man sie nun Aether oder Wärmestoff, nicht blosse Hypothese sei; denn ohne sie würde es nicht möglich sein, Erfahrung zu machen. S. Rob. Haym, Preuss. Jahrbb. I, 1858, S. 80—81, Schubert, Neue Preuss. Prov.-Blätt., Kgsb. 1858, S. 58—61, besond. Rud. Reicke, Altpreuss. Monatsschr., Bd. I, 1861, S. 742—749. A. Krause, Imm. K. wider Kuno Fischer, zum ersten Mal mit Hülfe des verloren gewesenen kantisch. Hauptwerkes: Vom Uebergang v. der Metaph. zur Phys., ver-

theidigt, Lahr 1884; s. dazu K. Fischer, das Streber- u. Gründerth. in d. Literat., Vademecum f. Hrn. Past. Krause, Stuttg. 1884. P. d'Ercole, K. Fischer e il manoscritto inedito di Kant, in: La filos. delle sc. Ital., vol. 31, 1885. Ferd. Rosenberger, Ueberg. etc. Nachgelass. Werk v. I. K., Vortr. (aus den Berichten des freien deutsch. Hochstifts).

Kants Vorlesungen über d. philosophische Religionslehre, herausgeg. v. Pölitz, 1817, 2. Aufl. 1830. Kants Vorlesungen über die Metaphysik, herausgeg. v. dems. 1821. (Diese letzteren nach Nachschreibeheften wahrscheinlich aus den siebziger Jahren. Vergl. B. Erdmann, eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgesch. K.s in: Philos. Monatsh. 1883, S. 129—144. S. auch ob. S. 222.)

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie (werthvoll). Aus Kants handschriftl. Aufzeichnungen herausgegeben v. Benno Erdmann, 1. Bd., 1. Heft: Reflexionen zur Anthropologie, Lpz. 1882. (Aus Kants Handexemplar v. A. G. Baumgartens Metaphysica.) 2. Bd., Reflexionen zur Krit. d. r. V., Lpz. 1884, mit einer längeren Einleitung üb. d. Entwickelungsperioden v. K.s theoret. Philosophie.

Ausserdem enthalten die Gesammtausgaben Briefe, Erklärungen und andere kleinere schriftliche Aeusserungen Kants. Briefe besitzen wir von Kant verhältnissmässig wenige; er liebte nicht, solche zu schreiben; gegen 80 sind in den Gesammtausgaben der WW. Kants gedruckt (gegen 20 ausserdem), darunter 19 an Marcus Herz (1749—1803. Dieser hatte längere Zeit in Königsberg studirt, war Respondent Kants bei der Vertheidigung der Inauguraldissertation 1770 gewesen, die er auch in „Betrachtungen a. d. speculativ. Weltwsh.", Kgsb. 1771, erläuterte, und liess sich als Arzt in Berlin nieder, wo er mit Mendelssohn viel verkehrte; seine Frau war die bekannte Henriette Herz, die Freundin Schleiermachers), 9 an Reinhold, 4 an Mendelssohn, der Kant 1777 in Königsberg besuchte, 3 an Fichte, 2 an Lambert, einer an Schiller. S. Rud. Reicke, aus K.s Briefwechsel, Vortrag, mit e. Anhange enthaltend Briefe v. Jac. Sigism. Beck an K. u. v. K. an Beck, Kgsb. 1885. Eine Ausgabe von K.s Briefwechsel wird v. R. Reicke u. Fr. Sintenis vorbereitet, und es werden alle Besitzer von Briefen dringend gebeten, dieselben einzusenden.

Lose Blätter aus K.s Nachlass, mitgeth. v. Rud. Reicke, in: Altpr. Monatsschr., 1887, S. 312—360, 443—481. Vierzehn grössere und kleinere Stücke, von denen sich das eine vielleicht bezieht auf die von der berliner Akademie gestellte Preisaufgabe, die meisten aus den siebziger Jahren stammen und als Vorarbeiten für die Krit. d. r. V. zu betrachten sind. Sodann ein Convolut Blätter aus der Königsb. Bibliothek „Zur Physik u. Mathematik".

Ob Kant eine Gegenschrift gegen Hamanns Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft (nach Hamanns Tod von Rink 1800 veröffentlicht) verfasst habe, deren Manuscript vielleicht noch erhalten wäre, ist nicht sicher. Vergl. J. Freudenthal, ein ungedruckter Brief Kants und eine verschollene Schrift desselben wider Hamann, in: Philos. Monatsh. 1879, S. 56—65.

Unter Mitwirkung Kants sind seine „vermischten Schriften" von Tieftrunk in 3 Bden., Halle 1799, und mehrere kleinere Schriften von Rink, Kgsb. 1800, hrsg. worden.

Ins Lateinische hat Kants kritische Schriften F. G. Born übersetzt, 4 Bde., Leipz. 1796—98; noch andere Uebersetzungen werden u. a. im XI. Bande der Ausg. von Rosenkranz und Schubert S. 217 f. citirt. Ueber französ. Uebersetzungen referirt J. B. Meyer in Fichtes Zeitschr. XXIX, 1856, S. 129 ff. Critique de la raison pure, par Em. Kant, 3. éd. en français, avec l'analyse de l'ouvrage entier par Mellin, le tout traduit de l'allemand par J. Tissot, Dijon et Paris 1864. Kant, prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter

comme science, suivis de deux autres fragments du même auteur, ouvrages trad. de l'all. par J. Tissot, Dijon et Paris 1865. Auch die Logik und Anthropologie Kants hat Tissot übersetzt. Ins Italienische hat Mantovani die Vernunftkritik 1821—22 übersetzt. Ins Spanische: Critica de la razôn pura, texto de las dos ediciones, precedida de la vita de Kant y de la historia de dos origines de la filosofia critica de Kuno Fischer, por D. Jose del Perojo, vol. I, Madr. 1883. Von englischen Uebersetzungen mögen hier angeführt sein: J. W. Semples Uebers. der Grundl. zur Metaph. der Sitten nebst Abschnitten aus anderen ethischen Schriften Kants, Edinburgh 1836, wovon eine neue Aufl. unter dem Titel „the Metaphysic of Ethics" mit einer Einleitung von Henry Calderwood (aber ohne Semples Einl. und Anhang), Edinb. 1869, erschienen ist. Uebersetzung der Krit. d. r. V. von Haywood, ferner: Meiklejohn, Critic of Pure Reason translated from the German of Im. Kant, Lond. 1854. Im. Kants Critique of Pure Reason in commemoration of the Centenary of its first publication translat. into english by F. Max Müller, with an historical introduction by Ludwig Noiré, 2 Voll. Lond. 1881. Der erste Band enthält das Vorwort des Uebersetzers, dann auf 359 Seiten eine kurze Geschichte der Philosophie von L. Noiré: the critique of pure reason as illustrated by a sketch of the development of occidental philosophy, zuletzt die Hauptzusätze der zweiten Auflage; der zweite Band giebt die Uebersetzung der ersten Auflage. Max Müller schliesst seine Vorrede mit den Worten: die englisch sprechende Race habe nun in Kants Kritik eine zweite arische Erbschaft, ebenso werthvoll wie die Vedas —, ein Werk, das wohl kritisirt aber nie mehr ignorirt werden könne. Kants critical philos. for English readers by John P. Mahaffy, Vol. I. III, Lond. 1872—74, in dem III. Bde. Uebersetzung der Prolegomena und einiger Stücke d. Krit. d. r. V., und Theory of Ethics by Th. K. Abbott, Lond. 1873. Critique of practical reason and other works of the theory Ethics, translat. by Th. K. Abbott, 3. ed. Lond. 1883. Prolegomena and metaph. Foundations of nat. Science, transl. by Ernest Belfort Bax, Lond. 1883.

Bemerkt sei hier noch, dass man der Entwickelung der theoretischen Philosophie Kants neuerdings viel Aufmerksamkeit zugewandt und dieselbe ins Einzelne verfolgt hat, ohne jedoch über die verschiedenen Perioden, die anzunehmen sind, zu einer einheitlichen Ansicht zu gelangen. So unterscheidet H. Vaihinger in seinem Commentar, I., S. 49, einen ersten Entwickelungsprocess bis zum Kriticismus und einen zweiten innerhalb des Kriticismus. In dem ersteren nimmt er drei Stufen an: 1) Dogmatischer Standpunkt von Leibniz, 1750—1760; 2) Empiristische Beeinflussung durch Hume, 1760—1764; 3) Kritischer Standpunkt (namentlich Träume eines Geistersehers), 1765—1766. Im zweiten statuirt er wiederum drei Stufen: 1) Dogmatische Beeinflussung durch Leibniz' Nouveaux essays, 1769 ff.; 2) Skeptische Beeinflussung durch Hume, 1772 ff. (Briefe an Herz); 3) Kriticismus 1781. B. Erdmann unterscheidet in der ob. erwähnten Einleitung vier Perioden: 1) Dogmatismus, a. Ueberwiegender Einfluss von Wolff, 1746—1750, b. Einfluss von Crusius, 1756 bis 1760; 2) Kritischer Empirismus, Einfluss von Newton, Lambert, Rousseau, 1760 (1762) bis 1769; 3) Kritischer Rationalismus, 1769 bis etwa 1774; 4) Kriticismus, a. Entstehung des eigentlichen Kriticismus, 1774—1781, b. Weitere Entwickelung einzelner Probleme und Begriffe, 1781—1804.

§ 25. Unter der Kritik der Vernunft versteht Kant die Prüfung des Ursprungs, des Umfangs und der Grenzen der menschlichen Erkenntniss. Reine Vernunft nennt er die von aller Erfahrung unabhängige Vernunft. Die Schrift: „Kritik der reinen Vernunft"

unterwirft die reine theoretische Vernunft der Prüfung. Kant hält dafür, dass diese Prüfung jeder andern philosophischen Erkenntniss vorangehen müsse. Jede Philosophie, die den Erfahrungskreis überschreitet, ohne diese Ueberschreitung durch eine Prüfung der Erkenntnisskraft gerechtfertigt zu haben, nennt Kant Dogmatismus, die philosophische Beschränkung auf den Erfahrungskreis Empirismus, den philosophischen Zweifel an aller den Erfahrungskreis überschreitenden Erkenntniss, sofern derselbe sich nur auf das Ungenügende aller vorhandenen Beweisversuche und nicht auf eine Prüfung der menschlichen Erkenntnisskraft überhaupt stützt, Skepticismus, seine eigene Richtung aber, die von dem Resultate jener Prüfung alles fernere Philosophiren abhängig macht, Kriticismus. Der Kriticismus ist Transscendentalphilosophie oder transscendentaler Idealismus, sofern er die Möglichkeit einer transscendenten, d. h. den gesammten Erfahrungskreis überschreitenden Erkenntniss prüft und verneint, aber nachweist, dass gewisse Elemente, die zur Erfahrung erfordert werden, der menschlichen Seele eigenthümlich, also subjectiv oder ideell sind. So giebt Kant zugleich eine Theorie der Erfahrung.

Kant geht in seiner Vernunftkritik von einer zweifachen Unterscheidung der Urtheile (insbesondere der kategorischen Urtheile) aus. Nach dem Verhältniss des Prädicats zum Subjecte theilt er die Urtheile ein in analytische oder Erläuterungsurtheile, deren Prädicat sich aus dem Subjectsbegriff durch blosse Zergliederung desselben entnehmen lasse oder auch mit ihm identisch sei (in welchem letzteren Falle das analytische Urtheil ein identisches ist), und synthetische oder Erweiterungsurtheile, deren Prädicat nicht im Subjectsbegriffe liegt, sondern zu demselben hinzutritt. Das Princip der analytischen Urtheile ist der Satz der Identität und des Widerspruchs, synthetische Urtheile aber können nicht aus dem jedesmaligen Subjectsbegriff auf Grund dieses Satzes allein gebildet werden. Nach dem Ursprung der Erkenntniss aber unterscheidet Kant Urtheile a priori und Urtheile a posteriori. Unter den Urtheilen a posteriori versteht er Erfahrungsurtheile, unter Urtheilen a priori im absoluten Sinn solche, die schlechthin von aller Erfahrung unabhängig seien, im relativen Sinn aber solche, die mittelbar auf der Erfahrung ruhen, indem dasjenige, was in ihnen gedacht wird, nicht erfahren worden ist, wohl aber Anderes, woraus jenes geschlossen wird. Für Urtheile a priori im absoluten Sinne hält Kant alle diejenigen, welche mit Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit gelten, indem er von der (unerwiesenen, von ihm als selbstverständlich angesehenen, sein ganzes Lehrgebäude bedingenden) Voraus-

setzung ausgeht, Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit lasse sich durch keine Combinationen von Erfahrungen, wohl aber unabhängig von aller Erfahrung gewinnen. Alle analytischen Urtheile sind Urtheile a priori; denn wenn auch der Subjectsbegriff durch Erfahrung gewonnen worden sein mag, so bedarf es doch zu der Zergliederung desselben, durch welche das Urtheil sich ergiebt, nicht mehr einer Erfahrung. Die synthetischen Urtheile aber zerfallen in zwei Klassen. Wird nämlich die Synthesis des Prädicates mit dem Subjecte auf Grund der Erfahrung vollzogen, so entstehen synthetische Urtheile a posteriori; wird sie ohne alle Erfahrung vollzogen, so entstehen synthetische Urtheile a priori. Die Existenz der letzteren Klasse hält Kant für unleugbar; denn unter den Urtheilen, die anerkanntermaassen streng universell und apodiktisch, demgemäss nach Kants Voraussetzung Urtheile a priori sind, findet er solche, die zugleich als synthetische anerkannt werden müssen. Hierher gehören zunächst die meisten mathematischen Urtheile. Ein Theil der arithmetischen Fundamentalurtheile (z. B. a = a) ist zwar nach Kant analytischer Art, die übrigen arithmetischen und sämmtliche geometrischen Urtheile aber sind nach ihm synthetische Urtheile, folglich, da sie mit strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit gelten, synthetische Urtheile a priori. Den nämlichen Charakter tragen nach Kant die allgemeinsten Sätze der Naturwissenschaft, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert. Auch diese Sätze werden ohne alle Erfahrung erkannt, da sie allgemein gültige und apodiktische Urtheile sind, und ergeben sich doch nicht durch blosse Zergliederung des Subjectsbegriffs, da ja das Prädicat über den blossen Subjectsbegriff hinausgeht. Ebenso sind endlich wenigstens ihrer Tendenz nach alle metaphysischen Sätze synthetische Urtheile a priori, z. B. der Satz: alles, was geschieht, muss eine Ursache haben. Lassen sich nun auch die metaphysischen Sätze anfechten, so stehen doch mindestens die mathematischen unzweifelhaft fest. Es giebt also, schliesst Kant, synthetische Urtheile a priori oder reine Vernunfturtheile. Die Grundfrage seiner Kritik ist nunmehr diese: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Die Antwort lautet: Synthetische Urtheile a priori sind dadurch möglich, dass der Mensch zu dem Stoffe der Erkenntniss, welchen er vermöge seiner Receptivität aufnimmt, gewisse reine Erkenntnissformen, die er vermöge seiner Spontaneität unabhängig von aller Erfahrung selbst erzeugt, hinzubringt und allen gegebenen Stoff diesen Formen einfügt. Diese Formen, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind, sind zugleich die Bedingungen

der Möglichkeit der Objecte der Erfahrung, weil alles, um für mich Object zu sein, die Formen annehmen muss, durch welche das Ich, mein ursprüngliches Bewusstsein oder die „transscendentale Einheit der Apperception" alles Gegebene gestaltet; sie haben daher objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheil a priori. Aber die Objecte, für welche sie gelten, sind nicht die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte, d. h. die Dinge, wie sie, abgesehen von unserer Weise, sie aufzufassen, an sich selbst sind, sondern nur die empirischen Objecte oder die Erscheinungen, welche als Vorstellungen in unserem Bewusstsein sind. Die Dinge an sich sind dem Menschen unerkennbar. Nur ein schöpferisches göttliches Bewusstsein, das ihnen, indem es sie denkt, zugleich auch Wirklichkeit giebt, vermag sie zu erkennen. Die Dinge an sich richten sich nicht nach unseren Erkenntnissformen, weil unser Bewusstsein kein schöpferisches, unsere Anschauung nicht von bloss subjectiven Elementen frei, nicht „intellectuelle Anschauung" ist. Unsere Erkenntnissformen richten sich nicht nach den Dingen an sich, weil sonst alle unsere Erkenntniss empirisch und ohne Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit wäre; die empirischen Objecte aber, da sie unsere Vorstellungen sind, richten sich nach unseren Erkenntnissformen. Also können wir die empirischen Objecte oder die Erscheinungen, aber auch nur diese, erkennen. Alle Erkenntniss a priori hat nur Geltung in Bezug auf Erscheinungen, also auf Objecte wirklicher oder möglicher Erfahrung. — Kant vertritt hiermit den Rationalismus, der durch den Phänomenalismus beschränkt ist. Er gründet eine Metaphysik aus rationalen Principien, aber nicht eine Metaphysik des Uebersinnlichen, sondern der Erscheinungen.

Die Erkenntnissformen sind theils Anschauungs-, theils Denkformen. Von jenen handelt die „transscendentale Aesthetik", von diesen die „transscendentale Logik".

Die apriorischen Formen der Anschauung sind: Raum und Zeit. Der Raum ist die Form des äusseren Sinnes, die Zeit ist die Form des inneren und mittelbar auch des äusseren Sinnes. Auf der Apriorität des Raumes beruht die Möglichkeit der geometrischen, auf der der Zeit die der arithmetischen Urtheile, und hiermit ist die Frage beantwortet: Wie ist reine Mathematik möglich? Die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte sind weder räumlich noch zeitlich; alles Neben- und Nacheinander ist nur in den Erscheinungsobjecten, folglich nur in dem anschauenden Subject.

Die Formen des Denkens sind die zwölf Kategorien oder Stammbegriffe des Verstandes, welche die Formen der Urtheile bedingen: Einheit, Vielheit, Allheit; Realität, Negation, Limi-

tation; Substantialität, Causalität, Wechselwirkung; Möglichkeit, Dasein, Nothwendigkeit. Auf ihrer Apriorität beruht die Gültigkeit der allgemeinsten Urtheile, der allgemeinen Verstandesgrundsätze, die aller empirischen Erkenntniss zu Grunde liegen, und hiermit ist die Frage erledigt: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Die Dinge an sich oder die transscendentalen Objecte haben weder Einheit noch Vielheit, sind nicht Substanzen und unterliegen nicht dem Causalverhältniss, sind überhaupt nicht den Kategorien unterworfen; die Kategorien finden nur Anwendung auf die Erscheinungsobjecte, welche in unserm Bewusstsein sind. So schreiben wir der Natur Gesetze vor, nicht sie giebt uns solche. Wir bringen Natur überhaupt erst durch unsere Gesetze zu Stande.

Die Vernunft strebt, über die Verstandeserkenntniss, die an dem Endlichen und Bedingten haftet, zum Unbedingten hinauszugehen. Sie bildet die Idee der Seele als einer Substanz, die immer beharre, der Welt als einer unbegrenzten Causalreihe und Gottes als des absoluten Inbegriffs aller Vollkommenheiten oder des „allerrealsten Wesens“. Indem diese Ideen auf Objecte gehen, die jenseits aller möglichen Erfahrung liegen, so haben sie keine theoretische Gültigkeit; wird ihnen dieselbe (von der dogmatischen Metaphysik) vindicirt, so geschieht dies mittelst einer irreführenden Logik des Scheins oder Dialektik. Der psychologische Paralogismus verwechselt die Einheit des Ich, welches niemals als Prädicat, sondern immer nur als Subject vorgestellt werden kann, mit der Einfachheit und absoluten Beharrlichkeit einer psychischen Substanz. Die Kosmologie führt auf Antinomien, deren beide einander widersprechende Glieder sich indirect erweisen lassen, wenn die Realität von Raum, Zeit und Kategorien vorausgesetzt wird, aber mit Aufhebung dieser falschen Voraussetzung wegfallen. Die rationale Theologie, welche durch das ontologische, kosmologische und physikotheologische Argument das Dasein Gottes zu erweisen sucht, verstrickt sich in eine Reihe von Sophisticationen. Doch sind jene Ideen in zweifachem Betracht von Werth: 1. theoretisch, sofern sie nicht als constitutive Principien gelten, durch welche eine wirkliche Erkenntniss von Dingen an sich gewonnen werden könne, sondern als regulative Principien, die nur besagen, dass, wie weit auch die empirische Forschung gelangt sein möge, niemals der Kreis der Objecte möglicher Erfahrung für völlig abgeschlossen angesehen werden dürfe, sondern immer noch weiter zu forschen sei; 2. praktisch, sofern sie Annahmen denkbar machen, zu welchen mit moralischer Nothwendigkeit die praktische Vernunft hinführt. Hiermit ist die dogmatistische Metaphysik gestürzt, obwohl sie in der natürlichen Anlage der menschlichen Vernunft be-

gründet ist, und als Wissenschaft kann sich die Metaphysik nur geltend machen, wenn sie sich mit der Kritik verbindet.

So hat Kant die Frage erledigt: Wie ist Metaphysik überhaupt und als Wissenschaft möglich?

In den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ sucht Kant, indem er die Materie auf Kräfte zurückführt, eine dynamische Naturerklärung zu begründen.

Ueber Kants Philosophie überhaupt und insbesondere über seine theoretische Philosophie handeln in unzähligen Schriften Kantianer, Halbkantianer und Antikantianer, wovon die bedeutendsten unten noch als Philosophen aufgeführt werden; vgl. darüber insbesondere die Gesch. des Kantianismus von Rosenkranz, welche als XII. Bd. der Gesammtausg. der Werke Kants beigefügt ist. Einen Bericht üb. Kant-Studien letzter Zeit bringt J. B. Meyer in den v. Fleischer herausgeg. Vierteljahrsber. üb. d. gesammt. Wissenschaften u. Künste, I, 1882, S. 175—197. Ausser den Historikern der Philosophie überhaupt und insbesondere der neueren Philosophie: Hegel, Michelet, Erdmann, Kuno Fischer (Fischers Darstellung Kants übersetzt ins Englische von John P. Mahaffy, Lond. 1866), I. Herm. Fichte, Chalybäus, Ulrici, Biedermann, G. Weigelt, Barchou de Penhoën, A. Ott, F. A. Lange (Gesch. des Materialism.), Willm, Zeller, Windelband, Harms u. A., s. oben S. 1—2 und 206, wollen wir hier noch folgende nennen, wobei wir nur für die Zeit seit dem Wiedererwachen der Philosophie Kants eine gewisse Vollständigkeit im Auge gehabt haben. Die auf Ethik, Aesthetik, Teleologie etc. sich beziehenden Schriften sind weiter unten genannt.

1) Anhänger Kants aus früherer Zeit:

Joh. Schulze (Schultz, üb. die Schreibart des Namens s. Anm. zu § 28), Erläuterungen üb. des Hrn. Prof. K. Krit. d. r. Vern., Kgsb. 1785 u. 1791; Prüfung der kantisch. Krit. der rein. V., 2 Bde., Kgsb. 1789—1792. Carl Leonh. Reinhold, Briefe üb. d. Kantische Philos. (aus Wielands Deutsch. Merkur 1786—1787), Lpz. 1790 bis 1792; üb. die bisherig. Schicksale der Kantisch. Philos., in Wielands Merkur 1789. Carl Chr. Ehrh. Schmid, Krit. d. r. V. im Grundrisse, Jena 1786, 3. Aufl. 1794; Wörterb. zum leichtern Gebrauch der Kantisch. Schriften, Jena 1788, 4. Aufl. 1798 (beide Bücher noch recht brauchbar). Neues philos. Magazin zur Erläuterung des Kantsch. Systems, herausgeg. v. Joh. Har. Abicht u. Frdr. Gottlob Born, 2 Bde., Lpz. 1769—1791. G. S. A. Mellin, Marginalien u. Register zu K.s Krit. des Erkenntnissvermögens, 2 Bde., Züllichau 1794—1795 (der 2. Th. geht auf d. Grundlag. zur Metaph. der Sitte, auf d. Krit. der prakt. Vern. u. Urtheilskr.); Kunstsprache der krit. Philos. oder Sammlung aller Kunstwörter derselben, Jena u. Lpz. 1798; Encyclopäd. Wörterb. der krit. Philos., 6 Bde., Züllichau u. Lpz. 1797—1803 (immer noch werthvoll). Laz. Bendavid, Vorlesungen üb. d. Krit. d. r. V., Wien 1795, 2. Aufl. 1802. Joh. Gottfr. Karl Chr. Kiesewetter, Versuch einer fassl. Darstell. der wichtigst. Wahrheit. der neuen Philos. für Uneingeweihte, 2 Bde., Berl. 1795—1803 (der 2. Bd. handelt üb. d. Krit. d. Urtheilskr.), 4. Aufl. mit einer Lebensbeschreib. des Verf.s von Chr. Gttfr. Flittner, Berl. 1824. Noch brauchbar Kiesewetters Prüfung der Herderschen Metakritik, 2 Bde., Berl. 1799 u. 1800. And. Metz, Kurze u. deutliche Darstell. des Kantschen Systems, Bamb. 1795. M. Reuss, Vorlesungen üb. d. theoret. u. prakt. Philos., 2 Bde., Würzb. 1797. Th. A. Suabedissen, Resultate der philos. Forschgn. üb. d. Natur d. menschl. Erkenntniss von Plato bis Kant, Marb. 1805. — Charles Villers, Philos. de Kant, Metz 1801, auch Utrecht 1830 (allgemeinverständlich). F. A. Nitsch, View of Kants principles, Lond. 1796. A. F. M. Willich, Elements of the critical philosophy, Lond. 1798.

2) Gegner Kants aus früherer Zeit:

Gebh. Ulr. Brastberger, Untersuchungen üb. Kants Kritik der rein. Vern., Jena 1796. Joh. Aug. Eberhard in den v. ihm herausgegebenen philos. Zeitschriften: Philos. Magazin, Halle 1788—1792, Philos. Archiv, Halle 1792—1795. Philos. Bibliothek herausgeg. v. Feder u. Meiner, Götting. 1788—1791. Bened. Stattler (Prof. der Theol. zu Ingolstadt), Anti-Kant, 3 Bde., Münch. 1788, ein Auszug daraus: Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kantisch. Philos. etc., 1791; Wahres Verh. der Kantsch. Philos. zur christl. Relig. u. Moral, 1794. Joh. Christ. Zwanziger,

Comment. üb. Herrn Prof. K.s Krit. d. r. V., Lpz. 1792. Dietr. Tiedemann, Theätet, Ein Beitrag zur Vernunftkrit., Frf. 1794. — Ueber weitere polemische Schriften früherer Zeit, namentlich über Herders Metakrit. s. unt. § 28. Werthvoll ist die Kritik der kantischen Philosophie von Schopenhauer, Anhang zu dem 1. Bd. der Welt als Wille u. Vorstell., 1819 zuerst erschienen, der, obgleich ein Verehrer Kants, denselben doch scharf beurtheilt.

Die Kantbibliographie der letzten Jahre findet sich von R. Reieke (die des Jahres 1882 in Verbindung mit H. Vaihinger) mit grosser Genauigkeit zusammengestellt in der Altpreussisch. Monatsschr.

3) Schriften aus neuerer u. neuester Zeit:

Ed. Beneke, K. u. d. philos. Aufgabe uns. Zeit, Berl. 1832. Vict. Cousin, Leçons sur la philosophie de Kant (gehalt. 1820), Paris 1842, 4. éd. Par. 1864. Translated from the French with a Sketch of K.s life and writings by A. G. Henderson, Lond. 1870. Mirbt, K. u. seine Nachfolger, Jena 1841. Alfonso Testa, della ragion pura di Kant, Lugano 1841. Amand Saintes, Histoire de la vie et de la philos. de K., Par. et Hambourg 1844. Chr. H. Weisse, in welch. Sinne d. deutsche Philos. jetzt wieder an K. sich zu orientiren hat, Leipz. 1847. Prihonsky, Neuer Antikant, Bautzen 1850. Jul. Rupp, Imm. K., üb. d. Charakter seiner Philos. u. d. Verhältn. derselb. zur Gegenw., Kgsb. 1857. E. Maurial, le scepticisme combattu dans ses principes, analyse et discussion des principes du scepticisme, Paris 1857. Joh. Jacoby, K. u. Lessing, Rede zu K.s Geburtstagsfeier, Kgsb. 1859. Theod. Sträter, de principiis philos. K., diss. inaug., Bonn 1859.

J. B. Meyer, üb. d. Kriticismus mit besond. Rücks. auf Kant, in: Zeitschr. für Ph., Bd. 37, 1860, S. 226—263 und Bd. 39, 1861, S. 46—66. B. Spaventa, la filosofia di Kant, Torino 1860. Die anonyme Schrift (des Prinzen Wilh. Herm. v. Neuwied, gest. 1864): ein Ergebniss aus d. Krit. d. kantischen Freiheitslehre, von d. Verf. d. Schrift: das unbewusste Geistesleb. u. d. göttl. Offenbarung, Lpz. 1861. L. Noack, I. Kants Auferstehung aus dem Grabe, seine Lehre urkundlich dargest., Lpz. 1861; mit od. ohne romantisch. Zopf? im II. Bd. von Oppenheims deutsch. Jahrb. für Polen und Litt., 1862. Michelis, die Philos. K.s u. ihr Einfl. auf d. Entwicklg. der neueren Naturwissensch., in: Natur u. Offenbarung, Bd. VIII, Münster 1862; Kant vor und nach d. J. 1770, Braunsb. 1871 (70). Jos. Jaekel, de K. phaenomeno et noumeno, diss. Vratisl. 1862. K. F. E. Thrandorff, Aristoteles und Kant, oder: was ist die Vernunft? in: Zeitschr. für d. luth. Theol. u. Kirche, Jahrg. 1863, S. 92—125. Jul. Heidemann, Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit, diss. inaug., Berol. 1863. Jos. Richter, d. kantischen Antinomien, Mannheim 1863. Klingberg, K.s Kritik af Leibnizianismen, Upsala 1863. Joh. Huber, Lessing u. K. im Verhältn. z. relig. Bewegung des 18. Jahrh. in: deutsche Vierteljahrsschrift., Juli-Sept. 1864, S. 244 bis 295. Theod. Merz, üb. d. Bedeutg. d. kantischen Phil. für d. Gegenw., in: protest. Monatsbl., herausg. von H. Gelzer, Bd. 24, 1864, S. 375—388. O. Liebmann, K. u. d. Epigonen, Stuttg. 1865. Emile Saisset, le scepticisme, Aenésidème, Pascal, Kant, Paris 1865, 2. éd. 1867. Heinr. Bach, üb. die Beziehg. d. k.schen Philos. zur franz. u. engl. d. 18. Jahrh., Diss., Bonn 1866. Ed. Röder, das Wort a priori, eine neue Kritik d. k.schen Philos., Frankf. a. M. 1866. M. B. W. Bolton, Kant and Hamilton, Lond. 1866 auch 1869.

Trendelenburg, üb. e. Lücke in K.s Beweis v. d. ausschliessenden Subjectivität des Raumes u. d. Zeit, e. krit. und antikrit. Blatt, in den „hist. Beitr. zur Philos." III, 1867, S. 215—276*), und Kuno Fischer u. sein Kant, eine Entgegnung, Leipzig 1869.

*) Trendelenburg leugnet, dass von Kant bewiesen sei, dass das „Apriorische", dessen Ursprung ein rein subjectiver sei, auch bloss subjectiv hinsichtlich seiner Gültigkeit, d. h. bloss auf die Erscheinungen anwendbar sei und nicht auf die Dinge an sich oder die transscendenten Objecte; neben „bloss objectiv" und „bloss subjectiv" bestehe als „dritte Möglichkeit": „subjectiv und objectiv zugleich" (wobei „objectiv" im transscendentalen Sinne zu nehmen ist); dass Kant es unterlassen habe, diese „dritte Möglichkeit" genau zu erwägen, sei eine „Lücke" in seiner Argumentation, wodurch dieselbe beweisunkräftig werde. Trendelenburg nimmt seinerseits an, Raum und Zeit seien als Producte der „Bewegung", welche sich in uns und ausser uns vollziehe, gleich sehr subjectiv und objectiv (vgl. u.). Kuno Fischer sucht darzuthun, dass von Kant für das Nichtbehaftetsein der Dinge an sich mit Raum und Zeit ein directer und (in dem Abschnitt über die Antinomien) ein indirecter Beweis geführt worden sei. Die Frage-

Kuno Fischer, Logik u. Metaph., 2. Aufl., S. 153 ff.; Anti-Trendelenburg, eine Duplik, Jena 1870. Vgl. dazu Kym (s. u.) und Rich. Quäbicker in: philos. Monatsh. IV, 1870, S. 408—413; ferner E. Bratuscheck ebd. V, 1870, S. 279—323; C. Grapengiesser, K.s Lehre v Raum und Zeit, Kuno Fischer u. Ad. Trendelenburg, Jena 1870 (vom apeltschen Standpunkte aus verfasst); Emil Arnoldt, Kants transscendentale Idealität des Raumes u. d. Zeit, für Kant gegen Trendelenburg, in der altpreuss. Monatsschrift VII, 3. 5/6; VIII, 1. 5/6; Herm. Cohen, zur Controv. zw. Tr. u. F., in: Zeitschrift f. Völkerpsych. u. Sprachw. VII, S. 239—296; J. Gottschick, die „Lücke“ in K.s Beweis f. d. transscendentale Idealität v. Raum u. Zeit, in: Ztschr. f. Phil. u. philos. Kr., Bd. 79, 1881, S. 152—156.

W. Pflüger, üb. K. transsc. Aesthetik, In.-Diss., Marburg 1867. Siegm. Levy, K.s Kr. der r. Vern. in ihrem Verh. zur Krit. d. Sprache, Diss., Bonn 1868. Gust. Knauer, conträr und contradictorisch, nebst convergirenden Lehrstücken, festgestellt und Kants Kategorientafel berichtigt, Halle 1868.

H. Fortlage, üb. d. kantische Philos., in: Sechs philos. Vorträge, Jena. Vinc. Silla, K. e. Rosmini, Torino. Sjöholm, het historiska zusammanhanget mellan Humes Skepticism och K.s Kriticism, Ak. Afh. Upsala. Günther Thiele, wie sind die synth. Urth. a priori der Mathematik möglich? Inaug.-Diss., Halle. F. Ueberweg, der Grundgedanke des kant. Kriticismus nach seiner Entstehungszeit u. s. wissenschaftl. Werth, in: Altpr. Monatsschr. VI, S. 215—224. Aug. Müller, die Grundlagen der k.schen Philos. vom naturwissensch. Standp. gesehen, ebd. S. 368—421. C. Hebler, Kantiana in philos. Aufs., Leipz. Hodgson, time and space (e. Analyse d. k.schen Lehre), Lond. G. Biedermann, K.s Kr. der reinen Vern. und die hegelsche Logik in ihrer Bedeut. f. d. Begriffswiss., Prag. Ernst Wickenhagen, d. Logik bei Kant, Diss., Jena. O. Stäckel, der Begriff der Idee bei K. im Verh. zu den Ideen bei Platon, Diss., Rostock. Oscar Hohenberg, üb. das Verhältn. d. k.schen Philos. zur platon. Ideenlehre, Rostocker Diss., Jena. Aug. Th. Rich. Braune, der einheitl. Grundged. der drei Kritiken K.s, Inaug.-Diss., Rostock. Fr. Herbst, Locke u. K., Rostocker I.-D., Stettin. Maxim. Kissel, de rat., quae inter Lockii et Kantii placita intercedat, comm., Rostochii. Sämmtlich aus d. J. 1869.

J. B. Meyer, K.s Psychol., Berl. Rich. Quäbicker, krit.-philos. Untersuchungen: I. K s u. Herbarts metaph. Grundansichten üb. d. Wesen d. Seele, Berlin. Rud. Hippenmeyer, üb. K.s Kritik der rat. Psychol., in: Zeitschr. f. Ph. N. F. Bd. 56, S. 86—127. H. Wolff, die metaph. Grundansch. K.s, ihr Verh. zu d. Naturw. und ihre philos. Gegner, Leipz. Fr. Reinh. Ernst Zelle, de discr. inter Aristotelicam et K. logices notionem intercedente, diss. Hal. (auch deutsch, Berlin). W. F. Schultze, Hume u. K. üb. d. Causalbegriff, I.-D., Rostock. Rud. Tombo, üb. K.s Erkenntnisslehre, I.-D., Rostock. Lengfehlner, d. Princip d. Phil., d. Wendep. in K.s Dogmatism. u. Kriticism., Pr., Landshut. Aus dem J. 1870.

E. v. Hartmann, das Ding an sich u. seine Beschaffenheit, k.sche Studien zur Erkenntnisstheorie u. Metaph., Berlin. (Hartmann will, dass man in der bereits von Kant eingeschlagenen Richtung einer schärferen Kritik und Einschränkung der Behauptungen der transsc. Analytik weiter gehe, während K.s unmittelbare Nachfolger den entgegengesetzten Weg weiter verfolgt haben, dessen letzte Consequenz der „absolute Illusionismus“ sei.) Edmund Montgomery, die k.sche Erkenntnisslehre widerl. vom Standp. der Empirie, München. K. Zimmermann, üb. K.s mathem. Vorurth. und dessen Folgen, Wien. F. Frederichs, d. phänomenale Idealism. Berkeleys u. K.s, Berlin. Herm. Cohen, K.s Theorie d. Erfahr., Berlin, 2. neubearbeitete Aufl. 1885. C. Grapengiesser, Erklär. u. Vertheidig. v. K.s Krit. d. reinen Vern. wider die „sogenannten“ Erläuterungen d. Hrn. J. H. v. Kirchmann. E. Bekämpfg. d. modern. Realism. in d. Philos., Jena. Ders., K.s transscendental. Idealism. u. Hartmanns Ding an sich in Fichtes Zeitschr., 61, 191—247; 62, 30—70; 232—285; 63, 145—200. Die Erläuterungen v. Kirchmanns von dessen realistischem Standpunkte aus sind in einer Reihe von Heften im Anschluss an die von demselben besorgte Ausgabe in der Philos. Bibliothek erschienen, haben aber wenig Werth. — Geo. Scherer, Krit. üb. K.s Subjectivität u. Apriorität d. Raumes u. d. Zeit, Inaug.-Diss., Frkf. a. M. Aus d. J. 1871.

---

stellung selbst aber ist zu ändern, wenn sich ergiebt, dass der Begriff „a priori“, wie Kant denselben versteht, unhaltbar ist. Der Raumanschauung vindicirt Ueberweg vermöge einer philosophischen Reflexion über die physikalischen Gesetze, insbesondere über das Gravitationsgesetz, objective Gültigkeit im transscendentalen Sinne, s. Ueberwegs unten citirte Abh. über K.s Kriticismus.

L. Ballauf, d. k.sche Idealism., im Pädag. Arch., S. 241—295. Charles Sarchi, Examen de la doctrine de K., Paris. Barach, K. als Anthropolog in Mitthlgn. d. anthrop. Ges. in Wien. Burmeister, d. Erkenntnisslehre K.s, Wrietzen, Schulpr. E. Fleischl, e. Lücke in K.s Philos. u. Ed. v. Hartmann, Wien. Jagielski, wie hat K. den Begr. d. Materie aufgefasst? Ostrowo, Pr. Johs. Quaatz, K.s kosmol. Ideen, ihre Ableitg. a. d. Kategorien, die Antinomie u. deren Auflösg., Berlin, Pr. d. Andreas-Sch. Rob. Zimmermann, üb. K.s Widerlegungen d. Idealism. v. Berkeley (a. d. Sitzungsber. d. ph.-hist. Cl.), Wien. Aus d. J. 1872.

E. Arnoldt, Metaphysik die Schutzwehr der Relig., Rede, Kgsb. (auch in der Altpr. Mtsschr., X, 289—306). Benno Erdmann, d. Stellg. d. Dinges an sich in K.s Aesthet. u. Analytik, I.-D., Berlin. Herm. Cohen, d. system. Begriffe in K.s vorkrit. Schriften nach ihren Verhltn. zu krit. Idealism., Berlin. Alfr. Hölder, Darstllg. d. k.schen Erkenntnisstheorie mit besond. Berücks. d. verschied. Fassgn. d. transscendentalen Deduct. d. Kateg., Tüb. G. Knauer, ist d. Zweckbegr. auf K.s Standpkt. in der Kateg.-Tafel einzustellen? in Philos. Monatshefte, IX, 361—66. T. Mamiani, K. e l'ontologia, Firenze. Fil. Masci, una polemica su K., l'estetica trascendentale e le antinomie, Napoli. J. Volkelt, K.s Stellg. z. unbewusst. Logisch. in Philos. Mtshft. IX, 49—57, 113—124. Ferd. Schmidt, de origine termini Kantiani „transcendens", diss. inaug., Marb. P. Asmus, das Ich u. das Ding an sich, Gesch. ihrer begriffl. Entwickelung in der neuesten Philos., Halle. Sämmtlich aus d. J. 1873.

S. F. de Dominicis, Galilei e. K., Bologna. W. H. S. Monck, an introduction to the critical philos., Dubl. Jos. Pommer, z. Abwehr einig. Angriffe auf K.s Lehre von d. synthet. Natur mathemat. Urtheile, Wien. Johs. Witte, Beiträge z. Verständn. K.s, Berlin. Rob. Zimmermann, K. u. d. positive Philos. (Sitzungsber. der philos.-hist. Cl.), Wien. Aus d. J. 1874.

G. Spicker, K., Hume u. Berkeley, Berlin. F. G. Hann, über den Ausgangspunkt für die metaphys. Einsicht nach Kant, Innsbruck. Fr. Schultze, K. u. Darwin, Jena. D. Nolen, la critique de K. et la métaphysique de Leibniz, Paris. P. Ragnisco, la critica della ragione pura di K., Napoli. Die Werke von Paulsen u. Riehl s. o. S. 208. Sämmtlich aus d. J. 1875.

G. Schenk, die logischen Voraussetzungen und ihre Folgerungen in K.s Erkenntnisslehre, I.-D., Jena. C. Stommel, die Differenz K.s und Hegels in Bez. auf die Antinomien, I.-D., Halle. J. Jacobson, die Auffindung des Apriori, Berlin; ders., die Beziehungen zwischen Kategorien und Urtheilsformen, Kgsbg. 1877. Ernst Laas, K.s Analogien der Erfahrung, Berlin. F. v. Wangenheim, Vertheidigung K.s gegen Fries, I.-D., Halle. G. Zahn, üb. die k.sche Unterscheidung von Sinn, Verstand u. Vernunft, Jena. M. Desdouits, la philosophie de K. d'après les trois critiques, Paris. E. Caird, the philosophy of K., explained and examined with a historical introduction, Lond. B. Alexander, K.s L. vom Erkennen, Leipz., I.-D., Budapest. Jos. Weisz, K.s L. v. Raum u. Zeit, Leipz. I.-D., Budapest. Rob. Steffen, K.s L. vom Dinge an sich, I.-D., Leipz. W. Ostermann, üb. K.s Krit. der rational. Theologie, Jena. G. Thiele, K.s intellectuelle Anschauung als Grundbegr. seines Kriticismus dargestellt, Halle. A. Stadler, die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in d. k.schen Philos., Leipz. Sämmtlich aus d. J. 1876.

K. Dieterich, K. u. Newton, Tübing. A. v. Leclair, kritische Beiträge zur Kategorienl. K.s, Prag. L. Smolle, K.s Erkenntnisstheorie vom psycholog. Standpunkt aus betrachtet, Znaim. E. Schmidtborn, Darlegung u. Prüfung d. k.schen Krit. des ontolog. Beweises für das Dasein Gottes, Wiesbad. T. Pesch, die Haltlosigkeit der modernen Wissensch. Eine Krit. d. k.schen Vernunftkritik, Freib. i. Breisgau. Reinh. Biese, die Erkenntnissl. des Aristoteles u. K.s in Vergleichung ihrer Grundprincipien, Berlin. J. Theodor, der Unendlichkeitsbegr. bei Kant und Aristoteles, Breslau. E. Caird, a critical account of the philosophy of K. W. Windelband, über d. verschied. Phasen d. k.schen L. v. Ding an sich, in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Phil. I, S. 224—266. Sämmtlich aus d. J. 1877.

C. Grapengiesser, Aufgabe u. Charakter der Vernunftkritik, Jena. C. Ueberhorst, K.s L. v. d. Verh. d. Kategorien z. d. Erfahrung, Göttingen. K. Dieterich, K. u. Rousseau, Tübingen (mit des Verf.s Schr.: K. u. Newton in 2. Ausg. erschienen unter dem Titel: d. kantsche Philos. in ihrer inneren Entwickelungsgesch., 2 Thle., Freib. i. Br. 1885). R. Lehmann, K.s L. v. Ding an sich, Berlin. P. S. Neide, die k.sche L. vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, I.-D., Halle. C. Ritter, K. u. Hume, I.-D., Halle. Mor. Steckelmacher, die formale Logik K.s in ihren Beziehungen zur transscendentalen, Breslau. J. Nathan, K.s logische Ansichten u. Leistungen, I.-D., Jena. Friedr. v. Bärenbach, das Ding an sich als kritisch. Grenzbegr., in Ztschr. für Philos.

und philos. Krit., Bd. 72, S. 65—80. T. Mamiani, della psicologia di K., Roma. Albr. Krause, Kant u. Helmholtz üb. d. Ursprung u. d. Bedeut. der Raumanschauung u. der geometrischen Axiome, Lahr. Rud. Kühne, üb. d. Verh. d. humeschen u. kant. Erkenntnisstheorie, Rostock. I.-D., Berl. Sämmtlich aus dem J. 1878. B. Erdmann, K.s Kriticismus s. ob. S. 223.

E. Last, Mehr Licht! Die Hauptsätze K.s u. Schopenhauers in allgem. verständlicher Darlegung, Berlin. M. Peschel, Aphorismen zur k.schen Philos., nebst Andeut. eines positiv. metaphys. Standpunktes, Basel. Jul. Janitsch, K.s Urtheile über Berkeley, Strassb. i. E. C. Cantoni, Em. K., Vol. I, la filos. teoret., Milano, Vol. II, la filos. pratica, 1883, Vol. III, la filos. religiosa, la critica del giudizio e le dottrine minori, 1884. J. Frohschammer, üb. die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philos. K.s u. Spinozas, Münch. Joh. Volkelt, Imm. K.s Erkenntnisstheorie nach ihr. Grundprincipien analys., Lpz. R. Zimmermann, K. u. d. Spiritismus, Wien (Frdr. Zöllner glaubte bei Kant Spiritismus entdeckt zu haben). R. Falckenberg, Ueb. d. intelligibl. Char., zur Kritik der k.schen Freiheitsl., Halle. V. Kig, die kantschen Kategorien u. ihr Verhältniss zu den aristotelischen mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft, in Festschr. zur Begrüssung der 35. Vers. deutscher Philolog. etc. dargebr. v. d. Kgl. Gymnas. u. d. städt. R.-Sch. zu Trier, Trier. Alle aus d. J. 1879.

Rob. Adamson, Ueb. K.s Philosophie, übers. v. C. Schaarschmidt, Lpz. Wilh. Schuppe, das Verh. zwisch. K.s formaler u. transscendental. Logik, in: Philos. Monatsh. S. 513—528. Felice Tocco, l'Analitica trascendentale e i suoi recenti espositori, estratto della Filosofia della Scuole Italiane. M. Heinze, Ernst Platner als Gegner Kants, Univ.-Pr., Lpz. M. Runze, K.s Kritik an Humes Skepticismus, I.-D., Berl. A. Meydenhauer, Kant od. Laplace? Marb. F. Chiappelli, K. e la psicologia contemporanea. Napoli. G. Barzellotti, la critica conoscenza e la metafisica dopo il K., in: la filos. delle scuole Ital., Bd. 20. Sämmtlich aus d. J. 1880.

Zu dem hundertjährigen Jubiläum der Kritik der reinen Vernunft sind im J. 1881 eine grosse Anzahl besonderer Schriften und Abhandlungen erschienen; von letzteren können hier nur die wichtigeren aufgeführt werden. S. das Verzeichniss aller auf K. bezüglichen Drucksachen dies. J.s in d. Altpreussischen Monatsschr. 1882, S. 506 bis 512 u. weiterer auf das Jubiläum sich beziehend. Schriften aus d. J. 1882 ebd. 1883, S. 505—511. J. Witte, die Vermittelung der principiellen Gegensätze durch Kants Krit. d. r. V. u. der virtuelle Apriorismus der letzteren, in: Philos. Monatsh. S. 602 bis 613. Fel. Tocco, Filosofia di Kant, in: la Filosofia delle Scuole Italiane, Vol. XXII, XXIII. G. Herbst, K. als Naturforscher, Philos. u. Mensch (Samml. wissensch. Vortr.), Berl. J. Mainzer, d. krit. Epoche in d. L. v. d. Einbildungskr. aus Humes u. Kants theoret. Philos. nachgewiesen, Jena. K. Werner, Kant in Italien, Wien. Edm. Pfleiderer, Kantischer Kriticismus u. engl. Philos. Beleuchtung des deutsch-englisch. Neu-Empirismus, Halle (Separatabdr. aus Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.). J. Walter, zum Gedächtniss K.s, Festrede, Lpz. Max Runze, K.s Bedeutung auf Grund der Entwickelungsgesch. seiner Philos. Festvortr. Berlin. Emil Höhne, K.s Pelagianismus u. Nomismus, Leipzig. John Watson, K. and his english critics, a comparison of critical and empirical philosophy, Glasgow-Lond.; derselbe, the method of K., in: Mind Bd. 5, S. 528—548. Albr. Krause, Populäre Darstell. v. I. K.s Kr. d. r. V., Lahr, 2. Aufl. 1882. Fr. Paulsen, Was uns K. sein kann? Eine Betrachtung zum Jubeljahr der Krit. d. r. V., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., S. 1—96. Eug. Westerburg, Schopenhauers Kritik der kantisch. Kategorienl., in: Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., Bd. 78, S. 106—140, 249—278. A. Weis, the critical philosophy of K., London. James Hutchinson Stirling, Text-book to Kant. The Critique of pure Reason: Aesthetic, Categories, Schematism, Translation, Reproduction, Commentary, Index, Edinburgh-London. Bernh. Alexander, Kant (K.s Leben, Entwickelung u. Philos.), 1. Bd., Budapest (Ungarisch). Friedr. Bernd, d. Logik nach Aristoteles u. K., Progr. der theresianisch. Ak. in Wien, Wien. B. Erdmann, d. Idee v. K.s Krit. der r. V., in: deutsche Rundschau, Bd. VIII, S. 253—273. Seb. Turbiglio, Analisi, storia critica della Critica della Ragion Pura, otto lezioni estr. del Corso di storia della filos., Roma. G. Krause, K.s Erkenntnissl. als Grundlage unserer Erkenntniss, Th. I, Pr., Marienwerder, Th. II 1882. Hugo v. Meltzl, Kantiana Hungarica, Festgabe zum Centenarium etc., nebst einer magyarischen Kantbibliographie v. Pet. Gerecze, Kolozsvar, London. H. Vaihinger, Commentar zur Krit. d. rein. Vern., 1. Bd., Stuttgart (das Ganze ist auf 5 Bde berechnet, der erste Band, welcher den Commentar zur Vorrede der ersten und zu den Einleitungen der ersten und zweiten Ausgabe enthält, ist mit ausserordentlicher Genauigkeit und Umsicht gearbeitet. Von längeren Ausführungen

dieses Bds. sei hier hingewiesen auf die neue Darstellung des Verh.s von Kant zu Hume, sowie auf die „Methodologische Analyse der Kr. d. r. V.“). Besonders zu erwähnen ist hier noch, dass im Juli- und October-Heft das Journal of Speculative Philosophy ed. by William T. Harris, New-York, eine Reihe von Aufsätzen zur Feier des Jahres erschienen sind: John W. Mears, the Kant-Centennial; William T. Harris, K. and Hegel in the History of Ph.; George S. Morris, K.s Transscendental Deduction of Categories; Julia Ward Howe. the Results of the Kantian Phil.; John Watson, the Critical Philos. in its relation to Realism and Sensationalism; Josiah Royce, K.s Relation to modern philosophic progress; Lester F. Ward, K.s Antinomies in the light of modern science; William T. Harris, K.s Refutation of the Ontological Proof of the Existence of God.

J. Kreyenbühl, d. ethische Freiheit b. K., in: Philos. Monatsh., S. 129—161. J. Baumann, Zwei Beiträge zum Verständniss K.s, in: Philos. Monatsh., S. 257—286. Th. Weber, zur Krit. der kantisch. Erkenntnisstheorie, in: Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., 1881, Bd. 79, S. 161—210, 1882, Bd. 80, S. 1—52 (auch separ. erschienen, Halle 1882). Wilh. Münz, die Grundlagen der k.schen Erkenntnisstheorie, Breslau, 2. Aufl., ebd. 1885. A. Huther, Versuch einer Darleg. der Auffassung K.s v. d. Wesen u. d. Bedeut. des Schlusses. sowie ihres Werthes u. Verh. zu früheren Theorien, Rostocker I.-D., Schönebeck. Frank Hugh Foster, the doctrine of the transcendent use of the principle of causality in Kant, Herbart and Lotze, I.-D., Lpz. E. Laas, K.s Stellung in der Gesch. des Conflicts zwisch. Glauben u. Wissen, Berl. Günth. Thiele, d. Philos. K.s nach ihrem systemat. Zusammenh. u. ihr. log. hist. Entwickl., I, 1, K.s vorkrit. Naturph., Halle 1882, I, 2, K.s vorkrit. Erkenntnisstheorie, Halle 1887. George S. Morris, K.s Critique of pure reason. a critical exposition, Chicago (London) 1882 (Griggs's German philosophical Classics, Vol. I. S. üb. dieses Unternehmen the Journ. of Spec. Phil., Juli 1881, S. 323 f. u. 1885, S. 329 ff.). Emil Wille, K.s L. v. der ursprüngl.-synthetisch. Einheit der Apperception, in: Philos. Monatsh., S. 449—460. Will. Wallace, Kant, Oxf., Edinb. u. Lond., in: Blakwoods Philosoph. Classics by W. Knight. Ad. Bolliger, Anti-Kant od. Elemente der Log., der Phys. u. d. Eth., 1. Bd., Basel. Otto Kuttner, Bedeut. v. K.s Kr. d. r. V. f. d. Gegenw., in: Jahrbb. f. pr. Th., S. 577—592. Sämmtlich aus d. J. 1882.

Betz, Spinoza en Kant, s'Gravenhage. L. Noiré, d. L. Kants u. der Ursprung der Vernunft, Mainz. Kurd Lasswitz, d. Lehre K.s von der Idealität des Raumes u. der Zeit im Zusammenh. mit sein. Krit. des Erkennens allgemeinverständl. dargestellt, Berl. C. Fr. Jeppel, K.s ontolog. Beweisversuche für das Dasein Gottes, I.-D., Halle. F. Staudinger, Noch einmal K.s synthet. Einheit der Apperception, in: Philos. Monatsh., S. 321—343. E. Feuerlein, K. u. der Pietism., in: Philos. Monatsh., S. 449—463. E. v. Hartmann, In welchem Sinne war K. ein Pessimist?, in: Philos. Monatsh., S. 463—470. J. Schwertschlager, K. u. Helmholtz erkenntnisstheor. verglichen, Frbg. i. B. Otto Schneider, d. psychol. Entwickelung des Apriori mit Rücksicht auf das Psychologische in K.s Kr. d. r. V., Bonn. Rud. Eucken, üb. Bilder u. Gleichnisse b. K. in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Krit., S. 161—193. Herm. Cohen, Von K.s Einfluss auf d. deutsche Cultur, Rede, Berl. Louis Ducros, quando et quomodo Kantium Humius e dogmatico somno excitaverit, Bordeaux. Max Engelmann, Krit. der kantsch. L. vom Ding an sich u. ihre Prämissen vom Standp. der heut. Wissensch., I.-D., Halle. Hugo Hänsel, Wie kommt nach K. Erfahrung zu Stande? Pr., Geestemünde. Hnr. Sidgwick, a criticism of the critical philosophy, in: Mind VIII, S. 69—91, 313—337. J. Geluk, Kant, Amsterd. B. Gutzeit, Descartes' angeborene Ideen, verglichen mit K.s Anschauungs- u. Denkformen a priori, Pr., Bromberg. Bernh. Hercher, zur Grundlag. der transcendent. Logik K.s, insbesondere seiner Kategorienl., I.-D., Jena. Rob. Zimmermann, üb. Humes Stell. z. Berkeley u. K., Wien. Aus K. Fischers Gesch. d. n. Ph., Bd. V, ist als Separatabdruck erschienen: Kritik d. k.schen Ph., München. Aus d. J. 1883.

Rud. Lehmann, Ueb. d. psychol. Grundanschauung der Kantischen Kategorienl., in: Philos. Monatsh., S. 98—120. Ad. Bilharz, Erläuterung. zu K.s Kr. d. r. V., Wiesbad. Frz. Staudinger, Noumena. Die „transscendentalen“ Grundgedanken u. „die Widerlegung des Idealismus“, Darmst. E. König, Einige Gedanken f. K.s Aesthetik geg. Empirism. u. Realism., in: Philos. Monatsh., S. 233—250. Hrm. Wolff, Wegweiser f. d. Studium der kantisch. Phil., Lpz. C. Th. Michaelis, üb. K.s Zahlbegr., Pr. v. Charlottenb., Berl. O. Riedel, d. monadolog. Bestimmungen in K.s L. vom Dinge an sich, Hamb. H. Vaihinger, zu K.s Widerleg. des Idealism., in: Strassburg. Abhandlung. zur Phil., Ed. Zeller zu s. 70. Geburtst., Frb. i. B., S. 65—164. Otto Michalsky, K.s Kr. d. r. V. u. Herders Metakritik, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 84, S. 1—41, 161

bis 193, u. 85, S. 1—29. J. Witte, d. Gesammtcharacter v. K.s L. im Lichte v. K. Fischers neuester Krit. derselben, in: Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr. 84, 1884, S. 291 bis 311. G. Cesca, storia e dottrina del criticismo, Verona 1884. A. Thilo, einige Beiträge zur Prüf. d. theoret. Ansichten K.s, in: Ztschr. f. ex. Ph., XIII, S. 225—275 u. 337 bis 373. J. H. Stirling, Kant has not answered Hume, in: Mind IX, S. 531—547, II, ebd. X, S. 45—72. James Mc. Cosh, a Criticism of the critical philosophy, New-York. John Dewey, K. and philosophic method, in: Journ. of spec. ph., 18, S. 162 bis 174. Max Jahn, d. Einfl. der kantsch. Psychol. auf d. Pädagogik als Wissensch., in: Jahrbb. f. Philol. u. Pädag., 130, S. 404—427, 492—514, auch separat, Lpz. 1885. Otto Kuttner, Kantianism. u. Realism., in: Jahrbb. f. protest. Th. X, S. 353—367. E. Laas, einige Bemerkungen zur Transscendentalphilos., in: Strassb. Abh. zur Ph., Ed. Zeller zu s. 70. Geburtst., S. 61—84. E. Last, d. realist. u. idealist. Weltanschauung, entwick. an K.s Idealität von Zeit u. Raum, Lpz. Neuber, K.s transscendentale Ideen, I. Ihre erkenntnisstheoret. Ableit., Pr., Essen. H. Grosch, K.s L. vom Ideal der rein. Vern., Halle. G. Markull, üb. Glaub. u. Wissen, im Anschluss an K.s Kr. d. r. V., Pr., Danzig. Aus d. J. 1884.

Koppelmann, K.s L. vom analyt. Urtheil, in: Philos. Monatsh., S. 65—101. M. W. Drobisch, K.s Dinge an sich u. sein Erfahrungsbegr., Lpz. S. dazu Gust. Knauer, d. Dinge an sich, das „Ausser-uns", das f. uns. Erk. „Gegebene" u. unsere Erfahr., in: Ph. Monatsh. 21, S. 479—491. J. Mourly Vold, Albrecht Krauses Darstell. der kantisch. Raumtheorie u. der kant. Lehre v. d. Gegenständen, Christiania. R. Zimmermann, K. u. Comte in ihr. Verh. zur Metaphys., Wien. G. Cesca, la dottrina Kantiana dell' a priori, Padova-Verona. A. Chiappelli, Nuove osservazioni sulle attinenze fra il criticismo kantiano a la psicologia inglese e tedesca, in: La filos. delle sc. Ital., vol. 31. C. E. Adam, Essai sur le jugement esthétique, Thèse, Par. Mariano Amador, Exposicion y critica de la doctrina de K., in: Revista contemporanea, Madrid. H(elene) Bender, üb. d. Idealit. v. Raum u. Zeit. Ein Beitr. zum Cap. der transc. Aesthet., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., Bd. 87, S. 1—48. Artur Bendixon, Kritiska studier till K.s transscend. ästetik, akad. afhandling, Stockh. Luigi Credaro, questioni Kantiane, in: La fil. delle sc. It., Bd. 32. A. Döring, üb. K.s L. von Begr. u. Aufg. d. Ph., in: Preuss. Jahrbb., Bd. 56, S. 464—481. Ad. Henrich, K.s Deduction d. rein. Verstandesbegr., Pr., Emmerich. Otto Kuttner, d. Bedeut. d. regul. Ideen K.s: d. Atomistik, in: Altpreuss. Monatsschr. 22, S. 59—75; ders., K.s Copernicanism. auf d. Begriffe Nothwendigk. u. Freih. angewandt, ebd., S. 618—636. A. Naumann, Spencer wider K., e. Erörter. d. Gegensätze v. Realism. u. Kriticism., Hamb. W. Wundt, K.s kosmolog. Antinomien u. d. Problem d. Unendlichk., in: Philos. Stud., Bd. 2, S. 495—538. S. auch Moritz Brasch, d. Klassiker der Ph. (s. Grundr. I, 7. Aufl. S. 12), u. einige Aufsätze desselb. Verf.s in dess. Gesammelte Essays u. Charakterköpfe, Bd. II, Lpz. Aus d. J. 1885.

Jul. Krohn, d. Auflösung der rationalen Psychol. durch K. B. Kuhse, Begr. u. Bedeut. des Selbstbewusstseins b. K., I.-D. C. Mencke, Immanente Krit. des kantisch. Wahrnehmungs- u. Erfahrungsurtheils, I.-D. N. M. Butler, the probl. of K.s Kr. d. r. V., in: J. of spec. ph., S. 54—73. Albr. Rau, K. u. d. Naturforschung, in: Kosmos, 1886, Bd. 1 u. 2, 5 Artikel. Aus d. J. 1886.

F. Grung, d. Begriff der Gewissheit in d. kant. Ph., in: Ph. Monatsh. S. 35—57. Vallet, le Kantisme et le Positivisme; études sur les fondements de la connaissance humaine, Par. Rich. Manno, d. Stellung des Substanzbegriffs in der kantschen Erkenntnisstheorie, I.-D., Bonn. Erich Adiekes, K.s Systematik als systembildender Factor, Berl. H. Romundt, die drei Fragen K.s, Berl. B. Erdmann, K. u. Hume um 1762, in: Archiv f. Gesch. d. Ph., I, S. 62—77. Aus d. J. 1887.

Ueber Kants Naturphilosophie handeln: Laz. Bendavid, Vorlesg. üb. d. metaph. Anfangsgr. d. Naturwiss., Wien 1798. Schwab, Prüfg. der k.schen Begriffe von der Undurchdringlichk., d. Anziehg. u. e. Zurückstossung der Körper, nebst e. Darstellg. der Hypothese des Lesage*) üb. d. mechan. Ursache d. allgem. Gravitation, 1807.

*) Lesage (in Genf geb. 1724 und ebend. gest. 1803) nahm, zum Theil nach dem Vorgange von Zeitgenossen Newtons, an (eine Abhandl. im Journal des sav., April 1764, Lucrèce neutonien, in den berliner Memoiren 1782, physique mécanique, von Prevost 1818 zum Th. veröffentlicht; viele Handschriften finden sich noch in der bibliothèque publique zu Genf), dass äusserst kleine Körperchen (corpuscules ultramondains) sich durch den ganzen Raum hin in allen Richtungen mit sehr grosser Geschwindigkeit bewegen, und dass der Stoss, den diese Körperchen üben, die Erscheinungen bewirke, welche der Schwerkraft zugeschrieben zu werden pflegen; er nennt den Complex dieser

Fr. Gottl. Busse, K.s metaph. Anfangsgr. der Naturwiss. in ihren Gründen widerlegt, Dresd. 1828. Reuschle, K. u. d. Naturwissenschaft, in d. deutsch. Vierteljahrsschr., 31. Jahrg., April—Juni 1868, S. 50—102 und insbesondere üb. K.s dynam. Theorie der Materie, ebd. S. 57—62. A. Stadler, K. üb. das Princip der Erhaltung der Kraft, in: Philos. Monatsh. 1879, S. 577—589; ders., das Gesetz der Stetigkeit b. K., in: Philos. Monatsh. 1880, S. 577—596. Otto Kuttner, histor. genet. Darstellung v. K.s verschiedenen Ansichten üb. d. Wesen der Materie, I.-D., Berl. 1881. A. Stadler, K.s Theorie der Materie, Lpz. 1883. A. Stöhr, Analyse der reinen Naturwissensch. K.s, Wien 1884; s. darüber J. Witte, kant. Kriticism. gegenüber unkrit. Dilettantismus, Bonn 1885, u. wiederum A. Stöhr, Replik geg. Witte, eine Vertheidig. mein. Schr. Analyse u. s. w., Wien 1885. P. Tannery, la théorie de matière d'après K., in: Revue phil., 19, 1885, S. 26—46. Vgl. auch d. S. 216 citirte Schr. v. Geo. Simmel.

Kant versteht unter dem „Dogmatismus der Metaphysik", als dessen bedeutendsten Vertreter er Wolff nennt, das allgemeine Zutrauen derselben zu ihren Principien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, bloss um ihres Gelingens willen (Kant geg. Eberhard, üb. e. Entdeckung etc. bei Ros. u. Sch. I., S. 452) oder das dogmatische (aus philosophischen Begriffen streng argumentirende) Verfahren der Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens (Vorr. zur 2. Aufl. der Kr. d. r. V. S. XXXV). Unter dem Skepticismus, wie denselben namentlich Hume repräsentire, versteht Kant das ohne vorhergegangene Kritik gegen die reine Vernunft gefasste allgemeine Misstrauen, bloss um des Misslingens ihrer Behauptungen willen (a. a. O. I., S. 452). Kant hält dafür, dass man vom empirischen Standpunkte aus das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisen könne, da beide ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegen, und findet in Lockes Beweisversuch eine Inconsequenz (Kr. d. r. V., S. 127 und 822 f.), so dass ihm der Skepticismus als die nothwendige Folge des Empirismus erscheint. Die reine Vernunft in ihrem dogmatischen Gebrauche muss vor dem kritischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erscheinen (ebd. S. 767); die Kritik der reinen Vernunft ist der wahre Gerichtshof für alle Streitigkeiten der Vernunft (ebd. S. 779). Der Kriticismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört, ist die Maxime eines allgemeinen Misstrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnissvermögen eingesehen worden (gegen Eberhard, a. a. O. I, S. 452). Unter der Kritik der reinen Vernunft versteht Kant eine Prüfung des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt, und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Principien (Vorr. zur 1. Aufl. der Kr. d. r. V.). Vernunft ist ihm das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniss a priori enthält, reine Vernunft das Vermögen der Principien, etwas schlechthin a priori zu erkennen. Die Kritik der reinen Vernunft, welche die Quellen und Grenzen derselben beurtheilt, ist die

Körperchen „le fluide gravifique". Ein ruhender Körper wird nach allen Seiten hin gleichmässig gestossen; ein bewegter in der Richtung der Bewegung weniger, als in anderen Richtungen; doch ist die Bewegung jener Körperchen so rasch, dass dagegen jede andere fast verschwindend gering erscheint; zwei Körper dienen sich gegenseitig als Schirm gegen jene Körperchen, und zwar (nahezu) nach dem Verhältniss der Massen und mit geometrischer Nothwendigkeit im umgekehrten Verhältniss zu dem Quadrat der Entfernungen, woraus das newtonsche Gesetz resultirt. S. Wilh. Stosz, Le Sage als Vorkämpfer der Atomistik, I.-D., Halle 1884.

Vorbedingung eines Systems der reinen Vernunft oder aller reinen Erkenntnisse a priori.*)

Gegen das kantische Unternehmen einer Vernunftkritik ist eingewandt worden, das Denken könne nur durch das Denken geprüft werden; vor dem wirklichen Denken das Denken prüfen wollen, heisse daher denken wollen vor dem Denken oder gleichsam schwimmen lernen wollen, ohne ins Wasser zu gehen (Hegel). Jedoch dieser Einwurf widerlegt sich durch die Unterscheidung des vorkritischen und des kritisch-philosophischen Denkens. Jenes muss allerdings der Vernunftkritik vorangehen, dann aber eine Prüfung desselben eintreten, die sich zu ihm ebenso verhält, wie die Optik zum Sehen. Nachdem aber durch die kritische Reflexion der Ursprung und Umfang der Erkenntniss festgestellt und das Maass und der Sinn der Gültigkeit der Erkenntnisse ermittelt worden ist, so kann hieran ein ferneres philosophisches Denken sich anschliessen. (Vgl. Ueberwegs Syst. der Log. § 31 und Kuno Fischer a. a. O.)

Kant führt die Genesis seiner Vernunftkritik auf die Anregung zurück, die er durch Hume empfangen habe. Er sagt (in der Einleitung der Proleg. z. e. j. k. Metaph.), seit Lockes und Leibnizens Versuchen über den menschlichen Verstand, ja seit dem Entstehen der Metaphysik, sei nichts Bedeutenderes auf diesem Gebiet erschienen, als Humes Skepsis. — Hume „brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte". „Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume (gegen die Gültigkeit des Causalbegriffs) war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. — Ich versuchte zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei Weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien."

Transscendental nennt Kant nicht jede Erkenntniss a priori, sondern nur die Erkenntniss, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich seien. Im Unterschiede von transscendentaler Erkenntniss nennt Kant einen transscendenten Gebrauch von Begriffen denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Die Vernunftkritik, welche selbst transscendental ist, weist die Unzulässigkeit jedes transscendenten Vernunftgebrauchs nach.

Der Gang der Untersuchung in der „Kritik der reinen Vernunft" ist folgender. In der Einleitung sucht Kant das Vorhandensein solcher Erkenntnisse darzuthun, die er „synthetische Urtheile a priori" nennt, und wirft die Frage auf, wie dieselben möglich seien. Er findet, dass ihre Möglichkeit bedingt sei durch gewisse rein subjective Formen der Anschauung, nämlich den Raum und die Zeit, und durch ebensolche Formen des Verstandes, die er Kategorien nennt; aus den letzteren

*) Die aristotelisch-wolffsche Lehre von den Seelenvermögen hat Kant in den Grundzügen nur adoptirt, in einzelnen Beziehungen umgebildet, aber nicht einer principiellen Kritik unterzogen. Wie sehr dies seiner Erkenntnisskritik zum Nachtheil gereichen soll, hat besonders Herbart hervorgehoben.

sollen auch die Vernunftideen erwachsen. Nun theilt Kant den Complex seiner Untersuchungen ein in die transscendentale Elementarlehre und die transscendentale Methodenlehre (im Anschluss an die zu seiner Zeit übliche Eintheilung der formalen Logik). Die transscendentale Elementarlehre handelt von den Materialien, die transscendentale Methodenlehre von dem Plan oder den formalen Bedingungen eines vollständigen Inbegriffs aller Erkenntnisse der reinen speculativen Vernunft. Die transscendentale Elementarlehre theilt Kant ein in die transscendentale Aesthetik und Logik; jene handelt von den reinen Anschauungen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, diese von den reinen Verstandeserkenntnissen. Der Theil der transscendentalen Logik, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss vorträgt und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit. Der zweite Theil der transscendentalen Logik aber ist die transscendentale Dialektik, d. h. die Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, eine Kritik des dialektischen Scheins, welcher entsteht, wenn man die reinen Verstandes- und Vernunfterkenntnisse nicht auf Gegenstände der Erfahrung bezieht, sondern sich ihrer ohne ein gegebenes Subject über die Grenzen der Erfahrung hinaus bedient und somit von den bloss formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch macht. Die transscendentale Methodenlehre hat vier Hauptstücke, welche die Titel führen: die Disciplin der reinen Vernunft, der Kanon derselben, ihre Architektonik und ihre Geschichte.

Die transscendentale Aesthetik geht besonders auf die Möglichkeit der reinen Mathematik, die Analytik auf die der reinen Naturwissenschaft, die Dialektik auf die der Metaphysik überhaupt, die Methodenlehre auf die der Metaphysik als Wissenschaft.

Alle unsere Erkenntniss, sagt Kant in der Einleitung, fängt mit der Erfahrung an, aber nicht alle Erkenntniss entspringt aus der Erfahrung. Erfahrung ist continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Erfahrung ist das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Nun behauptet Kant*): „Erfahrung sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse; eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit“; „Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction“. Nothwendigkeit und strenge (nicht bloss „comparative“) Allgemeinheit gelten Kant als sichere Kennzeichen einer nicht empirischen Erkenntniss.**) Die

*) Indem er einen Satz, der von der vereinzelten Erfahrung und von der elementarsten Form der Inductionen „per enumerationem simplicem“ gilt, auf alle logische Combination von Erfahrungen überträgt.

**) Aus diesen Voraussetzungen, welche Kant feststanden, ohne von ihm jemals einer Prüfung unterworfen worden zu sein, ist mit grosser (obschon nicht absoluter) Consequenz das gesammte Lehrgebäude des „Kriticismus“ erwachsen. Freilich ist schon das streng allgemeingültige und doch, wie Kant zugesteht, aus der Erfahrung geschöpfte Gravitationsprincip ein Gegenzeugniss. Je einfacher das Object einer Wissenschaft ist, um so gewisser ist die Allgemeingültigkeit ihrer inductiv gewonnenen Fundamentalsätze, wonach sich von der Arithmetik (Quantität) zur Geometrie (Quantität nebst Bewegung und Form), Mechanik (Quantität, Form und Bewegung, Zeit, Schwere) etc. eine Stufenordnung des Maasses der Gewissheit und nicht, wie Kant will, ein absoluter Unterschied einer hier strengen, dort bloss „comparativen“ Allgemeinheit ergiebt. Die empirische Basis der Geometrie erkennen philosophirende Mathematiker von der Bedeutung eines Riemann und Helmholtz an. B. Riemann, über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen. Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Gött. (auch separat) 1867 (verfasst

nicht aus der Erfahrung stammende Erkenntniss bezeichnet Kant als „Erkenntniss a priori".*) Die Erkenntniss a priori ist von der Erfahrung unabhängig, auch wenn sie erst mittelst der Erfahrung ins Bewusstsein gebracht wird; sie hat ihren Grund in der Natur unseres Erkenntnissvermögens. Kant unterscheidet (nach dem Vorgange Lamberts, Org. § 639, der jedoch die Existenz des „rein" Apriorischen dahingestellt sein lässt, nachdem Hume die Existenz von Ideas, die nicht aus Impressions stammen, geleugnet hatte): man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntniss zu sagen, dass wir ihrer a priori fähig oder theilhaftig sind, weil wir sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten; wir werden aber im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden; ihnen sind empirische Erkenntnisse oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt; von den Erkenntnissen a priori heissen diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist.**)

1854), S. 2: „die Eigenschaften, durch welche sich der Raum von anderen denkbaren dreifach ausgedehnten Grössen unterscheidet, können nur aus der Erfahrung entnommen werden". Helmholtz, über die Thatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen, in den Nachr. der K. Ges. der Wiss. zu Gött. 1868, 3. Juni, S. 193—221. Apodiktisch gewiss ist das streng Erwiesene, also die Abfolge der Lehrsätze aus ihren Prämissen; die Axiome aber „apodiktisch gewiss" zu nennen, ist ein Missbrauch des Wortes.

*) „Erkenntniss a priori" heisst in dem seit Aristoteles üblichen Sinne: „Erkenntniss aus den realen Ursachen", und an diese Art von Erkenntniss knüpft sich allerdings Nothwendigkeit oder apodiktische Gültigkeit. Im Laufe des 18. Jahrh., als man selten auf die aristotelischen Schriften zurückging, verlor man allmählich diese Bedeutung und ersetzte sie häufig durch „Erkenntniss mittelst eines Schliessens".

**) Hiermit aber ist der Gesichtspunkt jener von Aristoteles begründeten Eintheilung verrückt, wonach unter Erkenntniss a priori die Erkenntniss aus den Ursachen, unter Erkenntniss a posteriori die Erkenntniss aus den Wirkungen verstanden wurde. Diesen aristotelischen Gebrauch hält noch Leibniz fest, der in einer Epist. ad J. Thomasium 1669 sagt (Opera philos. e. Erdm. p. 51): constructiones figurarum sunt motus; jam ex constructionibus affectiones de figuris demonstrantur, ergo ex motu et per consequens a priori et ex causa, auch später durchgängig das connaître a priori mit dem connaître par les causes identificirt und nur mitunter dafür den Ausdruck: par des démonstrations einsetzt, wobei aber wohl insbesondere an die Demonstrationen aus dem Realgrunde zu denken ist; vgl. die in Ueberwegs Log. § 73 citirten Stellen. Die letzterwähnte Einschränkung weglassend, setzt Wolff ungenauer das eruere veritatem a priori mit dem elicere nondum cognita ex aliis cognitis ratiocinando gleich, und demgemäss das eruere veritatem a posteriori mit solo sensu. An ihn hat Baumgarten sich angeschlossen und an diesen wiederum Kant, der aber seinerseits noch die Unterscheidung eines absoluten und relativen Apriori hinzuthut, welche dem ursprünglichen Gebrauche des Wortes völlig heterogen ist. Die Erkenntniss a priori im aristotelischen Sinne ist nicht eine annähernd von der Erfahrung unabhängige Erkenntniss, zu der eine andere, die von aller Erfahrung unabhängig wäre, sich wie eine reine zu einer unreinen verhalten könnte, sondern ruht vielmehr auf der grössten Fülle logisch verarbeiteter Erfahrungen und ist nur von der auf den Inhalt des Schlusssatzes selbst gerichteten Erfahrung unabhängig, wie z. B. die Vorausberechnung irgend einer astronomischen Erscheinung zwar von dem Erfahren eben dieser Erscheinung selbst unabhängig ist, aber theils auf vielen andern empirisch constatirten Datis beruht, theils auf dem der Rechnung zum Grunde liegenden newtonschen Gravitationsprincip, welches, wie Kant selbst anerkennt, aus der Erfahrung des Falls der Körper zur Erde und der Umläufe des Mondes und der Planeten geschöpft ist. Ein von aller Erfahrung unabhängiges Urtheil würde, falls

Kant verbindet mit der Eintheilung der Erkenntnisse in apriorische und empirische die zweite Eintheilung derselben in analytische und synthetische. Er versteht unter analytischen Urtheilen, Erläuterungsurtheilen, solche, deren Prädicat B zum Subjecte A als etwas gehört, was verdeckter Weise in diesem Begriffe A bereits enthalten ist, z. B. alle Körper (ausgedehnten undurchdringlichen Substanzen) sind ausgedehnt, unter synthetischen Urtheilen, Erweiterungsurtheilen, aber solche, deren Prädicat B ausser dem Subjectsbegriff A liegt, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht, z. B. alle Körper (ausgedehnten undurchdringlichen Substanzen) sind schwer. (Dass ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse, ist ein analytischer Satz, dass deren zwei aber zusammengenommen grösser sein müssen, als die dritte, ist ein synthetischer Satz.) In den analytischen Urtheilen wird die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, in den synthetischen ohne Identität gedacht; jene beruhen auf dem Satz des Widerspruchs, diese bedürfen eines andern Princips.*)

Durch analytische Urtheile wird unsere Erkenntniss nicht erweitert, sondern nur der Begriff, den wir haben, auseinandergesetzt. Bei synthetischen Urtheilen aber muss ich ausser dem Begriff des Subjects noch etwas Anderes = x haben, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädicat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen. Bei empirischen oder Erfahrungs-

---

es überhaupt möglich wäre, nicht den höchsten Grad von Gewissheit, sondern gar keine Gewissheit haben und ein blosses Vorurtheil sein. Ohne alle Erfahrung können wir überhaupt gar keine Erkenntniss, geschweige denn, wie Kant will, apodiktische Erkenntniss gewinnen. Gleich wie Maschinen, durch welche wir die Resultate blosser Handarbeit überschreiten, nicht ohne Hände durch Zauber, sondern nur mittelst des Gebrauchs der Hände zu Stande kommen, so kommt der Beweis, durch welchen wir die Resultate vereinzelter Erfahrung überschreiten und die Nothwendigkeit erkennen, nicht unabhängig von aller Erfahrung durch subjective „Formen" von unbegreiflichem Ursprung, sondern nur durch logische Combination von Erfahrungen nach inductiver und deductiver Methode auf Grund der den Dingen selbst immanenten Ordnung zu Stande.

Zwar muss die Erfahrung auf subjectiven psychischen Bedingungen beruhen, die ihr selbst vorausgehen (ein Leichnam macht keine Erfahrung), aber dies gilt von der Perception der Luftschwingungen als Töne, der Aethervibrationen als Farben u. s. w. mindestens ebensowohl, und sofern diese Formen nachweislich bloss subjectiv sind, sogar in vollerem Maasse, als von der Raumanschauung. Wird die Gewissheit, die in der Gesammtheit der mathematischen Operationen liegt (in der Wahrnehmung, Abstraction, Construction aus den letzten Abstractionen [Punkt etc.], hypothetischen Idealisirung durch Annahme einer absolut genauen Gültigkeit der Axiome, Deduction der Lehrsätze und Vergleichung des Deducirten mit dem Thatsächlichen bei wirklicher Construction), in den „apriorischen" Ursprung der Raumanschauung gelegt (der nichts erklärt, weil beweislose Aussagen, die auf subjective Bedingungen der Erkenntniss gehen und aus der Selbstbeobachtung geschöpft sind, doch immer nur einen assertorischen Charakter haben), so ist dies eine Art von Mythologie, welche bereits das Mystische in Kants Freiheitsbegriff anbahnt.

*) Diesen Gebrauch der Ausdrücke analytisch und synthetisch unterscheidet Kant selbst richtig von dem sonst üblichen, wonach die Methode des das Gegebene zergliedernden Fortgangs zur Erkenntniss der Bedingungen und zuhöchst der Principien analytisch, die Methode des deducirenden Fortgangs aber von den Principien zur Erkenntniss der Bedingungen synthetisch genannt wird. Kant will jene Methode lieber die regressive, diese die progressive genannt wissen. Der kantische Begriff des analytischen Urtheils ist eine Erweiterung des Begriffs des identischen Urtheils; in diesem bildet der ganze Subjectsbegriff, in jenem entweder der ganze Subjectsbegriff oder irgend ein Element desselben den Prädicatsbegriff. Doch ist mehr der Terminus neu, als der Begriff; auch Aristoteles und andere Philosophen haben partiell identische Urtheile und schlechthin identische unterschieden.

urtheilen, welche als solche insgesammt synthetisch sind, hat es hiermit gar keine Schwierigkeit; denn dieses x ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Theil dieser Erfahrung ausmacht. Aber bei synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Hülfsmittel ganz und gar. Was ist hier das x, worauf sich der Verstand stützt, wenn er ausser dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädicat aufzufinden glaubt, das gleichwohl (und zwar mit Nothwendigkeit) mit demselben verknüpft sei? Mit andern Worten: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Dies ist die Grundfrage der Kritik der reinen (von der Erfahrung unabhängigen) Vernunft.

Kant glaubt drei Arten synthetischer Urtheile a priori als vorhanden nachweisen zu können, nämlich mathematische, naturwissenschaftliche und metaphysische. Unbestrittene allgemeine und apodiktische Erkenntniss enthalten Mathematik und Naturwissenschaft; bestrittene enthält die Metaphysik, sofern in Frage steht, ob überhaupt Metaphysik möglich sei. Ihrer Tendenz nach aber sind auch alle eigentlich metaphysischen Sätze synthetische Urtheile a priori.

Mathematische Urtheile, sagt Kant, sind insgesammt synthetisch (obschon Kant einige mathematische Grundsätze wie $a = a$, $a + b > a$, als wirklich analytische Sätze anerkennt, die aber nur zur Kette der Methode und nicht als Principien dienen sollen). Man sollte, sagt Kant, anfänglich zwar denken, dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloss analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von 7 und 5 nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Aber durch diesen Begriff ist noch nicht gedacht, welches die einzige Zahl sei, die jene beiden zusammenfasst. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger oder fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriff der Sieben hinzuthut.*)

Ebensowenig, sagt Kant, ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz; denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität; Anschauung muss zu Hülfe genommen werden, vermöge deren allein die Synthesis möglich ist.**) Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist reine Mathematik möglich?

---

*) In der That ist aber dieses didaktische Hülfsmittel keine wissenschaftliche Nothwendigkeit; das Zurückgehen auf die Definitionen: Zwei ist die Summe von Eins und Eins, Drei die Summe von Zwei und Eins etc., ferner auf die Definition des dekadischen Systems und auf den aus dem Begriff der Summe (als der Gesammtzahl mit Abstraction von der Ordnung) fliessenden Satz, dass die Ordnung der Zusammenfassung der Summanden für die Summe gleichgültig sei, reicht zu. Empirisch ist das Vorhandensein gleichartiger Objecte gegeben, die sich unter den nämlichen Begriff stellen lassen, woran die Zählbarkeit sich knüpft; aus den arithmetischen Fundamentalbegriffen aber folgen dann als analytische Sätze die arithmetischen Grundsätze und aus diesen syllogistisch die übrigen Sätze.

**) Allerdings besteht die Geometrie nicht bloss aus Definitionen und Folgerungen aus blossen Definitionen, sondern enthält grösstentheils Sätze, deren Prädicat über den blossen Subjectsbegriff hinausgeht, oder (um mit Helmholtz in s. Vortr. „üb. d. thatsächl. Grundlagen d. Geometrie“ in den Heidelb. Jahrb. 1868, S. 733, zu reden) „Wahrheiten von thatsächlicher Bedeutung“. Aber die geometrischen Fundamentalsätze von dieser Art, z. B. dass der Raum drei Dimensionen hat, dass es zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie giebt, haben assertorische Gewissheit, nicht apodiktische. Der Geometer erkennt die Dreizahl der Dimensionen des Raumes nur als Thatsache und weiss keinen Grund anzugeben, warum es nothwendig sei, dass derselbe gerade drei und nicht zwei oder vier Dimensionen habe; diese assertorische Gültigkeit wird aber erlangt durch Abstraction, Induction und andere

Naturwissenschaft, sagt Kant ferner, enthält synthetische Urtheile a priori in sich, z. B.: in allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert; in aller Mittheilung der Bewegung müssen Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein; ferner das Gesetz der Trägheit etc.*) Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

In der Metaphysik, behauptet Kant, wenn man sie auch für eine bisher bloss versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, z. B. die Welt muss einen Anfang haben; alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich. Metaphysik besteht wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori. Hieran knüpft sich die Frage: Wie ist Metaphysik (a. als Naturanlage, b. als Wissenschaft) möglich?

In der transscendentalen Aesthetik, der Wissenschaft von den Principien der Sinnlichkeit a priori, sucht Kant die Apriorität des Raumes und der Zeit darzuthun. In einer „metaphysischen Erörterung dieses Begriffs", die dasjenige enthalten soll, was den Begriff als a priori gegeben darstellt, finden wir folgende vier Sätze: 1. Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden; denn die Vorstellung des Raumes muss aller concreten Localisirung schon zum Grunde liegen.**) 2. Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt; denn man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, obwohl man sich wohl vorstellen kann, dass keine Gegenstände in demselben seien.***) 3. Der

---

logische Operationen, die auf dem Grunde zahlreicher Erfahrungen über räumliche Verhältnisse ruhen. Die in den Fundamentalsätzen sich bekundende Ordnung räumlicher Gebilde, welche sich philosophisch auf das Princip der Unabhängigkeit der Form von der Grösse reduciren lässt, bekräftigt ihre Gültigkeit, ist aber in der objectiven Natur des Raumes selbst begründet; nichts beweist, dass sie einen bloss subjectiven Charakter trage. Aus den Fundamentalsätzen folgen die übrigen geometrischen Sätze syllogistisch. Sie haben apodiktische Gültigkeit und nicht bloss empirische, sofern sie aus jenen erwiesen und nicht auf unmittelbare Erfahrung gegründet sind; in diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist die Geometrie eine apodiktische und nach dem aristotelischen Gebrauch dieses Wortes apriorische, aber keineswegs nach dem kantischen Wortgebrauch apriorische Wissenschaft. Die Fundamentalsätze selbst (die Axiome und Postulate) sind an sich assertorische Sätze und, sofern es sich um absolute Genauigkeit handelt, Hypothesen. Nur insofern, als jene Ordnung ohne geometrische Demonstration sich mit einer gewissen Unmittelbarkeit bekundet, ist die Annahme zulässig, dass bereits die Axiome ein über den bloss assertorischen Charakter vereinzelter Erfahrung hinausgehendes Maass von Gewissheit haben

*) Die Geschichte der Naturwissenschaft zeigt aber, dass sich diese allgemeinen Sätze, wozu das Gesetz der Erhaltung der Kraft u. a. sich hinzufügen lassen, als späte Abstractionen aus wissenschaftlich durchgearbeiteten Erfahrungen ergeben haben und keineswegs a priori vor aller Erfahrung oder doch unabhängig von aller Erfahrung als wissenschaftliche Sätze feststanden. Nur insofern sich in ihnen nachträglich eine gewisse Ordnung bekundet, die eine philosophische Ableitung aus noch allgemeineren Principien, z. B. aus der Relativität des Raumes, möglich zu machen scheint, gewinnen sie einen im aristotelischen, aber wiederum nicht im kantischen Sinne apriorischen Charakter.

**) Was freilich ein Cirkelschluss ist. Ferner wird auch der Raum nicht ganz qualitätslos vorgestellt werden können.

***) Was aber nicht die Subjectivität und Apriorität des Raumes beweist. Auch eine aus empirisch Gegebenem nach psychischen Gesetzen hervorgebildete Vorstellung kann unaufhebbar sein. Ausserdem geht K. vom Standpunkt des fertigen Bewusstseins dabei aus, ohne auf das im Werden begriffene Rücksicht zu nehmen.

Raum ist kein discursiver oder allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung; denn man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, dessen Theile alle sogenannten Räume sind.*) 4. Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt; kein Begriff aber kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte; also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff.**)

In der „transscendentalen Erörterung des Begriffs vom Raum", unter der Kant die Erklärung desselben als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden könne, versteht, führt Kant die Behauptung durch, die Vorstellung des Raumes müsse eine Anschauung a priori sein, wenn es möglich sein solle, dass die Geometrie die Eigenschaften desselben synthetisch und doch a priori bestimme. „Wäre nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine blosse Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äussere Gegenstände sein können, die ohne diese subjectiven Bedingungen an sich nichts sind, so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äussere Objecte synthetisch ausmachen".***)

---

*) Es ist auffallend, dass Kant in der Ueberschrift den Raum als einen „Begriff" bezeichnet, was durch 3. u. 4. ausgeschlossen zu sein scheint. Aber der Begriff im weiteren Sinne umfasst bei Kant die beiden Classen: Begriff im engeren Sinne oder allgemeine Vorstellung und andererseits Einzelvorstellung oder Anschauung. Wohl nur auf den Begriff im strengen Sinne dieses Wortes ist die Definition in der Vernunftkritik zu beziehen: „der Begriff ist eine Erkenntniss, die sich mittelbar, vermittelst eines Merkmals, das mehreren Dingen gemeinsam sein kann, auf den Gegenstand bezieht". (Dass nur der Genus-Begriff gemeint sei, nämlich Anschauung a priori, unter den der Raum falle, ist wohl nicht anzunehmen; denn der Sinn ist, dass die Raumvorstellung erörtert werden soll, um den Begriff, unter den sie falle, zu ermitteln, und nicht, dass die Natur des Genus-Begriffs, unter den der Raum falle, erörtert werden soll. Auch werden ja in dem Abschnitt „Von dem obersten Grundsatz aller synth. Urth." Raum und Zeit geradezu „Begriffe" genannt.)

**) Die Behauptung, dass kein Begriff eine unendliche Menge von Theilvorstellungen in sich enthalten könne, ist eine willkürliche, sofern es sich um ein potentielles Enthaltensein derselben in ihm handelt; actuell aber enthält unsere Raumvorstellung nicht eine Unendlichkeit unterschiedener Theile, und actuell erstreckt sich auch der Raum, den wir uns vorstellen, nicht ins Unendliche, sondern nur bis höchstens zu dem angeschauten Himmelsgewölbe hin. Die Unendlichkeit der Ausdehnung liegt nur in der Reflexion, dass wir, wie weit wir auch gelangt sein mögen, immer noch weiter fortschreiten könnten, dass also keine Grenze eine schlechthin unüberschreitbare sei; hieraus aber folgt keineswegs, dass der Raum eine bloss subjective Anschauung sei.

***) Kant hat weder nachgewiesen, in welcher Art denn aus der vorausgesetzten Apriorität der Raumanschauung die Gewissheit der geometrischen Fundamentalsätze folge (die, wenn auch der Raum als Anschauung a priori ursprünglich ist, nicht ihrerseits eben so ursprünglich in uns sind), und wo deren Grenze gegen Lehrsätze liegt, noch auch, dass aus einer objectiv begründeten und empirisch gewonnenen Raumanschauung jene Sätze nicht folgen können. Dass sich über räumliche Objecte als Dinge an sich „nichts a priori synthetisch ausmachen" liesse, würde selbst unter der Voraussetzung der Apriorität der Raumanschauung nicht beweisen, dass nicht dennoch räumliche Dinge an sich existiren, von welchen die nämlichen Sätze, wie von den räumlichen Gebilden in unserer Anschauung, gelten. Auch hat Kant den Doppelgebrauch nicht genügend gerechtfertigt, den er von Raum, Zeit und Kategorien macht, sofern ihm dieselben einerseits als blosse Formen oder Weisen der Verknüpfung des empirisch gegebenen Stoffes, und doch andererseits unleugbar auch als etwas Materiales gelten, nämlich als die Materie oder der Denkinhalt, woraus wir die synthetischen Urtheile a priori bilden.

Der Raum gilt demnach Kant als eine Anschauung a priori, die vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen werde, und zwar als die formale Beschaffenheit des Gemüthes, von Objecten afficirt zu werden, oder als die Form des äusseren Sinnes überhaupt.*)

Die Räumlichkeit ist nach Kant nicht eine Form der Existenz von Objecten an sich selbst. Weil wir, sagt Kant, die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, dass der Raum alle Dinge befasse, die uns äusserlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Wir können nur von dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädicat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. h. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Der Raum hat empirische Realität, d. h. objective Gültigkeit, in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, Idealität aber in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. — Der Raum, sagt Kant, stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie im Verhältniss auf einander vor, keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen Bedingungen der Anschauung abstrahirte; denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.**)

Durch eine ganz analoge metaphysische und transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit sucht Kant auch deren empirische Realität und transscendentale Idealität darzuthun. Die Zeit ist ebensowenig, wie der Raum, etwas, was für sich bestände oder auch den Dingen als objective Bestimmung der Ordnung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung

*) Dass der Raum nur die Form des äussern und nicht des innern Sinnes sei, die Zeit dagegen die Form des innern und mittelbar auch des äussern Sinnes, glaubt Kant nach der Natur der äussern und innern Erfahrung annehmen zu sollen; in der That aber haftet die Räumlichkeit allerdings auch den „Erscheinungen des inneren Sinnes“ an, den Wahrnehmungsbildern als solchen, den Erinnerungsvorstellungen, auch den Begriffen, sofern die concreten Vorstellungen, aus denen sie abstrahirt sind, ihre unabtrennbare Basis ausmachen, daher auch den aus ihnen combinirten Urtheilen, sofern das, worauf das Urtheil geht, anschaulich mitvorgestellt wird, etc.

**) Hierin würde auch unter der Voraussetzung der „Apriorität“ doch immer nur der Beweis liegen, dass wir nicht berechtigt seien, auf Grund unserer „apriorischen“ Anschauung den Dingen an sich die Räumlichkeit zuzuschreiben; was wir als „Bestimmung“ von Dingen anschauen, so dass wir es auf Grund dieser Anschauung auf die Dinge selbst beziehen dürfen, schauen wir allerdings eben mit diesen Dingen zugleich und auf gleiche Weise, nämlich vermöge der Affection unserer Sinne, und nicht vor den Dingen oder unabhängig von denselben, also a posteriori und nicht a priori an. Aber unsere Nichtberechtigung zuzuschreiben, unser Nichtsagenkönnen (Nicht auf Grund der Anschauung selbst sagen dürfen), dass die Räumlichkeit den Dingen an sich zukomme, eine (absolute und relative) „Bestimmung“ derselben sei, ist von Kant fälschlich in eine Berechtigung, abzusprechen, in ein Behauptendürfen, dass die Räumlichkeit nicht eine Bestimmung der Dinge an sich sei, dass sie denselben nicht zukomme, umgesetzt worden.

derselben abstrahirte. Die Zeit ist nichts Anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. h. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes, indem sie das Verhältniss der Vorstellungen in unserm innern Zustande bestimmt. Weil aber alle Vorstellungen, auch wenn sie äussere Dinge zum Gegenstande haben, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum inneren Zustand gehören, dessen formale Bedingung die Zeit ist, so ist die Zeit mittelbar auch eine formale Bedingung a priori der äusseren Erscheinungen. Die Zeit ist an sich, ausser dem Subjecte, nichts; sie kann den Gegenständen an sich, ohne ihr Verhältniss auf unsere Anschauung, weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden. Die Zeit hat empirische Realität in Ansehung der inneren Erfahrung. Wenn aber ich selbst oder ein anderes Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniss geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Den Einwurf, dass die Wirklichkeit des Wechsels unserer Vorstellungen die Wirklichkeit der Zeit beweise, weist Kant durch die Bemerkung ab, dass auch die Objecte des „inneren Sinnes“ nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten habe, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet werde, die andere, da auf die Form der Anschauung desselben gesehen werde, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern in dem Subject, dem derselbe erscheine, gesucht werden müsse.*)

Kant erklärt den Satz der leibniz-wolffschen Philosophie für falsch, dass unsere Sinnlichkeit nur die verworrene Vorstellung der Dinge und dessen, was diesen an sich selbst zukomme, sei. Er spricht dem Menschen die „intellectuelle Anschauung“ ab, die ohne Affection von aussen oder von innen her und ohne bloss subjective Formen (Raum und Zeit) Objecte, wie sie an sich seien, erkenne.

Das Resultat der transscendentalen Aesthetik fasst Kant (in der allg. Anmerkung zur transscendentalen Aesthetik, 1. Aufl. S. 42, 2. Aufl. S. 59 bei Ros. II, S. 49) dahin zusammen: „dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können; was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt“. Was wir äussere Gegenstände nennen, darin findet Kant nur Vorstellungen unserer Sinnlichkeit.

*) Der „innere Sinn“ bringt nicht zu einem an sich Zeitlosen die Form der Zeit erst hinzu; die Selbstauffassung ist nur durch eine gewisse Art der Vorstellungsassociation bedingt. Aber auch dann, wenn ein „innerer Sinn“ in der Art, wie Kant denselben annimmt, wirklich bestände, würde die kantische Unterscheidung doch nicht zutreffen, weil bei der psychologischen Selbstbeobachtung das Subject, dem die inneren Zustände erscheinen, mit dem Object, dem sie angehören, identisch ist; die Erscheinung des Vorstellungslaufs dürfte nicht bloss als ein untreues Abbild der an sich zeitlosen, den inneren Sinn afficirenden inneren Zustände, sondern müsste auch als ein durch die Affection in der Seele oder in dem Ich wirklich gewordenes, dem Seienden als solchem und nicht bloss der Erscheinung angehörendes Resultat betrachtet werden, oder nicht bloss ein Mittel, sondern auch selbst wieder ein Object der Selbstauffassung sein, und zwar ein der Veränderung unterworfenes Object.

Zu dem gleichartigen Resultat gelangt Kant in Bezug auf die Verstandesformen in der transscendentalen Logik.

Die Receptivität des Gemüthes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird, ist die Sinnlichkeit, die Spontaneität des Erkenntnisses aber, Vorstellungen selbst hervorzubringen, ist der Verstand. Gedanken ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe aber sind blind. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Alle Anschauungen beruhen auf Affectionen, die Begriffe aber auf Functionen; Function ist die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Mittelst dieser Functionen bildet der Verstand Urtheile, welche mittelbare Erkenntnisse der Gegenstände sind. Auf den verschiedenen Stammbegriffen des Verstandes oder Kategorien beruhen die verschiedenen Urtheilsformen, und umgekehrt können aus den letzteren, wie die allgemeine (formale) Logik sie darlegt, die Kategorien durch Rückschluss von uns erkannt werden. Kant definirt die Kategorien als Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Urtheilsfunctionen als bestimmt angesehen wird (wie z. B. Körper durch die Kategorie der Substanz als Subject bestimmt wird in dem Urtheil: alle Körper sind theilbar). Er stellt folgende Tafel der Urtheilsformen*) und der entsprechenden Kategorien**) auf:

Logische Tafel der Urtheile.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einzelurtheile	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere (particulare oder plurative)	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Allgemeine Urtheile	Unendliche oder limitative	Disjunctive	Apodiktische

*) Die von Kant in jeder Klasse erstrebte Dreizahl von Urtheilsformen ist nicht durchgängig gerechtfertigt, s. Ueberwegs Syst. d. Log. §§ 68—70.

**) Kategorien als Begriffe, welche auf Formen des „Gegenstandes" oder der objectiven Wirklichkeit gehen und als solche zugleich gewisse Urtheilsfunktionen bedingen, sind nur die von Kant sog. Kategorien der Relation. Die Unterschiede der Qualität und die der Modalität beruhen nicht auf verschiedenen Formen der objectiven Existenz, so dass diese sich in dem subjectiven Urtheilsact wiederspiegelten, sondern auf verschiedenen Arten der Beziehung des Subjectiven auf das Objective, d. h. der im Urtheil vollzogenen Vorstellungscombination auf dasjenige Reale, welches durch dieselbe vorgestellt werden soll; es liegen denselben also nicht verschiedene Kategorien zum Grunde. Die „Quantität" aber beruht mehr auf der Möglichkeit, mehrere Urtheile, deren Subjecte unter den nämlichen Begriff fallen, zu Einem Urtheile zusammen zu fassen, so dass entweder von der ganzen Sphäre des Subjectsbegriffs oder von einem Theile derselben das Prädicat bejaht (oder verneint) wird; sie involvirt keine dem Urtheil als solchem eigenthümliche Beziehung auf eine Form der objectiven Wirklichkeit. Vgl. Ueberwegs Syst. der Logik a. a. O.

Transscendentale Tafel der Verstandesbegriffe.

Der Quantität nach	Der Qualität nach	Der Relation nach	Der Modalität nach
Einheit	Realität	Substantialität und Inhärenz	Möglichkeit und Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Causalität und Dependenz	Dasein und Nichtsein
Allheit	Limitation	Gemeinschaft oder Wechselwirkung (Concurrenz)	Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Hieran reiht sich eine Tafel synthetischer Urtheile a priori, die sich auf jene Verstandesbegriffe gründen. Kant bezeichnet dieselbe als:

Reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

Axiome	Anticipationen	Analogien	Postulate
der Anschauung	der Wahrnehmung	der Erfahrung	des empirischen, Denkens überhaupt.

Ein vollständiges System der Transscendentalphilosophie, sagt Kant, müsste auch die aus den reinen Stammbegriffen, den Kategorien oder Prädicamenten abgeleiteten, daher gleichfalls apriorischen oder reinen Begriffe des Verstandes, die Kant Prädicabilien nennt, enthalten, z. B. Kraft, Handlung, Leiden, welche aus dem Begriffe der Causalität folgen, oder Vergehen, Entstehen, die den Kategorien der Modalität untergeordnet sind. Diese zu verzeichnen, wäre eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber, wo es ihm nicht um Vollständigkeit des Systems sondern nur der Principien zu einem System zu thun sei, entbehrliche Bemühung. (Später freilich glaubt Kant, das Wesentlichste der gesammten Transscendentalphilosophie bereits in der Kritik der reinen Vernunft gegeben zu haben.)

K. bemerkt über diese Kategorien u. a., dass derselben in jeder Klasse drei seien, da doch sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie (A und non-A) sein müsse; die dritte entspringe jedesmal aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse. (In der „Krit. der Urtheilskr.", Einl., letzte Note, nennt K. jene Dichotomie eine analytische Eintheilung a priori, die nach dem Satze des Widerspruchs geschehe: jede synthetische Eintheilung a priori aber, die nicht, wie in der Mathematik, aus der dem Begriffe correspondirenden Anschauung, sondern aus den Begriffen a priori geführt werden solle, müsse ein Dreifaches enthalten: 1. eine Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. den Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringe.) Die Allheit sei die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung die Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft wechselseitige Causalität unter Substanzen, die Nothwendigkeit die durch die Möglichkeit selbst gegebene Existenz. Aber die Verbindung erfordere einen besonderen Act des Verstandes, um deswillen der dritte Begriff gleichfalls als ein Stammbegriff des Verstandes gelten müsse. (In dieser kantischen Bemerkung liegt der Keim der fichteschen und hegelschen Dialektik.)

Die objective Gültigkeit der Kategorien (von welcher Kant in dem schwierigen Capitel von der „transscendentalen Deduction der Kategorien" handelt) beruht darauf, dass durch sie allein Erfahrung, der Form des Denkens

nach möglich ist. Sie beziehen sich nothwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Es sind, sagt Kant, nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht.

Im ersten Falle ist die Beziehung empirisch, und die Vorstellung ist also nicht a priori möglich. Unsere Vorstellungen a priori richten sich nicht nach den Objecten, weil sie sonst empirisch und nicht Vorstellungen a priori wären. Nur was in den Erscheinungen zur Empfindung gehört (die von Kant, Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 20 u. 50, 2. Aufl. S. 34 u. 74, sogenannte Materie der sinnlichen Erkenntniss), richtet sich nach den Objecten, jedoch ohne treu mit denselben übereinzustimmen. Die Dinge an sich oder transscendentalen Objecte afficiren unsere Sinne (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 190, 2. Aufl. S. 235; Proleg. z. M. § 32); durch diese Affection entsteht die Empfindung der Farbe, des Geruchs etc., ohne dass diese Empfindungen mit dem Unbekannten in den Dingen an sich, das sie in uns hervorruft, gleichartig wären. Die Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Substantialität, Causalität etc. aber beruht nach Kant nicht auch auf dieser Affection, weil sonst alle diese Formen empirisch und ohne Nothwendigkeit wären, dieselben gehören ausschliesslich dem Subject an, welches mittelst ihrer die Empfindungen gestaltet und so die Erscheinungen, die seine Vorstellungen sind, erzeugt; sie stammen nicht aus den Dingen an sich.

Der andere Fall kann nicht in dem Sinne statthaben, dass unsere Vorstellung ihren Gegenstand seinem Dasein nach hervorbringe. Zwar der Wille, jedoch nicht die Vorstellung als solche übt eine Causalität auf das Dasein der Objecte aus. Wohl aber kann die Erkenntniss eines Gegenstandes oder die Erscheinung sich nach unseren Vorstellungen a priori richten. Diese letztere Annahme vergleicht Kant mit der astronomischen Theorie des Copernicus, welche die erscheinende Drehung des Himmelsgewölbes aus einer realen Bewegung des Erdbewohners, nach der jene Erscheinung sich richte, erklärt.

Das Feld oder den gesammten Gegenstand möglicher Erfahrungen aber machen Anschauungen aus. Ein Begriff a priori, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde. Die reinen Begriffe a priori können zwar nichts Empirisches enthalten, müssen aber gleichwohl, um objective Gültigkeit zu haben, lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein.

Die Receptivität des Gemüthes kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen. Die Spontaneität ist der Grund einer dreifachen Synthesis, nämlich der Apprehension der Vorstellungen in der Anschauung, der Reproduction derselben in der Einbildung, und der Recognition derselben im Begriffe (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 97 ff.).

Das Durchlaufen des Mannigfaltigen in der Anschauung und die Zusammenfassung desselben zur Einheit ist die Synthesis der Apprehension. Ohne sie würden wir nicht die Vorstellungen des Raumes und der Zeit haben können. Die reproductive Synthesis der Einbildungskraft ist gleichfalls auf Principien a priori gegründet (Kr. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 100 ff.; ebend. S. 117 f. und 123 und 2. Aufl. S. 152 wird bestimmter von der reproductiven Einbildungskraft, die auf Bedingungen der Erfahrung beruhe, die productive als eine Bedingung a priori der Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniss unterschieden; in der 2. Aufl. a. a. O. sagt Kant, dass die erstere zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniss

a priori nichts beitrage und nicht in die Transscendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehöre; in der 2. Aufl. handelt er von ihr wie auch von der „Recognition im Begriff“ nicht mehr). Würde ich bei der Synthesis der Theile einer Linie, eines Zeitabschnittes, einer Zahl die früheren immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, ja nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit, entspringen können. Ohne das Bewusstsein aber, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Der Begriff ist das, was das Mannigfache, nach und nach Angeschaute und dann Reproducirte in Eine Vorstellung vereinigt.

In der Erkenntniss des Mannigfaltigen wird das Gemüth sich der Identität seiner Function, durch die es die Synthesis übt, bewusst. Alle Verknüpfung und Einheit im Erkennen setzt diejenige Einheit des Bewusstseins voraus, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht und in Beziehung worauf alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Selbstbewusstsein nennt Kant die transscendentale Apperception. Er unterscheidet dieselbe von der empirischen Apperception oder dem wandelbaren empirischen Selbstbewusstsein im Flusse der durch den inneren Sinn aufgefassten inneren Erscheinungen. Die transscendentale Apperception ist ein ursprünglicher synthetischer Act, das empirische Selbstbewusstsein beruht auf einer Analysis, welche jene ursprüngliche Synthesis zur Voraussetzung hat. Die synthetische Einheit der Apperception ist der höchste Punkt, wovon aller Verstandesgebrauch abhängt. Auf ihr beruht das: „Ich denke“, welches alle meine Vorstellungen muss begleiten können. Selbst die objective Einheit des Raumes und der Zeit ist nur durch Beziehung der Anschauungen auf diese transscendentale Apperception möglich.

Die Kategorien sind die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesammte Sinnlichkeit und mit ihr alle möglichen Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperception haben. Alles Mannigfaltige der Anschauung muss den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins, der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception gemäss sein, also unter allgemeinen Functionen der Synthesis nach Begriffen stehen. Die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, muss der Synthesis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, nothwendig gemäss sein. Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt (die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception) sind demgemäss zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung (d. h. der Erscheinungen) und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheil a priori. Ebenso ist uns andererseits keine Erkenntniss a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.

Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmässigkeit nothwendig auch ausser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als blosse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Verbindung, sagt Kant, ist nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht

etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste der ganzen menschlichen Erkenntniss ist. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung, diese empirische Synthesis aber wiederum von der transscendentalen, mithin von den Kategorien abhängt, so müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewusstsein gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur, bloss als Natur überhaupt betrachtet, als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmässigkeit abhängt.*)

Kant erwähnt nachträglich (Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 167 f.) ausser den beiden Wegen, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden könne (dass nämlich entweder die Erfahrung diese Begriffe oder diese Begriffe die Erfahrung möglich machen), noch einen Mittelweg, der sich vorschlagen lasse, nämlich die Annahme, dass die Kategorien nicht empirische, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die aber von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau übereinstimme. Er nennt diese Annahme (die im Wesentlichen mit der leibnizischen Theorie einer prästabilirten Harmonie übereinkommt, von Kant aber Proleg. z. e. j. k. Met. in einer Note zu § 37 Crusius beigelegt wird) eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft, erklärt sich

*) Zur Erkenntniss besonderer Gesetze, weil diese empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, muss nach Kant Erfahrung dazu kommen. Doch liegt in dieser kantischen Theorie ein mehrfacher innerer Widerspruch, theils schon insofern, als die Dinge an sich uns afficiren sollen, Affection aber Zeitlichkeit und Causalität involvirt, welchen Kant doch andererseits als Formen a priori nur innerhalb der Erscheinungswelt und nicht jenseits derselben Gültigkeit zuerkennt, ferner insofern, als diese Affection einestheils einen völlig ungeformten, chaotischen Stoff liefern müsste, damit derselbe unter keinem dem apriorischen Gesetz der Verknüpfung unfügsamen Gesetze stehe, andererseits doch einen geordneten Stoff, damit nicht jeder einzelne Stoff zu jeder einzelnen Form beziehungslos sei, alle Bestimmung bloss von innen her erfolge und dadurch der Unterschied des Empirischen von dem Apriorischen aufgehoben werde, sondern das Einzelne der Erscheinung und sogar jedes besondere Gesetz empirisch bestimmt sein könne. Muss aber für die besonderen Formen und Gesetze der Grund in der wirklichen Beschaffenheit der uns afficirenden Objecte oder „Dinge an sich“ gefunden werden, so lässt sich ferner nachweisen, dass die Art und Folge der Affectionen eine solche Ordnung in sich trägt, wie sie nur aus dem objectiv-wirklichen Behaftetsein eben dieser „Dinge an sich“ mit der Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Causalität etc. herfliessen kann, womit der kantische Subjectivismus gestürzt ist. (Vgl. Ueberwegs Syst. d. Log. § 44 und die oben, S. 236, citirte Abh. über den Grundgedanken des kantischen Kriticismus.) Dieser Beweis beruht auf der Ableitbarkeit des Gravitationsgesetzes aus den drei Dimensionen des Raumes. Einem an die drei Dimensionen des Raumes geknüpften Gesetz könnten die Erscheinungen unterworfen sein, wenn sie rein subjectiv, d. h. bloss durch eine dem Subject immanente Causalität bedingt wären, was sie doch nach Kants eigener Affections-Lehre nicht sind; sie könnten ihm nicht unterworfen sein, wenn die uns afficirenden Dinge an sich eine andere Ordnung trügen, also bleibt nur die Annahme übrig, dass diese Dinge eine Ordnung haben, welche der unseres Anschauungsraumes gleichartig sei.

aber gegen dieselbe, weil in einem solchen Falle den Kategorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehöre.*)

Reine Verstandesbegriffe sind den empirischen Anschauungen ganz ungleichartig, und doch muss in allen Subsumptionen eines Gegenstandes unter einen Begriff die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein. Um die Anwendung der Kategorie auf die Erscheinung möglich zu machen, muss es ein Drittes geben, was einerseits mit jener, andererseits mit dieser gleichartig ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung, erzeugt durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, nennt Kant das transscendentale Schema des Verstandes und die Lehre davon den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Nun ist die Zeit als eine Form a priori mit der Kategorie, als eine Form der Sinnlichkeit aber mit der Erscheinung gleichartig. Zwischen ihren Theilen sind dieselben Verhältnisse in der Anschauung gegeben, welche die Verstandesbegriffe nur „in abstracter Form" zwischen den verschiedenen Theilen des Erkenntnissinhaltes annehmen lassen. Daher ist eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung möglich.**)

Die Schemata gehen nach der Ordnung der Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität) auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff. Das Schema der Quantität ist die Zahl. Das Schema der Realität ist das Sein in der Zeit, das der Negation das Nichtsein in der Zeit. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das der Causalität die Succession des Mannigfaltigen, sofern sie einer Regel unterworfen ist, das der Gemeinschaft oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidentien ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der andern nach einer allgemeinen Regel. Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit, das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit, das Schema der Nothwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Die Beziehung der Kategorien auf mögliche Erfahrung muss alle reine Verstandeserkenntniss a priori ausmachen. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind die Regeln des objectiven Gebrauchs der Kategorien. Aus den Kategorien der Quantität und Qualität fliessen mathematische Grundsätze von intuitiver Gewissheit, aus den Kategorien der Relation und Modalität aber dynamische Grundsätze von discursiver Gewissheit.

---

*) Aus dem Mangel eines Beweises für die Nothwendigkeit der Anwendung der Kategorien auf die Objectivität im transscendentalen Sinne folgt freilich nicht die Unmöglichkeit, dass sie auch für diese gelten; der „Beweis" ist demnach nicht stringent. Nun liegt allerdings nach Kants Absicht ein indirecter Beweis der blossen Subjectivität alles Apriorischen, sowohl der Anschauungsformen Raum und Zeit, als auch der Kategorien, in den Antinomien, wovon in einem späteren Abschnitt gehandelt wird, Krit. d. r. Vern. 1. Aufl. S. 506, 2. Aufl. S. 534, in der Gesammtausg. von Rosenkranz und Schubert Bd. II, S. 399, und dieser würde, wenn er zwingend wäre, allerdings die von Trendelenburg behauptete „Lücke" ausfüllen. Er leistet dies aber nicht, weil die Beweise für die Antinomien nur dann Kraft haben, wenn bereits Kants Grundgedanken als gültig vorausgesetzt werden; s. die oben citirten Streitverhandlungen zwischen Trendelenburg, Kuno Fischer und Anderen.

**) Es bedarf nicht eines besonderen „Schematismus", da ja schon die Gestaltung des sinnlich gegebenen Stoffes durch die beiden Anschauungsformen überhaupt denselben zu der ferneren Gestaltung durch die Kategorien präparirt. Wenn es aber doch desselben bedarf, so scheint aus denselben Gründen, wie die Zeit, auch der Raum einen Schematismus liefern zu können und zu müssen.

Das Princip der Axiome der Anschauung ist: alle Anschauungen sind extensive Grössen. Das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung ist: in allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad. Das Princip der Analogien der Erfahrung ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Aus diesem Princip fliesst der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert; der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Causalität: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung; der Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. Die Postulate des empirischen Denkens sind: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig.

Dem Beweis des zweiten Postulates, das auf den Erweis der Wirklichkeit geht, hat Kant in der 2. Aufl. der Kr. d. r. Vern. eine „Widerlegung des (materialen) Idealismus“ beigefügt, die auf dem Satze beruht, dass innere Erfahrung überhaupt, an deren Vorhandensein sich nicht zweifeln lasse, nur durch äussere Erfahrung überhaupt, mithin nur unter der Voraussetzung des Daseins von Gegenständen im Raum ausser uns, möglich sei. Den Beweisgrund findet Kant darin, dass die Zeitbestimmung, die in dem empirisch bestimmten Bewusstsein meines eigenen Daseins liege, etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraussetze, das von meinen Vorstellungen verschieden sein müsse, damit der Wechsel daran gemessen werden könne, das also nur durch ein Ding ausser mir möglich sei.*)

*) Auch bereits in der 1. Aufl. (S. 376, B. II, S. 301 der Ausgabe der Werke von Rosenkranz und Schubert) hat Kant „den empirischen Idealismus als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objectiven Realität unserer äusseren Wahrnehmungen zu widerlegen“ gesucht, nämlich durch die Bemerkung, dass äussere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, dass ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich seien, unsere äusseren Sinne also, den Datis nach, woraus Erfahrung entspringen könne, ihre wirklichen correspondirenden Gegenstände im Raume haben. Aeussere Gegenstände im Raum aber sind, wie Kant immer aufs Neue wiederholt, nicht für Dinge an sich zu halten; sie heissen äussere, weil sie dem äusseren Sinn anhängen, dessen Anschauung der Raum ist. Der Raum ist nichts, als was in ihm vorgestellt wird, weil der Raum selbst nichts Anderes als Vorstellung ist. „Correspondirend“ heisst hier nur: als Erscheinungsobject unsern (gleichfalls in die Erscheinung fallenden) Sinnen correspondirend (obschon hierin eine angreifbare Schwäche der kantischen Annahme liegt). Unter dem „Beharrlichen in der Wahrnehmung“ kann Kant nur die beharrliche Erscheinung im Raum, die undurchdringliche ausgedehnte Substanz verstehen. Vgl. auch Proleg. zur Metaph. § 49. Die „Widerlegung“ soll nach Kants Aussage in der 2. Aufl. der Kr. zunächst den „problematischen Idealismus“ des Descartes treffen, der die Wirklichkeit der Aussendinge nur für unbeweisbar erkläre, damit aber zugleich auch den dogmatischen Idealismus des Berkeley, der dieselbe leugne. Gegen Descartes, der die innere Wahrnehmung für sicherer hält als die äussere, sucht Kant nachzuweisen, dass die äussere der inneren nicht nachstehe, was aber auf seinem Standpunkt nur heissen kann, dass beide uns die empirische Realität der Erscheinungen sichern. Hierdurch wird die cartesianische Bevorzugung des inneren Sinnes zurückgewiesen. Dass jedoch eben hierdurch mittelbar auch Berkeleys Idealismus getroffen werde, ist ein Irrthum; denn die Wendung,

Obgleich unsere Begriffe die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen, so dürfen doch nicht die Gegenstände in Objecte der Sinne oder Phaenomena und Gegenstände des Verstandes oder Noumena im positiven Sinne eingetheilt werden. Denn die Begriffe des Verstandes finden nur auf die Objecte der sinnlichen Anschauung Anwendung; ohne Anschauung sind sie gegenstandslos, und eine nicht-sinnliche oder intellectuelle Anschauung besitzt der Mensch nicht. Wohl aber ist der Begriff eines Noumenon in negativer Bedeutung zulässig, indem wir darunter ein Ding verstehen, sofern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist. In diesem Sinne sind die Dinge an sich Noumena, die aber nicht durch die Kategorien des Verstandes, sondern nur als ein unbekanntes Etwas zu denken sind.*) Dass Kant die „Dinge an sich" aber als nothwendig existirend, um Erfahrung überhaupt zu Stande zu bringen, angesehen hat, erhellt aus vielen Stellen seiner Kritik d. r. V. Namentlich sprechen auch die Prolegomena dafür. So heisst es z. B. daselbst § 32: „In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne wie billig als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir doch dadurch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zu Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, erkennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blosser Verstandeswesen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei".**) Vgl. auch Anm. II zu § 13 der Prolegomena.

---

die Erscheinungen oder Ideencomplexe wirkliche Dinge zu nennen, weil sie etwas in uns Reales sind, findet sich bei Berkeley ebensowohl wie bei Kant, und dass die Erscheinung eines Baumes, eines Berges, eines Sterns etc. ausserhalb der Erscheinung unseres eigenen Leibes liege, und dass in diesem Sinne von „Dingen im Raum ausser uns" geredet werden könne, ist selbstverständlich. Kants Irrthum, dass seine Argumentation auch mit gegen Berkeley gehe, erklärt sich aus der nahe liegenden ungenauen Auffassung der berkeleyschen Doctrin, als ob diese die Wirklichkeit der Dinge im Raum bestreite und diese Dinge für blosse „Einbildungen" erkläre. S. darüber die ob. S. 238 angeführte Schrift von Janitsch.

*) Die Folgerung Späterer, weil das Ding an sich nicht in Raum und Zeit sei, müsse es „in der Gedankenwelt" sein, ist demnach auf kantischem Standpunkte unzulässig. Versteht man unter dem, was in der Gedankenwelt sei, etwas unserm Denken Immanentes, also einen Begriff oder Gedanken, so gilt dies von dem „Ding an sich" gar nicht; versteht man darunter ein transscendentales Object unseres Denkens, so gilt dies von dem „Ding an sich" nur insofern, als wir sein Dasein überhaupt annehmen müssen, aber nicht in dem Sinne, dass die Kategorien unseres Denkens darauf Anwendung finden können. Unverkennbar aber hat Kants Beziehung des dem platonischen Gedankenkreise entstammten Begriffs der Noumena auf seine Dinge an sich trotz der Clausel, dass derselbe nur in negativem Sinne gelten solle, schon bei Kant selbst Verwirrung gestiftet und die Hineintragung von Fremdartigem vermittelt, insbesondere die Hineintragung von Werthbestimmungen in den Begriff der Dinge an sich. Dass die raum-, zeit- und causalitätslosen Dinge an sich, welche uns afficiren, etwas Besseres und Höheres seien, als die Erscheinungen, ist eine mindestens willkürliche Annahme, die aber durch jenen platonischen Terminus, namentlich in der Engegensetzung: homo noumenon, homo phaenomenon, eine anscheinende Stütze erhält und so in die Ethik eingeführt wird.

**) Neuere wie A. Krause, K. Lasswitz (s. ob. S. 238 f.) stellen die Lehre Kants so dar, dass bei der Erfahrung von dem Ding an sich als dem einen Factor gar nicht die Rede sein könne. Wenn für diese Auffassung geltend gemacht wird, ein blosses Noumenon könne nicht wirken, so vergisst man, dass Kant mit dem Ausdruck Noumenon (s. Proleg. § 32) sich an griechische Philosophen anschliesst, von welchen den Verstandeswesen allein volle Wirklichkeit zugestanden wurde. Es ist

Durch Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen entsteht die Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Die Reflexionsbegriffe sind: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Aeusseres, Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form). Die transscendentale Ueberlegung (reflexio) ist die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnisskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung untereinander verglichen werden. Kant findet die Quelle des leibnizischen Systemes, welches die Erscheinungen intellectuire, in der von Leibniz nicht erkannten Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Leibniz bezog den Verstandesgebrauch bei der Vergleichung der Vorstellungen fälschlich auf Objecte an sich und nahm den Begriff des Noumenon im positiven Sinne. Er hielt die Sinnlichkeit nur für eine verworrene Vorstellung und glaubte die innere Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mittelst des Verstandes und der abgesonderten formalen Begriffe seines Denkens verglich; so fand er natürlich keine anderen Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet. Daraus ergaben sich ihm die Sätze, dass das begrifflich nicht zu Unterscheidende schlechthin ununterschieden oder identisch sei, dass Realitäten als blosse Bejahungen einander realiter nicht durch Entgegenstreben aufheben können, da zwischen ihnen kein logischer Widerspruch stattfindet, dass wir den Substanzen keinen andern innern Zustand, als den der Vorstellungen, beilegen und ihre Gemeinschaft unter einander nur als prästabilirte Harmonie denken dürfen, endlich, dass der Raum nur als die Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände zu denken sei. Kant will, dass jene Vergleichungsbegriffe auf die Erscheinungswelt nur unter Mitberücksichtigung der an die sinnliche Anschauung (welche ihre eigenthümlichen Formen habe und nicht bloss verworrene Auffassung sei) geknüpften Unterschiede, auf die Dinge an sich (oder Noumena) aber überhaupt nicht angewandt werden. — Mit der Amphibolie der Reflexionsbegriffe endigt die transscendentale Analytik.

Die transscendentale Dialektik hat nun die Aufgabe, den Schein transscendenter Urtheile aufzudecken und sogar zu verhüten, dass er betrüge. Dass er aber ganz verschwinde, wie der logische Schein, der nur aus dem Mangel an Aufmerksamkeit auf die logischen Regeln besteht, und überhaupt aufhöre, ein Schein zu sein, das kann sie nicht bewerkstelligen; denn es giebt hier eine natürliche und unvermeidliche Illusion. Die transscendentale Dialektik hat es mit der Vernunft zu thun, wie die Analytik mit dem Verstande. Es giebt aber von der Vernunft nicht einen bloss formalen, d. h. logischen Gebrauch, indem die Vernunft von allem Inhalt der Erkenntniss absieht, sondern auch einen realen, indem sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen noch von dem Verstande hat. So ist die Vernunft sowohl ein logisches als auch ein transscendentales Vermögen, und es muss so ein höherer Begriff für sie gesucht werden, der die beiden unter sich befasst. Freilich kann nach Analogie der Verstandesbegriffe erwartet werden, dass der logische Begriff zugleich den

durchaus nicht absurd, wenn Kant dies auch thut. Eine andere Frage ist es, ob er mit dieser Statuirung der Verstandeswesen nicht mit seiner sonstigen Lehre in Widerspruch kommt. S. üb. diesen Streitpunkt Rud. Seydel, zur Auslegung K.s, in: Die Grenzboten, 1883, II, S. 582—595, u. die Entgegnung v. A. Classen, der die krausesche Auffassung vertritt ebd. S. 650—662, sowie von letzterem einige Artikel in demselb. Blatt, Jahrg. 1881 u. 1882. S. übrig. unt. S. 262, Anm.

Schlüssel zum transscendentalen und die Tafel der Functionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe ergeben werde.

Ist der Verstand das Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien oder das Vermögen der Principien. Die Vernunft sucht in ihrem logischen Gebrauch die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlusssatzes), für diese Bedingung wird aber wieder eine Bedingung durch die Vernunft gesucht, und in dieser Art geht es weiter. So ist der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft im logischen Gebrauche: Zu dem bedingten Erkenntniss des Verstandes das Unbedingte zu finden, und diese logische Maxime kann nicht anders ein Princip der reinen Vernunft werden, als dadurch, dass man annimmt: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen gegeben, die mithin selbst unbedingt ist Wenn eine Erkenntniss als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen, und diese ganze Reihe muss unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Die aus diesem obersten Princip entspringenden Grundsätze werden in Ansehung aller Erscheinung transscendent sein; es wird kein adäquater empirischer Gebrauch jemals von denselben gemacht werden können.

Kant nennt nun Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. Wie die Verstandesbegriffe aus den Formen der Urtheile sich entnehmen liessen, indem die Weise der Synthesis der Anschauungen im Urtheil begrifflich aufgefasst wurde, so lassen die transscendentalen Vernunftbegriffe sich aus den Formen der Vernunftschlüsse entnehmen. Die Vernunftschlüsse sind theils kategorisch, theils hypothetisch, theils disjunctiv. Das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, ist nun auch dreierlei: 1. die Beziehung aufs Subject, 2. die Beziehung auf Objecte, und letztere entweder auf Objecte als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens überhaupt, d. h. auf alle Dinge überhaupt. Demgemäss giebt es drei transscendentale Vernunftbegriffe: ein Unbedingtes 1. der kategorischen Synthesis in einem Subject, 2. der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, 3. der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System. Der erste dieser Vernunftbegriffe ist der der Seele als der absoluten Einheit des denkenden Subjects, der zweite der der Welt als der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, der dritte der der Gottheit als der absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt oder als des alle Realität in sich befassenden Wesens (ens realissimum). Diesen drei Ideen gemäss giebt es drei dialektische Vernunftschlüsse, welche Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst sind, und es hängt diese Illusion der menschlichen Vernunft ebenso „unhintertreiblich" an wie gewisse optische Täuschungen dem Sehen und kann gleich diesen zwar durch Kritik erklärt und unschädlich gemacht, aber nicht schlechthin beseitigt werden. Auf die Idee der Seele als einer einfachen Substanz geht der psychologische Paralogismus, auf das Weltganze beziehen sich die kosmologischen Antinomien, das allerrealste Wesen endlich als das Ideal der reinen Vernunft betreffen die versuchten Beweise für das Dasein Gottes.

Die rationale Psychologie gründet sich auf das blosse Bewusstsein des denkenden Ich von sich selbst; denn wollten wir die Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden

Selbst auch zu Hülfe nehmen,*) so würde eine empirische Psychologie entspringen, die solche Eigenschaften, welche gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören, wie namentlich die der Einfachheit, nicht darzuthun vermöchte und keine apodiktische Gültigkeit beanspruchen könnte. Aus dem Ichbewusstsein sucht die rationale Psychologie zu erweisen, dass die Seele als Substanz (und zwar als immaterielle Substanz) existire, als einfache Substanz incorruptibel, als intellectuelle Substanz stets mit sich selbst identisch oder eine Person, in möglichem Commercium mit dem Körper und unsterblich sei. Aber die Schlüsse der rationalen Psychologie (in deren Darlegung sich Kant an die Form zunächst angeschlossen zu haben scheint, welche dieselben bei Knutzen, von der immat. Natur der Seele, bei Reimarus, die vornehmsten Wahrh. der nat. Rel., und bei Mendelssohn, Phädon, trugen) involviren eine unzulässige Anwendung des Substanzbegriffs, der Anschauung voraussetzt und nur für Erscheinungsobjecte gilt, auf das Ich als transscendentales Object. Dass Ich, der ich denke, im Denken immer nur als Subject und als etwas, das nicht bloss wie ein Prädicat dem Denken anhänge, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, dass ich als Object ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Ebenso liegt zwar schon im Begriffe des Denkens, dass das Ich der Apperception ein logisch einfaches Subject bezeichne, was ein analytischer Satz ist; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei, was ein synthetischer Satz sein würde. Die Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ist wiederum ein analytischer Satz; aber daraus folgt nicht die Identität einer denkenden Substanz in allem Wechsel der Zustände. Dass ich endlich meine Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen ausser mir, wozu auch mein Körper gehört, unterscheide, ist ein analytischer Satz; aber ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir möglich sei und ich also auch ohne Körper existiren könne, weiss ich dadurch gar nicht. Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechselung der Möglichkeit der Abstraction von meiner empirisch bestimmten Existenz, wodurch ich den in allen Stücken unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens überhaupt gewinne, mit der Möglichkeit einer abgesonderten Existenz meines denkenden Selbst.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, wird durch die zwischen beiden vorausgesetzte Ungleichartigkeit erschwert, indem jener nur eine zeitliche, diesem auch eine räumliche Existenz zukommt. Bedenkt man aber (sagt Kant, Kr. d. r. V., 2. Aufl. S. 427 f.), dass beiderlei Arten von Gegenständen sich hierin nicht innerlich, sondern insofern nur eins dem andern äusserlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz ausser dem Felde der Psychologie und aller menschlichen Erkenntniss liegt. Der hier nur kurz angedeutete Gedanke der möglichen Gleichartigkeit zwischen dem Realen, das den Erscheinungen des äusseren Sinnes, und dem, das den Erscheinungen des inneren Sinnes zum Grunde liegt, findet sich in der ersten Aufl. d. Kr. d. r. V. weiter ausgeführt. In der Psychologie gilt der Dualismus im empirischen Verstande, auf die Erscheinungen bezogen; im transscendentalen Verstande aber gilt weder der Dualismus, noch der Pneuma-

*) Etwa, wie später Herbart auf die gegenseitige Verbindung der Vorstellungen einen Beweis für die punctuelle Einfachheit der Seele zu gründen versucht hat.

tismus (Spiritualismus), noch der Materialismus, welche sämmtlich die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst halten. „Das transscendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der inneren Anschauung zu Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben" (Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 379, bei Ros. II, S. 303). „Ich kann wohl annehmen, dass der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden können; auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer andern zugleich ein denkendes Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können" (ebd. S. 359, bei Ros. II, S. 288 f.). Diese letztere hier als möglich bezeichnete Annahme steht der leibnizischen Monadologie nahe, sofern nach dieser zwar nicht eine einzelne Monade, aber doch ein Monadencomplex unseren Sinnen als ein ausgedehntes Ding erscheint und zugleich in sich selbst Wesen enthält, welche Vorstellungen haben, und Wesen enthalten kann, die mit Bewusstsein vorstellen und denken; noch näher steht sie der von Kant in der „Monadologia physica" entwickelten Ansicht. In einem andern Sinne berührt sich jene Annahme mit dem Spinozismus, welcher der Einen Substanz Denken und Ausdehnung, freilich als reale Attribute, zuschreibt. In der zweiten Auflage der Vernunftkritik hat Kant diese Möglichkeit nicht negirt, vielmehr durch den oben citirten Satz wiederum angedeutet, der näheren Ausführung aber sich enthalten.*)

---

*) Hierin liegt sachlich keine Aenderung des kantischen Gedankens; jedoch bekundet sich formell eine grössere Strenge in der Anwendung des kritischen Princips, sofern nunmehr Kant vorzieht, unbeweisbare dogmatische Annahmen auch nicht einmal als Hypothesen auszuführen, sondern sich auf die kürzeste Andeutung zu beschränken. Uebrigens geht jene Hypothese offenbar nicht darauf, dass das transscendentale Substrat äusserer Erscheinungen mit unserm denkenden Ich identisch, oder dass es gar nur ein Gedanke des Ich sei, sondern darauf, dass es möglicherweise auch selbst ein denkendes Wesen sei und daher dem transscendentalen Substrat des inneren Sinnes gleichartig sein könne, etwa so, wie im leibnizischen System sämmtliche Monaden einander gleichartig sind, oder vielmehr so, wie diejenigen „physischen Monaden" einander gleichartig sind, welche Kant vermöge seiner eigenen Umbildung der leibnizischen Monadenlehre in seiner „Monadologia physica" vom Jahre 1756 annimmt; und nur, weil wir von dem transscendentalen Substrat nach Kant gar nichts Näheres wissen können, so liegt ferner in der Consequenz, dass auch noch andere Annahmen, wie etwa jene Identitätsansicht, sofern sie als blosse Hypothesen auftreten, nicht widerlegt werden können. Sehr mit Unrecht würde man die hier (in dem Abschnitt über den psychologischen Paralogismus) von Kant gewagte Vermuthung dem fichteschen Subjectivismus gleichsetzen. Es ist wahr, dass Kants Aeusserungen über das transscendentale Object etwas Schwankendes haben; aber dieses Schwanken findet sich (als natürliche Folge des von der kantischen Doctrin unabtrennbaren Widerspruchs, dass das transscendentale Object Ursache der Erscheinungen sein soll und doch nicht Ursache sein kann) auch bereits in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. und ist keineswegs erst (wie Schopenhauer u. A. behauptet haben) in der zweiten zu finden. Vgl. z. B. in beiden Auflagen die Stellen einerseits bei Ros. II, S. 235, andererseits ebend. S. 391, Z. 9 v. o. ff.; auch Proleg. § 57, ebend. III, S. 124. Mögen die Aeusserungen, in welchen Kant unser Nichtwissen um die Natur des transscendentalen Objectes betont, in der ersten Aufl. der Kr., später aber, da er Missverständnissen gegenüber den Unterschied seiner Ansicht von dem berkeleyschen Idealismus deutlicher zu machen bemüht war, die Aeusserungen, worin er die Nothwendigkeit

Ging die erste Art der vernünftelnden Schlüsse auf die unbedingte Einheit der subjectiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt (des Subjects oder der Seele) in Correspondenz mit den kategorischen Vernunftschlüssen, deren Obersatz, als Princip, die Beziehung des Prädicats auf ein Subject aussagt, so wird die zweite Art des dialektischen Arguments nach der Analogie mit hypothetischen Vernunftschlüssen die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte machen. Es bilden sich hier vier kosmologische Ideen nach den vier Titeln der Kategorien: 1. Die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen (die absolute Identität in Bezug auf Raum und Zeit), 2. die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung (die vollendete Theilung der Materie entweder in nichts oder in das Einfache, was nicht mehr Materie ist), 3. die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, 4. die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung.

Während nun der transscendentale Paralogismus nur einen einseitigen Schein in Ansehung der Idee von dem Subjecte unseres Denkens bewirkt und sich für das Gegentheil nicht das Mindeste aus Vernunftbegriffen vorbringen lässt, zeigt sich hier, wenn wir die Vernunft auf die objective Synthesis der Erscheinungen anwenden, eine ganz natürliche Antithetik, in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich geräth und so zwar vor dem einseitigen Schein einer eingebildeten Ueberzeugung bewahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen oder mit dogmatischem Trotz sich auf eine Behauptung zu steifen, ohne die Gründe für das Gegentheil zu würdigen.

So fliessen aus den kosmologischen Ideen die vier Antinomien, d. h. einander widersprechende Sätze, die sich doch, sofern die Erscheinungswelt für real im transscendentalen Sinne gehalten wird, aus dieser Voraussetzung mit gleich strenger Consequenz ergeben. (Vgl. ausser der von Herbart, Hegel, Schopenhauer u. A. geübten Kritik insbesondere noch die oben S. 235 angeführte Abhandlung von Jos. Richter.)

Auf die Quantität der Welt bezieht sich die erste Antinomie. Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum. Antithesis: die Welt ist anfangslos und ohne Grenzen im Raum.

Auf die Qualität der Welt geht die zweite Antinomie. Thesis: eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen. Antithesis: es existirt nichts Einfaches.

---

der Voraussetzung der Dinge an sich als des transscendentalen Grundes der Erscheinungswelt hervorhebt, einigermaassen häufiger sein, so ist doch Kants Ansicht im Wesentlichen die gleiche geblieben, nämlich es sei anzunehmen, dass transscendentale Objecte oder Dinge an sich existiren (was einem Jeden in Bezug auf sein eigenes Sein an sich schon die transscendentale Apperception verbürgt, in welcher ich, wie Kant sagt, mir meiner selbst bewusst bin, nicht wie ich mir erscheine, aber auch nicht, wie ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin); aber es ist ungewiss, wie das transscendentale Object oder Ding an sich existirt. In der 1. Aufl. S. 105 sagt Kant doch nur, für uns sei dieser Gegenstand nichts, und S. 109 lässt er denselben doch auch nur als x immer einerlei sein. Entschieden falsch aber würde es sein, das transscendentale Object des äusseren oder des inneren Sinnes, die Noumena oder „Dinge an sich", von denen Kant in beiden Auflagen der Kritik die Mannigfaltigkeit der Affectionen des äusseren und inneren Sinnes herleitet, an welche sich der Unterschied des Empirischen von dem Apriorischen knüpft, dogmatisirend mit der „Einheit des Wesens in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen" zu identificiren.

Die causale Relation betrifft die dritte Antinomie. Thesis: es giebt eine Freiheit im transscendentalen Sinne als Fähigkeit eines absoluten, ursachlosen Anfangs einer Reihe von Wirkungen. Antithesis: es geschieht Alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur.

An die Modalität knüpft sich die vierte Antinomie. Thesis: es gehört zur Welt (sei es als Theil oder als Ursache) ein schlechthin nothwendiges Wesen. Antithesis: es existirt nichts schlechthin Nothwendiges.

Die Beweise werden von Kant durchweg indirect geführt. Zum Beweise der Thesis wird die in der Antithesis behauptete Unendlichkeit des Fortgangs als unvollziehbar bekämpft, zum Beweise der Antithesis aber die in der Thesis angenommene Grenze als willkürlich und überschreitbar zurückgewiesen. — Bei den Antithesen bemerkt man nach Kant das Princip des Empirismus. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis noch intellectuelle Anfänge zu Grunde und sie vertreten den Dogmatismus. Für den letzteren zeigt sich ein gewisses praktisches Interesse der Vernunft: dass die Welt einen Anfang habe, dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dass dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und dem Naturzwang enthoben sei, und dass endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem Alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, das sind Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis beraubt uns dieser Stützen oder scheint wenigstens sie uns zu rauben. Auch ein speculatives Interesse der Vernunft äussert sich für diese Seite. Denn durch die Thesis kann man die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt. Das leistet aber die Antithesis nicht.

Kant löst die Antinomien durch seine Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. In Bezug auf die Welt als transscendentales Object oder Noumenon oder intelligible Welt ist in den beiden ersten oder mathematischen Antinomien sowohl die Thesis als auch die Antithesis falsch. Die intelligible Welt fällt nicht unter die Vorstellung des Räumlichen und Zeitlichen, welche den beiden Prädicaten: Begrenztheit im Raum und in der Zeit und unendliche Ausdehnung im Raum und in der Zeit, gemeinsam übergeordnet ist, und das Analoge gilt hinsichtlich der Einfachheit und Zusammengesetztheit, also kann sie weder das eine noch das andere dieser Prädicate haben; aus der Ungültigkeit des einen darf nicht die Gültigkeit des andern erschlossen werden. Der der Form nach contradictorische Gegensatz zwischen Thesis und Antithesis ist in der That nur ein scheinbarer, eine „dialektische Opposition". Als regulatives Princip unserer Forschung aber muss die Forderung gelten, keine Grenze als eine absolut letzte zu betrachten. In den beiden letzten oder dynamischen Antinomien ist in Bezug auf die intelligible Welt die Thesis wahr, in Bezug auf die phänomenale Welt aber gilt die Antithesis. Für die dritte Antinomie lautet demnach die Lösung: Alle Erscheinungen sind durch andere mit Naturnothwendigkeit bedingt; in den Dingen an sich selbst aber liegt die Freiheit. Für die vierte: Es giebt keine unbedingte Ursache in der Erscheinung, aber ausserhalb der ganzen Reihe der Erscheinungen liegt als transscendentaler Grund derselben das Unbedingte.

Der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten, als Urbild oder transscendentales Prototyp in concreto und selbst in individuo gedacht, ist das theologische Ideal. Die theoretischen Beweise für das Dasein Gottes sind: das ontologische, kosmologische und teleologische oder physico-theologische Argument.

Das ontologische Argument schliesst aus dem Begriffe Gottes als des allerrealsten Wesens auf seine Existenz, da die Existenz, und zwar die nothwen-

dige Existenz, zu den Realitäten gehöre und daher im Begriffe des allerrealsten Wesens mit enthalten sei. Kant bestreitet die Voraussetzung, dass das Sein ein reales Prädicat neben andern sei, welches zu diesen hinzutreten und dadurch die Summe der Realitäten vermehren könne. Der Vergleich zwischen einem Wesen, das andere Prädicate zwar habe, aber nicht das Sein, und einem Wesen, das mit jenen Prädicaten noch das Sein vereinige und daher um das Sein grösser, vollkommener oder realer als jenes andere Wesen sei, ist absurd. Sein ist die Setzung des Objects mit allen seinen Prädicaten. Diese Setzung bildet die unerlässliche Voraussetzung jedes Schlusses aus dem Begriff eines Objects auf seine Prädicate. Bei einem Schlusse auf das Sein Gottes, falls das Sein als Prädicat erschlossen werden sollte, müsste demnach schon das Sein vorausgesetzt sein, wodurch wir nur zu einer elenden Tautologie gelangen würden. Diese Tautologie wäre ein identischer, daher analytischer Satz, die Behauptung aber: Gott ist, ist, wie jeder Existentialsatz, ein synthetischer Satz und kann daher nicht in Bezug auf ein Noumenon a priori erwiesen werden.

Das kosmologische Argument schliesst daraus, dass überhaupt irgend etwas existirt, auf die Existenz eines schlechthin nothwendigen Wesens, welches dann unter Zuhülfenahme des ontologischen Argumentes mit der Gottheit als dem ens realissimum oder perfectissimum gleichgesetzt wird. Kant dagegen bestreitet, dass die Principien des Vernunftgebrauchs uns zu einer Verlängerung der Kette der Ursachen über alle Erfahrung hinaus berechtigen; führte aber das Argument auch wirklich auf eine extramundane und schlechthin nothwendige Ursache, so sei doch dieselbe noch nicht als das absolut vollkommene Wesen erwiesen, und die Zuflucht zum ontologischen Argument sei wegen der erwiesenen Ungültigkeit desselben unzulässig.

Das teleologische Argument schliesst aus der Zweckmässigkeit der Natur auf die absolute Weisheit und Macht ihres Urhebers. Kant nennt dieses Argument um seiner populären Ueberzeugungskraft willen mit Achtung, spricht demselben aber die wissenschaftliche Gültigkeit ab. Der Zweckbegriff kann nach Kant ebensowenig, wie der Begriff der Ursache, zu Schlüssen berechtigen, die uns über die Erscheinungswelt überhaupt hinausführen; denn er stammt gleichfalls aus dem Ich, wird von dem Menschen in die Dinge hineingeschaut, hat aber keine Gültigkeit für das transscendentale Object. Führte aber der teleologische Schluss zu einem extramundanen Welturheber, so wäre dieser doch nur als ein Weltbaumeister von hoher Macht und Weisheit nach Maassgabe der in der Welt sich bekundenden Zweckmässigkeit, nicht als allmächtiger und allweiser Weltschöpfer erwiesen. Der ergänzende Recurs auf das ontologische Argument aber würde auch hier wiederum unstatthaft sein.

Theoretische Gültigkeit hat das Vernunftideal ebenso, wie überhaupt die transscendentalen Vernunftbegriffe, nur insofern es als ein regulatives Princip den Verstand dazu anleiten soll, in aller empirischen Erkenntniss die systematische Einheit zu suchen. Die transscendentalen Ideen sind nicht constitutive Principien, durch welche gewisse jenseits der Erfahrung liegende Objecte erkannt werden könnten, sondern fordern nur principielle Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhang der Erfahrung. Wir müssen uns nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie aller theologischen und überhaupt transscendenten Erklärung der Natureinrichtung enthalten. Bei dem praktischen Vernunftgebrauch aber soll das Vernunftideal als Denkform für den höchsten Gegenstand des moralisch-religiösen Glaubens dienen.

In seiner transscendentalen Dialektik glaubt Kant die alte Metaphysik mit ihren Haupttheilen, der rationalen Kosmologie, Psychologie, Theologie vernichtet

zu haben, obwohl er den Aufbau dieser Metaphysik in der Vernunft selbst begründet sieht. Er will auf diesen genannten Gebieten das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen. Es soll allen Einwürfen gegen Sittlichkeit und Religion durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner auf alle künftige Zeit ein Ende gemacht werden. Um allen nachtheiligen Einfluss zu benehmen, muss die Quelle der Irrthümer verstopft werden. Metaphysik ist allerdings wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben, aber sie ist für sich allein dialektisch und trüglich und existirt daher bis jetzt als Wissenschaft nicht. Damit sie den Anspruch auf den Rang einer Wissenschaft erheben könne, muss Kritik angewandt werden, welche den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, Alles in einem vollständigen System, enthält. Die Kritik verhält sich zur alten Schulmetaphysik wie Chemie zur Alchymie, wie Astronomie zur Astrologie. Kant meinte später selbst, das System sei in seiner Kritik der reinen Vernunft enthalten. S. ob. S. 252.

Aus der „Methodenlehre", in welcher Kant viel werthvolle Bemerkungen zur Metaphysik als durch die Vernunftkritik bedingten Wissenschaft niederlegt, aber die Lehre von dem Verhältniss unseres Denkens zur objectiven Realität nicht um ein wesentliches Glied erweitert, sondern aus den schon gewonnenen Sätzen methodologische Consequenzen zieht, mag es hier genügen, einige Sätze anzuführen. In dem Abschnitt von der Disciplin der Vernunft im polemischen Gebrauch heisst es: „es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse".

In dem Kanon der reinen Vernunft lässt Kant alles Interesse der Vernunft, der praktischen sowohl als der theoretischen, sich in den drei Fragen vereinigen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist bloss speculativ. Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft die Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes; diese selbst haben aber wiederum eine entferntere Absicht, nämlich was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Demnach ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich mit aufs Moralische gestellt. — Die dritte Frage: Was darf ich hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich. Sie kann auch so formulirt werden: Wenn ich mich so verhalte, dass ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich dann hoffen, ihrer auch theilhaftig zu werden? Theoretisch ist es nun nothwendig, anzunehmen, dass Jeder die Glückseligkeit in dem Maasse zu hoffen hat, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig macht. Es ist demnach das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich verbunden, aber nur in der Idee der reinen Vernunft, und es werden Gott und ein künftiges Leben als zwei Voraussetzungen betrachtet, die von der Verbindlichkeit, welche uns Vernunft auflegt, nicht zu trennen sind.

An die Kritik der reinen Vernunft und insbesondere an die transscendentale Aesthetik und Analytik, schliesst sich Kants Naturphilosophie an.*)

*) Soll die Naturphilosophie die Naturerscheinungen aus dem, was denselben als transscendentales Object oder Ding an sich zum Grunde liegt, erklären, so ist eine solche auf dem kritischen Standpunkt unmöglich, der uns auf die Erkenntniss von Erscheinungen beschränkt, welche unsere Vorstellungen sind. Die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" können nur eine systematische Zusammenstellung der Sätze enthalten, die Kant für naturwissenschaftliche Grundsätze

Kant bringt die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft unter vier Hauptstücke. Das erste derselben betrachtet die Bewegung als ein reines Quantum und wird von Kant Phoronomie genannt, das zweite zieht sie als zur Qualität der Materie gehörig unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung und heisst Dynamik, das dritte, die Mechanik, betrachtet die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegeneinander in Relation, das vierte endlich bestimmt ihre Bewegung oder Ruhe bloss in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität und wird von Kant als Phänomenologie bezeichnet.

In der Phoronomie definirt Kant die Materie als das Bewegliche im Raum und leitet insbesondere den Satz ab, jede Bewegung könne nur durch eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung aufgehoben werden. In der Dynamik definirt er dieselbe als das Bewegliche, insofern es einen Raum erfüllt, und stellt den Lehrsatz auf: die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Er schreibt der Materie Anziehungskraft zu als diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, und Zurückstossungskraft als diejenige Kraft, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen, und bestimmt die Kraft, durch welche die Materie den Raum erfülle, näher als die der Zurückstossung: die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch ihre eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder grössere ins Unendliche können gedacht werden. Die Elasticität als Expansivkraft ist hiernach aller Materie ursprünglich eigen. Die Materie ist ins Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist; dies folgt aus der unendlichen Theilbarkeit des

a priori hält. Wenn dennoch über die Erscheinung hinausgegangen, insbesondere die Materie auf Kräfte zurückgeführt wird, so steht diese hinter der Erscheinung liegende Kraft in einer unhaltbaren Mitte zwischen einem Phänomenon und Noumenon, Erscheinung und Ding an sich. Nach der Kritik der reinen Vernunft ist es das unräumliche und zeitlose Ding an sich, was unsere (an sich gleichfalls unräumlichen und zeitlosen) Sinne so afficirt, dass dadurch in uns Empfindungen entstehen, welche durch das Ich in die apriorischen Anschauungs- und Denkformen eingefügt werden. In den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sagt Kant: „Durch Bewegung allein können die äusseren Sinne afficirt werden.“ Nach der Consequenz der Kritik der reinen Vernunft kann dieser Satz nur bedeuten: wenn die Affection selbst wieder Erscheinung wird (indem wir nicht bloss eine Affection erleiden, sondern den Vorgang der Affection bei andern empfindenden Wesen oder auch bei uns selbst wiederum wahrnehmen, z. B. den Schlag sehen, der unseren Gefühlssinn trifft, die Schwingung der Saite, die unser Ohr afficirt, durch den Gesichtssinn oder auch durch den Tastsinn wahrnehmen etc.), dann muss die raum- und zeitlose Beziehung, die in der That den Vorgang der Empfindungsbildung bedingt, uns als Bewegung erscheinen. Aber diese Beschränkung, in welcher der Satz von der Affection durch Bewegung nach den Principien der Vernunftkritik allein gelten dürfte, tritt in der darauf gebauten Naturphilosophie mehr und mehr zurück, so dass dieselbe zwischen einer apriorischen Theorie der (nur in unserem Bewusstsein vorhandenen) Erscheinungen und einer Theorie der (unabhängig von dem Bewusstsein empfindender Wesen existirenden, möglicherweise vor der Existenz von Organismen bereits bestehenden und die Entstehung der Empfindungen bedingenden) Realität, die allen Naturerscheinungen zu Grunde liegt, in einer unklaren Mitte schwebt. Man muss bei der Lectüre der „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ in gewissem Betracht vergessen und doch in anderem Betracht festhalten, dass wir nach der Consequenz des Systems es nur mit Vorgängen zu thun haben, die bloss innerhalb unseres Bewusstseins stattfinden, also bereits psychisch bedingt sind und nicht der Existenz empfindender und vorstellender Wesen als Bedingung zum Grunde liegen können.

Raumes und der repulsiven Kraft jedes Theiles der Materie. Die Repulsivkraft nimmt ab im umgekehrten Verhältniss der Würfel, die Attractionskraft dagegen im umgekehrten Verhältniss der Quadrate der Entfernungen. In der Mechanik definirt Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein solches bewegende Kraft hat, und leitet daraus insbesondere die mechanischen Grundgesetze ab: bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert; alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache (Gesetz der Beharrung in Ruhe und Bewegung oder der Trägheit); in aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. In der Phänomenologie definirt Kant die Materie als das Bewegliche, sofern es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, und leitet die Lehrsätze ab, die gradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloss mögliches Prädicat (ohne alle Relation auf eine Materie ausser ihr aber, also als absolute Bewegung gedacht, etwas Unmögliches), die Kreisbewegung einer Materie sei, zum Unterschied von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädicat derselben (die anscheinende entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes aber ein blosser Schein), in jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend sei, sei eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig; das erste dieser phänomenologischen Gesetze bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie, das zweite bestimme dieselbe in Ansehung der Dynamik, das dritte in Ansehung der Mechanik.

Den Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zu der Physik bildet die (der „Metaphysik der Sitten", welche die Rechts- und Tugendlehre in sich begreift, coordinirte) Metaphysik der Natur, die von den bewegenden Kräften der Materie handelt und von Kant in ein „Elementarsystem" und „Weltsystem" eingetheilt wird. Das Manuscript ist unvollendet geblieben. S. darüber ob. S. 227.

§ 26. Wie Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft von dem Gegensatz ausgeht, den er zwischen der empirischen Erkenntniss und der Erkenntniss a priori findet, so bildet das Fundament seiner Kritik der praktischen Vernunft der analoge Gegensatz zwischen dem sinnlichen Trieb und dem Vernunftgesetz. Alle Zwecke, auf welche unser Begehren sich richten kann, gelten Kant als empirische und demgemäss als sinnliche und egoistische Bestimmungsgründe des Willens, die auf das Princip der eigenen Glückseligkeit sich zurückführen lassen; dieses Princip aber sei dem der Sittlichkeit nach dem unmittelbaren Zeugniss unseres sittlichen Bewusstseins gerade entgegengesetzt. Als Bestimmungsgrund des sittlichen Willens behält Kant nach Ausscheidung aller materiellen Bestimmungsgründe nur die Form der möglichen Allgemeinheit des den Willen bestimmenden Gesetzes übrig. Das Princip der Sittlichkeit liegt ihm in der Forderung: „Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Dieses „Grundgesetz der praktischen Vernunft" trägt die Form eines

Gebotes, weil der Mensch nicht ein reines Vernunftwesen, sondern zugleich auch ein sinnliches Wesen ist und die Sinnlichkeit stets der Vernunft widerstrebt; es ist aber nicht ein bedingtes Gebot, wie die Maximen der Klugheit, die nur hypothetisch, nämlich unter der Voraussetzung, dass gewisse Zwecke erreicht werden sollen, gelten, sondern ein unbedingtes und zwar das einzige unbedingte Gebot, der kategorische Imperativ. Das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ist ein Factum der Vernunft, aber kein empirisches, es ist das einzige Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündigt. Dieses Gebot fliesst aus der Autonomie des Willens, alle materialen, auf Eudämonismus beruhenden Principien aber aus der Heteronomie der Willkür. Aeussere Gesetzmässigkeit ist Legalität, Rechthandeln um des sittlichen Gesetzes willen aber Moralität. An die sittliche Selbstbestimmung knüpft sich unsere sittliche Würde. Der Mensch als Vernunftwesen oder Ding an sich giebt sich selbst als einem Sinneswesen oder einer Erscheinung das Gesetz. Hierin liegt, lehrt Kant (indem er den theoretischen Unterschied von Ding an sich und Erscheinung praktisch als Werthunterschied auffasst), der Ursprung der Pflicht. Diese ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. — Der Begriff der Pflicht tritt bei Kant in den Vordergrund, seine Moral ist hauptsächlich Pflichtenlehre.

Auf das moralische Bewusstsein gründen sich drei moralisch nothwendige Ueberzeugungen, welche Kant „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ nennt, nämlich die Ueberzeugung von der sittlichen Freiheit, indem nach dem Satze: du kannst, denn du sollst, die Bestimmbarkeit unserer selbst als eines Sinnenwesens durch uns selbst als ein Vernunftwesen angenommen werden müsse, von der Unsterblichkeit, da unser Wille dem Sittengesetz sich nur ins Unendliche annähern könne, und von dem Dasein Gottes als des Herrschers im Reiche der Vernunft und Natur, der zwischen sittlicher Würdigkeit und Glückseligkeit die vom moralischen Bewusstsein geforderte Harmonie herstelle.

Der Grundgedanke von Kants philosophischer Religionslehre, den er in der Schrift: „die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ entwickelt, liegt in der Reduction der Religion auf das moralische Bewusstsein. Gunstbuhlerei bei Gott durch statutarische Religionshandlungen, die von den sittlichen Geboten verschieden sind, ist Afterdienst: die wahrhaft religiöse Gesinnung ist in der Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote beschlossen. Kant sucht die Grenzen zu bezeichnen zwischen dem, was von der für Offenbarung gehaltenen Religion durch die

Vernunft erkannt werden kann, und was nicht, und reducirt die kirchlichen Dogmen durch allegorisirende Umdeutung auf Lehrsätze der philosophischen Moral.

Ausser der zum vorigen Paragraphen angeführten Litteratur und den Stellen bei F. H. Jacobi, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Herbart, Beneke, Schopenhauer u. A., worin Kants ethische Lehren geprüft werden, sind hier zu erwähnen: Gebh. Ulr. Brastberger, Untersuchungen üb. Kants Krit. der prakt. Vern., Jena 1792. Joh. Christ. Zwanziger, Commentar üb. d. Krit. d. prakt. Vern., Lpz. 1794. Laz. Bendavids Vorles. üb. d. Krit. der prakt. Vern. nebst einer Rede üb. d. Zweck der krit. Philos., Wien 1796. Wegscheider, Vergleichung stoischer und kantischer Ethik, Hamb. 1797. Garve, Darstellg. u. Krit. d. k.schen Sittenlehre in der einleit. Abh. zu seiner Ueberstzg. der arist. Ethik, Bresl. 1798, S. 183—394 etc. — Weber üb. d. Verh. v. K.s Erkenntnissth. z. d. Grundprincipien seiner prakt. Ph., Pr. v. Rossleben 1886.

Ueber das Fundament der Ethik bei K. u. Schopenhauer handelt in e. gekrönt. Preisschr. E. M. Frdr. Zange, Lpz. 1872. A. Dorner, üb. d. Principien der kant. Ethik, Halle 1875 (a. d. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr.). F. Frederichs, üb. K.s Princip d. Eth., Pr. d. Dorotheenstädt. R. Sch., Brl. 1875. Herm. Cohen, K.s Begründ. der Ethik, Brl. 1877. E. Zeller, üb. d. kantische Moralprincip u. d. Gegens. formaler u. materialer Moralprincipien a. d. Abh. d. Ak. d. W., Brl. 1880. Otto Lehmann, K.s Principien d. Eth. u. Schopenhauers Beurth. ders., Brl. 1880. J. Gould Schurman, Kantian Ethics and the Ethics of evolution, Lond. 1881. Alfr. Fouillée, Critique de la morale Kantienne, in: Rev. phil., 1881, Bd. II, S. 337—369, 598—625. Ad. Bartsch, d. Grundprincipien d. kantsch. Eth. u. d. Christenth., Pr. d. Gymn. z. Sorau 1884. Noah Porter, K.s Ethics, a critic. exposit., Chicago 1886. R. Giessler, Ethica Spinozae doctrina cum Kantiana comparata, I.-D., Halle 1887. Vgl. J. Rowland, an essay intended to interpret and develop unsolved ethical questions in K.s „Groundwork of the Metaphysics of Ethics", Lond. 1871. A. Oncken, A. Smith u. I. K., 1. Abth., Eth. u. Polit., Lpz. 1877. Ueber das Verhältniss d. k.schen Ethik z. aristotelisch. vgl. ausser einzelnen der Grdr. I, § 50 citirten Abhdlgn. v. Brückner u. A. insbes. auch Trendelenburg, der Widerstreit zwisch. K. u. Arist. in d. Ethik, im III. Bde. der hist. Beitr. z. Philos., Berl. 1867, S. 171—214.

Ueber K.s L. vom Guten u. Bösen handelt A. Mastier, quid de recti pravique discrimine senserit K., thes. Paris 1882, üb. s. kateg. Imper. G. Schramm, Bamb. 1873, Joh. Volkelt, K.s kat. Imp. und Gegenw., Vortr., Wien 1875, üb. s. Pflichtbegr. Alex. v. Oettingen, Festrede, Dorpat 1864, üb. seine L. vom Gewissen J. Quaatz, de conscientiae ap. K. notione, Halle 1867, Joh. Liess, Züllichau 1876, Wilh. Wohlrabe, Gotha 1880, üb. s. Ans. v. d. Frht. d. menschl. Willens Otto Kohl, I.-D., Lpz. 1868, Wilh. Bodin (ak. Afh.), Helsingfors 1868, Sam. Brandt, Leipz. I.-D., Bonn 1872, Melzer, d. L. v. Autonomie d. Vern. in d. Systemen K.s u. Günthers, Neisse 1879, mit etwas verändert. Titel, 1882, Fritz Max Matthiolius, üb. Gesetz u. Freih., e. Beitr. zur Erläuter. der kantsch. Freiheitsl., I.-D., Berl. 1880, F. Frederichs, d. Freiheitsbegr. K.s u. Fichtes, in Festschr. des Lehrercoll. z. 50j. Jubil. d. Dorotheenst. Realg., Berl. 1886, Karl Gerhard, K.s L. v. d. Freiheit, in: Philos. Monatsh. 1886, S. 1—59, auch besond. (vermehrt) erschienen, G. Knauer, Weiteres zur kant. Lös. des Problems d. Freiheit, in: Ph. Monatsh. 1886, S. 482—500. Jul. Duboc, K. u. d. Eudämonism., in: Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch., Bd. 14, S. 261—280, s. auch S. 280—289 u. 473—476. Wilh. Elsmann, üb. d. Begr. des höchst. Gutes b. K. u. Schleiermacher, I.-D., Halle 1887. Ueb. K.s Ideen vom höchst. Gut Em. Arnoldt in d. Altpreuss. Monatsschr., Bd. XI, 1874, S. 193—218, auch separ., Kgsbg.

Carl Vict. Fricker, zu K.s Rechtspilos., Univ.-Pr., Lpz. 1885.

Ueber K.s Religionsphil. überhpt. handeln Ch. A. Thilo in: Zeitschr. f. exacte Phil.. Bd. V, Leipz. 1865, S. 276—312; 353—397, Otto, Verh. d. philos. Religionslehre K.s z. d. Lehren d. Krit. d. r. Vrnft., Progr., Nordhaus. 1870, Wilh. Bender, üb. K.s Religsbegr. in Fichtes Ztschr. f. Phil. Bd. 61, 1872, S. 39—69, 157—191, Carl Düwell, K.s Religionsphil. in ihr. Verhltn. z. christl. Erlösungslehre. Progr., Fürstenwalde 1872, Jul. Kaftan, d. religionsphilos. Anschauung K.s in ihr. Bedeutg. f. d. Apologetik, Basel 1874, G. Ch. Bernh. Pünjer, d. Religionslehre K.s im Zusammenhange seines Systems, Jena 1874, J. Hildebrand, d. Grundlinien d. Vernunftrel. K.s, Cleve 1875, Phil. Bridel, la philosophie de la religion de K., 1876. S. auch D. Nolen, la critique de K. et la religion, in: Rev. phil. 1880, Bd. 9, S. 648—668. E. W. Mayer, d. Verh. d. kant. Religionsph. zum Ganzen des kant. Systems, I.-D., Halle 1879. Gotth. Bauernfeind, wie verhält sich in K.s Religionsl. d. theoret. Element zum prakt.? Rost. 1875.

Ernst Katzer, d. moral. Gottesbew. nach K. u. Herbart, I.-D., Lpz. 1877. J. Gottschick, K.s Beweis f. d. Dasein Gottes, G.-Pr., Torgau 1878. H. Stehr, üb. Imm. K., e. Untersuch. des 1. Stücks aus I. K.s Relig. innerh. d. bl. V., Hann. 1883. Hnr. Ronmadt, d. Herstell. der L. Jesu durch K.s Reform d. Ph., Bonn 1883. G. v. Fellenberg, üb. d. Verh. v. Offenbar. u. Vernunftrelig. b. K. u. Lessing, Erlang. 1884. Ueber K.s L. vom radicalen Bösen handeln L. Paul, Halle 1865 u. Paul Schultheis, Jen. I.-D., Lpz. 1873. Ueb. K.s L. vom Sohne Gottes als vorgestelltes Menschheitsideal handelt Paul in: Jahrbb. f. deutsche Theol., Bd. 11, 1866, S. 624—639, üb. K.s L. vom ideal. Christus Paul, Kiel 1869; vgl. Karl Kalich, Cantii, Schellingii, Fichtii de filio divino sententiam expos. nec non dijudicavit, Lips. 1870. Katzer, K.s L. v. d. Kirche, in: Jahrbb. f. prot. Theol., 1886, S. 29—85. S. auch die Abschnitte in den ob. S. 2 genannten Werken von Pünjer u. Pfleiderer.

Ueber K.s Erziehungsl. handeln: Strümpell, d. Pädagogik d. Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschw. 1843, Arth. Richter, K.s Ansichten üb. Erziehungsl., G.-Pr., Halberst. 1865, W. Hollenbach, Darstell. u. Beurtheil. d. Pädag. K.s, Jena 1881. S. auch den Aufs. v. Prosch ob. S. 287.

Kant hat seinem Hauptwerk über die praktische Philosophie nicht den Titel gegeben: Kritik der reinen praktischen Vernunft, sondern: Kritik der praktischen Vernunft, weil es sich um eine Kritik des ganzen praktischen Vermögens in der Absicht handle, den Nachweis zu führen, dass es reine praktische Vernunft gebe. Gebe es solche, so bedürfe dieselbe nicht gleich der reinen speculativen Vernunft einer Kritik, die einer Ueberschreitung ihrer Grenzen entgegentrete; denn sie beweise ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That.

Die Grundbegriffe der Kritik der praktischen Vernunft hat Kant am ausführlichsten in der (dem Hauptwerk vorausgeschickten) „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erörtert.

Kant definirt Maxime als das subjective Princip des Wollens; das objective Princip dagegen, das in der Vernunft selbst begründet ist, nennt er das praktische Gesetz. Es würde allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte (Grundl. z. M. d. S., 1. Abschnitt, Note; Kr. d. pr. Vern. § 1). Er argumentirt: alle praktischen Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben (Kr. d. pr. Vern. § 2). Alle materialen praktischen Principien sind als solche insgesammt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit; unter der Glückseligkeit versteht Kant „das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet“. Das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen, ist ihm das Princip der Selbstliebe (ebend. § 3). Da nun Kant allem Empirischen die Nothwendigkeit abspricht, welche zur Gesetzmässigkeit erforderlich ist, alle Materie des Begehrens aber, d. h. jeder Gegenstand des Willens als Bestimmungsgrund desselben einen empirischen Charakter trägt, so folgt, dass, wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, es sich dieselben nur als solche Principien denken kann, die nicht der Materie, sondern nur der Form nach, wodurch sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten (ebend. § 4). Der Wille, der durch die blosse gesetzgebende Form bestimmt wird, ist unabhängig von dem Naturgesetz der sinnlichen Erscheinungen, also frei (ebend. § 5), wie auch umgekehrt ein freier Wille nur durch die blosse Form oder die Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz bestimmt werden kann (ebend. § 6). Nun sind wir uns bewusst, dass unser Wille einem Gesetze unterliegt, welches schlechthin gilt; derselbe muss also durch die

blosse Form bestimmbar, folglich frei sein. Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt dem Menschen ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen (ebend. § 7). Dieses Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft oder den kategorischen Imperativ bringt Kant in der Grundlegung zur Metaph. der Sitten auf eine dreifache Formel: 1. Handle nach solchen Maximen von denen du wollen kannst, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen, oder: so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte. 2. Den Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. h. eines praktischen Gesetzes, kann nur etwas abgeben, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, Zweck an sich selbst ist, das ist bei dem Menschen oder überhaupt jedem vernünftigen Wesen der Fall. Hiernach wird eine materiale Bestimmung aufgenommen, und die Formel lautet dann: Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst. Aus der Verbindung der beiden ersten ergiebt sich weiter als Princip des Handelns: 3. Handle nach der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebenden Willens. In der Kritik der praktischen Vernunft beschränkt er sich auf die eine Formel (§ 7): Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Wenn die Maxime, unter die eine Handlung fallen würde, zum allgemeinen Gesetze erhoben, sich durch einen inneren Widerspruch schlechthin aufheben würde, so ist die Unterlassung jener Handlung eine „vollkommene Pflicht"; wenn wir wenigstens nicht wollen können, dass sie allgemeines Gesetz sei, weil dann der Vortheil, den wir dadurch für uns erzielen wollten, in Nachtheil umschlagen würde, so ist die Unterlassung eine „unvollkommene Pflicht". Die Selbstbestimmung nach dem kategorischen Imperativ nennt Kant „Autonomie des Willens", indem der Wille nicht dem Gesetz nur unterworfen, sondern selbst gesetzgebend ist; alle Begründung des praktischen Gesetzes aber auf irgend welche „Materie des Wollens", d. h. auf irgend welche zu erstrebende Zwecke, insbesondere auf den Zweck der (eigenen oder auch allgemeinen) Glückseligkeit gilt ihm als „Heteronomie der Willkür".*)

---

*) Es ist leicht ersichtlich, dass Kant bei dieser Bekämpfung des „Eudämonismus" den Begriff desselben erst durch Beschränkung auf die Befriedigung sinnlicher und egoistischer Absichten ins Niedrige herabzieht und ihn dann durch Messung an dem reineren moralischen Bewusstsein ungenügend und verwerflich findet. Wenn bereits feststeht, was das Pflichtmässige ist, so soll dasselbe aus eben den Gründen vollbracht werden, aus welchen es dieses ist, und nicht aus irgendwelchen „eudämonistischen" Nebenzwecken. Dieser wahre Satz ist sehr wohl von dem falschen zu unterscheiden, dass das Pflichtmässige selbst nicht auf Zwecken beruhe; nur jene Nebenzwecke begründen wirkliche Heteronomie. Kant hat sich um die Reinigung und Schärfung des unmittelbaren moralischen Bewusstseins und insbesondere um die Hebung des Strebens nach sittlicher Selbständigkeit ein sehr wesentliches Verdienst erworben; aber er irrt, indem er die Stufe der ersten Befreiung von Nebenzwecken durch Achtung vor dem Gesetz mit dem Wesen der Sittlichkeit gleichsetzt. Er ist mit seiner Erhebung der Achtung vor dem Rechte der Menschen als einer unbedingten Pflicht über „das süsse Gefühl des Wohlthuns", mit einer Abweisung gesetzloser Willkür im guten Recht gegenüber einer Deutung des Begriffs des eigenen Wohls und des Gemeinwohls, die dem sinnlichen Behagen, der einseitig gedeuteten öffentlichen Wohlfahrt, der Aufrechterhaltung äusserer Ruhe und Ordnung gerade die edelsten und höchsten Interessen des freien Geistes zum Opfer bringen zu dürfen vermeinte. Aber seine Polemik trifft nicht die wahrhafte, tiefere Fassung des Eudämonismus, wie namentlich Aristoteles dieselbe begründet hat, der die wesentliche Beziehung der Lust auf die Thätigkeit anerkennt und auf die Stufenordnung der Funktionen die Ethik basirt. Insbesondere übersieht Kant in seiner Polemik, dass auch aus dem eudämonistischen

Eine Handlung aus Pflicht, also eine moralische — nicht eine nur pflichtgemässe oder legale — muss den Einfluss der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz ausschliessen, so dass für den Willen nichts Bestimmendes übrig bleibt als objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller Neigungen Folge zu leisten Achtung ist zwar ein Gefühl, aber durch einen Vernunftbegriff geweckt, und unterscheidet sich daher specifisch von allen Gefühlen die auf Neigung oder Furcht beruhen. Sie ist das Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter ein Gesetz ohne Vermittelung anderer Einflüsse. Wird der Wille ausser durch die Achtung vor dem Gesetz noch anderswoher bestimmt, viel-

---

Princip für das Zusammenleben der Menschen die Nothwendigkeit allgemeiner Gesetze und ihrer Heilighaltung folgt. Der Mittelbegriff. durch den Kant die Herabsetzung auch der edelsten geistigen Zwecke zu Objecten der egoistischen Begierde und demgemäss ihren Ausschluss aus dem Moralprincip begründet, ist der ihres empirischen Charakters. Als empirische Zwecke sollen sie der Nothwendigkeit entbehren, der Welt der sinnlichen Erscheinungen, der blossen Natur und nicht der Freiheit angehören, von dem Princip der eigenen sinnlichen Glückseligkeit allein abhängen; alles Edlere und Höhere soll jenseits des empirisch Gegebenen liegen. In der That aber fällt in die (äussere und innere) Erfahrung das Edle ebensowohl wie das Unedle, Liebe ebensowohl wie Selbstsucht; der Gegensatz des Werthes ist specifisch verschieden von dem Gegensatz zwischen dem Erfahrbaren und Unerfahrbaren. Kants Negation des Ursprungs des moralischen Gesetzes aus den realen Zwecken entspricht aufs Genaueste seiner Negation des Ursprungs der Apodikticität aus den empirischen Erkenntnissen. die sich in der Kritik der reinen Vernunft an seine Umdeutung des Begriffs der Erkenntniss a priori knüpft. Es fliesst daraus ein zweifacher Nachtheil: 1. das Höhere tritt hiernach gegen das Niedere in einen schroffen, vermittlungslosen Gegensatz, und der Gedanke der Stufenordnung wird beseitigt; 2. das Höhere wird exclusiv formalistisch gefasst, nicht aus der dem Inhalt selbst innewohnenden Ordnung verstanden, sondern als eine auf unbegreifliche Weise von dem Ich zeitlos erzeugte und in den an sich formlosen Stoff hineingetragene Form gedacht. Es wird von Kant in der Sittenlehre die Werthordnung der Zwecke mit der logischen Form möglicher Allgemeinheit verwechselt und nur durch die Rücksicht auf die Vernunftwesen als Selbstzwecke nebenbei eine wirkliche moralische Norm gewonnen. Die sittliche Aufgabe der Individualisirung des Handelns aber wird verkannt und der leeren Form möglicher Allgemeinheit zum Opfer gebracht. Kant hat die Form logischer Abstraction, welche die Möglichkeit der juridischen und militärischen Ordnung bedingt, fälschlich für eine ursprüngliche Form der Moralität angesehen. Es ist wahr, dass kein einzelner einfacher Zweck, für sich allein betrachtet, etwas Moralisches noch auch Unmoralisches ist, dass die Moralität nicht ein sporadisches Wohlthun, sondern die pflichtmässige Treue gegen ein sittliches Gesetz erheischt und auf der Conformität des Willens mit einem in der Anerkennung einer allgemeingültigen Ordnung begründeten Urtheil über den Willen beruht, ebenso, wie es wahr ist, dass keine einzelne einfache Erfahrung, für sich allein betrachtet, Apodikticität involvirt, sondern alle Apodikticität auf der Einordnung in einen durch Principien bedingten Zusammenhang der Erkenntniss beruht. Aber es ist nicht wahr, dass die Ordnung im Erkennen und Handeln zu einer an sich ordnungslosen „Materie" durch die Vernunft des Subjectes allein hinzugethan werden müsste; sie beruht auf der Aufnahme der objectiv vorhandenen Ordnung in unser Erkennen und Handeln. Die logischen Normen fliessen her aus der Beziehung unseres Wahrnehmens und Denkens auf die räumlich-zeitliche und causale Ordnung der natürlichen und geistigen Erkenntnissobjecte, und die moralischen Normen aus der Beziehung unseres Wollens und Handelns auf die in den natürlichen und geistigen Zwecken liegende Werthordnung; wie sich die Apodikticität im Erkennen zu der realen Nothwendigkeit in den zu erkennenden natürlichen und geistigen Vorgängen verhält, so verhält sich die sittliche Ordnung zu der realen Werthordnung der natürlichen und geistigen Functionen. Vgl. Ueberwegs Abhandlung über das aristotelische, kantische und herbartsche Moralprincip in Fichtes Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, Bd. 24, 1854, S. 71 ff., und desselb. System der Logik § 57 und § 137.

leicht durch Wohlgefallen an der Handlung, durch die süsse Freude des Wohlthuns, so kann die Handlung zwar pflichtmässig ausfallen, aber sie geschieht nicht aus Pflicht. Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist nicht Erfüllung der Pflicht. Die Neigungen des Wirkenden sind dann sogar lästig, wenn sie der Ueberlegung, was Pflicht sei, vorhergehen, und müssen deshalb überwunden werden. Hier zeigt sich der Rigorismus der kantischen Ethik, den Schiller bekämpfte. Das Höchste, was nach Kant erreicht werden kann, ist, dass sich die Achtung vor dem allgemeinen Gesetz allmählich verwandelt in Freude an der Unterwerfung. Allgemein durchgeführt, würde dies Heiligkeit sein, die aber ein sterbliches Geschöpf niemals erreicht.

Der kategorische Imperativ dient Kant in der Kritik der praktischen Vernunft als Princip der Deduction des Vermögens der Freiheit, indem er in dem moralischen Gesetz ein Gesetz der Causalität durch Freiheit und demgemäss der Möglichkeit einer „übersinnlichen Natur“ erkennt. Hierdurch soll der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zuwachsen, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres (in den kosmologischen Antinomien) als möglich angenommenen Begriffs der Freiheit, welchem hier objective, obgleich nur praktische, Realität verschafft wird. Der Begriff der Ursache wird hier nur in praktischer Absicht gebraucht, indem der Bestimmungsgrund des Willens in die intelligible Ordnung der Dinge verlegt wird, aber ohne dass der Begriff, den sich die Vernunft von ihrer eigenen Causalität als Noumenon macht, theoretisch zum Behuf der Erkenntniss ihrer übersinnlichen Existenz bestimmt werden könnte. Die Causalität als Freiheit kommt dem Menschen zu, sofern er ein Wesen an sich (ein Noumenon) ist, die Causalität als Naturmechanismus kommt ihm zu, sofern er dem Reiche der Erscheinungen (Phänomena) angehört. Die objective Realität, welche dem Begriff der Causalität im Felde des Uebersinnlichen in praktischer Absicht zukommt, giebt auch allen übrigen Kategorien die gleiche praktisch anwendbare Realität, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens, dem moralischen Gesetz, in nothwendiger Verbindung stehen, so dass Kant in der Kritik der praktischen Vernunft in praktischer Absicht wiedergewinnt, was er in der Kritik der reinen speculativen Vernunft in theoretischem Betracht aufgegeben hatte. Der reinen praktischen Vernunft wird von Kant das Primat vor der speculativen, d. h. eine Ueberordnung ihres Interesses über das der speculativen, in dem Sinne zugeschrieben, dass die speculative Vernunft nicht berechtigt sei, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, sondern Sätze der praktischen Vernunft, die für sie überschwenglich seien (obschon sie ihr nicht widersprechen), mit ihren Begriffen als einen fremden, auf sie übertragenen Besitz zu vereinigen suchen müsse (Kr. der pr. Vern. bei Ros. u. Sch. VIII, S. 258 ff.).*)

Als unabhängig und frei von dem Mechanismus der ganzen Natur hat der Mensch Persönlichkeit und gehört dem Reiche der Selbstzwecke oder der Noumena an. Indem aber diese Freiheit das Vermögen eines Wesens ist, welches eigenthümlichen, von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen unterworfen ist, mit anderen Worten, indem die Person als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit, sofern sie zugleich zur intelligibeln Welt gehört, unterworfen ist, so liegt hierin der Ursprung der moralischen Pflicht. Kant preist die Pflicht als erhabenen, grossen Namen, der nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führe, in sich fasse, sondern Unterwerfung verlange, doch auch nichts

*) Ueber ein schwankendes Mithineinspielen der theoretischen Gültigkeit in die praktische kommt Kant hierbei nicht hinaus.

drohe, was natürliche Abneigung im Gemüthe errege und schrecke, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstelle, welches von selbst im Gemüthe Eingang finde und sich selbst wider Willen Verehrung, wenngleich nicht immer Befolgung, erwerbe, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheimen ihm entgegenwirken (Kr. d. pr. V., bei Ros. u. Sch. VIII, S. 214). In gleichem Sinne sagt er: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" (ebd., Beschluss, VIII, S. 312). Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein.

Der moralische Grundsatz ist ein Gesetz, die Freiheit aber ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Postulate sind nicht theoretische Dogmen, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, welche die speculative Erkenntniss nicht erweitern, aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische objective Realität geben und sie zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaassen könnte; mit anderen Worten: theoretische, aber als solche nicht erweisliche Sätze, sofern dieselben einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen. Ausser der Freiheit giebt es noch zwei andere Postulate der reinen praktischen Vernunft, nämlich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Dasein Gottes.

Das Postulat der Unsterblichkeit fliesst aus der praktisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes. Das moralische Gesetz fordert Heiligkeit, d. h. völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz. Alle moralische Vollkommenheit aber, zu welcher der Mensch als ein vernünftiges Wesen, das auch der Sinnenwelt angehört, gelangen kann, ist immer nur Tugend, d. h. gesetzmässige Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetz, ohne dass jemals das Bewusstsein eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung oder wenigstens Unlauterkeit, d. h. Beimischung unechter, nicht moralischer Beweggründe zur Befolgung des Gesetzes völlig fehlen könnte. Aus diesem Widerstreit zwischen der moralischen Anforderung an den Menschen und dem moralischen Vermögen des Menschen folgt das Postulat der Unsterblichkeit der Seele; denn der Widerstreit kann nur durch einen ins Unendliche gehenden Progressus der Annäherung an jene völlige Angemessenheit der Gesinnung aufgehoben werden. — In der Methodenlehre der Krit. d. rein. Vern. wird das Postulat der Unsterblichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit gebracht. Die Sinnenwelt bietet uns die nothwendige Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit nicht, demnach müssen wir sie in einer zukünftigen Welt erwarten. S. oben S. 266.

Das Postulat des Daseins Gottes folgt aus dem Verhältniss der Sittlichkeit zur Glückseligkeit. Zu der ersteren gehört die letztere. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, gar nicht zusammen bestehen. Das moralische Gesetz gebietet, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen als Triebfedern ganz unabhängig sein sollen; also ist in ihm nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und einer ihr proportionirten Glückseligkeit. Zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit besteht nicht eine analytische, sondern nur eine synthetische Verknüpfung. Die Ergreifung der richtigen Mittel zur Sicherung der möglichst grossen Annehmlichkeit des Daseins ist Klugheit, aber

nicht (wie die Epikureer meinen) Sittlichkeit. Andererseits ist das Bewusstsein der Sittlichkeit nicht (wie die Stoiker wollen) zur Glückseligkeit zureichend; denn die Glückseligkeit als der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es in dem Ganzen seiner Existenz nach Wunsch und Willen geht, beruht auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke und zu dem wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens, das handelnde vernünftige Wesen in der Welt ist aber als ein abhängiges Wesen nicht durch seinen Willen Ursache dieser Natur und kann sie nicht aus eigenen Kräften zu jener Uebereinstimmung führen. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der Vernunft ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir sollen jene Uebereinstimmung zwischen der Tugend, die das oberste Gut (supremum bonum) ist, und der Glückseligkeit, in welcher Uebereinstimmung erst das vollendete Gut (das summum bonum als bonum consummatum oder das bonum perfectissimum) liegt, zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche vermöge einer der moralischen Gesinnung gemässen Causalität, demnach durch Verstand und Willen, den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, d. h. das Dasein Gottes postulirt. Die Annahme des Daseins Gottes als einer obersten Intelligenz ist in Ansehung der theoretischen Vernunft allein eine blosse Hypothese, in Beziehung auf die reine praktische Vernunft aber Glaube und zwar, weil bloss reine Vernunft ihre Quelle ist, reiner Vernunftglaube.*) Wäre ein Beweis dafür geliefert, so würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen, wir würden dann das Gesetz erfüllen aus Furcht oder Hoffnung, aber nicht aus Pflicht und so nicht sittlich handeln. So ist „die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden liess". Erst nachdem die Theologie da ist, kann Religion entstehen, in welcher der Vernunftglaube das innere Leben des Menschen beeinflusst. Giebt es keine Physikotheologie, sondern nur Moraltheologie, so muss auch die Religion in engster Verbindung mit der Moral stehen, fällt aber nicht mit ihr zusammen. Sie lehrt uns das Sittengesetz auch als Gebot Gottes auffassen. In der Tugendlehre gründet Kant den Gottesglauben auf das Gewissen als das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen; der Mensch muss sich in zweifacher Persönlichkeit denken, als An-

---

*) Das Postulat der Freiheit vindicirt dem Ich als Ding an sich einen Einfluss auf die Erscheinungswelt, der nur ein causaler sein kann. Kann aber das Ich als Noumenon Wirkungen üben, so ist nicht abzusehen, warum es nicht auch Wirkungen erfahren könne und zwar sowohl von anderen Noumenis, als auch von Erscheinungen aus. Das Bewusstsein sittlicher Verantwortlichkeit setzt zwar Freiheit im Sinne der Herrschaft des Innern über das Aeussere, insbesondere der Bestimmbarkeit durch das Bewusstsein um Werthverhältnisse, aber nicht im Sinne der Causalitätslosigkeit voraus. Das Postulat der Unsterblichkeit setzt voraus, dass auch auf die Noumena, die doch raum-, zeit-, causalitäts- und substanzlos existiren sollen, der Begriff der individuellen Einheit anwendbar sei, und doch sind nach der Kritik der r. Vern. die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit ebensowohl, wie die übrigen Denkformen und wie die Anschauungsformen nur Formen der Phänomena. Dass der Glaube nur in praktischer Absicht gelten soll, würde den Widerspruch erst dann beseitigen, wenn damit Ernst gemacht und nur das moralische Verhalten selbst, nicht eine darüber hinausgehende Ueberzeugung gefordert würde. In praktischem Betracht lässt sich der Argumentation Kants der Grundsatz entgegenhalten: ultra posse nemo obligatur. Das dem betreffenden Wesen schlechthin Unmögliche kann nicht mit Recht von demselben gefordert werden. Die Argumentation für das Postulat des Daseins Gottes ist durch den Rigorismus in Kants Fassung des Moralgesetzes bedingt.

geklagten und als Richter. Der Ankläger muss einen Andern, als sich selbst, ein über alles Macht habendes moralisches Wesen, d. h. Gott, als Richter denken, „dieser Andere mag nun eine wirkliche oder eine bloss idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft".

Die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" enthält die Exposition des Vernunftglaubens in seinem Verhältniss zum Kirchenglauben, wobei Kant zu ausschliesslich die moralische Seite mit Hintansetzung des ästhetischen und des intellectuellen Bedürfnisses anerkennt, die moralischen Beziehungen aber kräftig und rein hervorhebt, obschon nicht ohne Ueberspannung des Gegensatzes zwischen Natur und Freiheit, Neigung und Pflicht. Diese Schrift hat vier Abschnitte: 1. von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur, 2. von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen, 3. der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden, 4. vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. 1. In der menschlichen Natur findet Kant einen Hang zur Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern des Handelns, indem der Mensch das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in seine Maximen aufnehme, aber geneigt sei, die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes zu machen. Dieser Hang sei, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden müsse, moralisch böse, und dieses Böse sei radical, weil es den Grund aller Maximen verderbe. Mit dieser Auffassung des Grundes der Immoralität im Individuum mag Kants geschichtsphilosophische Erklärung derselben aus dem Widerstreit zwischen Natur und Cultur verglichen werden, die er 1786 in der Abhandlung über den muthmaasslichen Anfang der Menschengeschichte aufstellt, in den Werken hrsg. von Rosenkranz und Schubert VII, 1, S. 363—383, wo er S. 374 f. für den Widerstreit zwischen der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Bestimmung und der unveränderten Befolgung der für den rohen und thierischen Zustand in ihre Natur gelegten Gesetze insbesondere auch die Discrepanz zwischen dem Zeitpunkt der physischen Reife und der im bürgerlichen Zustand möglichen Selbständigkeit als Beispiel anführt, welcher Zwischenraum im rohen Naturzustande nicht bestehe, jetzt aber gewöhnlich mit Lastern und ihrer Folge, dem mannigfachen menschlichen Elend, besetzt werde. An sich seien die natürlichen Anlagen und Triebe gut, aber da sie auf den blossen Naturzustand gestellt waren, leiden sie durch die fortgehende Cultur Abbruch und thun dieser Abbruch, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, worin das Ideal der Cultur liegt. 2. Das gute Princip ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, die allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der menschlichen Schöpfung machen kann, und von der, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist bildlich als Gottes Sohn vorzustellen; auf ihn deutet Kant die Prädicate, welche in biblischen Schriften und in der kirchlichen Lehre Christo gegeben werden. An diesen glauben heisst, den Gott wohlgefälligen Menschen in sich verwirklichen wollen. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch auch selig zu werden, d. h. des göttlichen Wohlgefallens ist derjenige nicht unwürdig, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, wie sie (in dem Evangelium von Christo) zum Probirstein jener Idee gemacht werden, dem Urbilde der Menschheit unwandelbar an-

hängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben. Das Urbild ist immer nur in der Vernunft zu suchen; kein Beispiel in der äusseren Erfahrung ist ihm adäquat, da diese das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, indem sogar die innere Erfahrung uns die Tiefen des eigenen Herzens nicht vollständig durchschauen lässt; doch kann das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen, wenn äussere Erfahrung, soweit man es von ihr verlangen kann, dasselbe liefert, uns zur Nachahmung vorgestellt werden. 3. Ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche. Die unsichtbare Kirche ist die blosse Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient. Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) oder statutarischen (Geschichts-) Glauben aus, der göttlichen Ursprung beansprucht. Die Schwäche der menschlichen Natur ist schuld, dass auf den reinen Religionsglauben allein keine Gemeinschaft gegründet werden kann. Daraus sind die vielen sichtbaren Kirchen und der Unterschied zwischen Orthodoxen und Ketzern zu erklären, und die Kirchengeschichte weist den Kampf auf zwischen historischem und Vernunftglauben. Der allmähliche Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religions- oder Vernunftglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes. 4. In dem Prävaliren des statutarischen Elements liegt der Afterdienst und das Pfaffenthum. Durch den Afterdienst wird die moralische Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel ist, als wenn es Zweck wäre, geboten. Ist man einmal zu einem vermeintlich Gott wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienst gekommen, so ist in der Art dieses gleichsam mechanischen Dienens kein wesentlicher Unterschied. „Ob der Andächtler seinen statutenmässigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen — oder durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, es ist von gleichem Werth", da es nur auf Annehmen oder Verlassen des moralischen Princips ankommt. Wo Pfaffenthum herrscht, da ist Fetischdienst; ein Fetischwesen ist auch das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht. Dagegen ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, der Geist des Gebets, der „ohne Unterlass" in uns stattfinden kann und soll. Wunder widersprechen den Erfahrungsgesetzen und helfen nichts zur Erfüllung unserer Pflichten.

Die **Rechts- und Tugendpflichten** entwickelt Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und der Tugendlehre, welche er unter dem Titel Metaphysik der Sitten zusammenfasst. Die Metaphysik der Sitten ist das System der reinen (von aller Anschauungsbedingung unabhängigen) Begriffe der praktischen Vernunft. Das Princip des **Rechts** ist, die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit der Freiheit eines jeden Andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Der Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Der Staat in der Idee, wie er nach reinen (aus dem Rechtsbegriff selbst folgenden) Rechtsprincipien sein soll, dient jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen als Norm. Das Rechtsverhältniss der Staaten unter einander ist das Ziel der geschichtlichen Entwickelung. Die moralisch-praktische Vernunft spricht ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein, weder der, welcher zwischen mir und dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten ist, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äusserlich, im Verhältniss gegeneinander, im gesetzlosen Zustande

sind; denn das ist nicht die Art, wie Jedermann sein Recht suchen soll. Mögen wir uns auch in unserem theoretischen Urtheil über den ewigen Frieden betrügen, so müssen wir doch so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist; bleibt die Vollendung der Absicht ein frommer Wunsch, so betrügen wir uns doch gewiss nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht. — Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, die in der festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ein Selbstzwang nach einem Princip der inneren Freiheit, mithin durch die blosse Vorstellung seiner Pflicht, nach dem formalen Gesetz derselben. Sie wird durch Betrachtung der Würde des Vernunftgesetzes und durch Uebung erworben. Die Tugendpflichten gehen auf Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. Solche Zwecke sind: die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit; auf jene gehen die Pflichten gegen uns selbst, auf diese die Pflichten gegen Andere. Zu den Pflichten gegen uns selbst gehört als eine „vollkommene Pflicht" die Befolgung des Verbots des Selbstmordes, als eine „unvollkommene Pflicht" die des Verbots der Trägheit in der Anwendung des Talents. Zu den Pflichten gegen Andere als „vollkommene Pflicht" die Enthaltung von Lüge und Betrug, als „unvollkommene Pflicht" die positive Sorge für Andere. Die Beförderung unserer eigenen Glückseligkeit ist Sache der Neigung, also nicht der Pflicht, da die Pflicht die Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck ist; die Beförderung der Vollkommenheit des Andern aber ist nur dessen eigene Pflicht, da nur er selbst sie bewirken kann, indem seine Vollkommenheit eben darin besteht, dass er selbst vermögend sei, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen. Meine Pflicht in Betreff des moralischen Wohlseins des Andern ist nur, nichts zu thun, was ihm Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann. d. h. ihm kein Skandal zu geben.*)

Charakteristisch für den Typus der kantischen Moral im Gegensatz zu dem, was der mittelalterlichen Moral als das Höchste galt, sind Vorschriften, wie folgende, die er auf die Pflicht der Selbstschätzung des Menschen als eines Vernunftwesens im Bewusstsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage bei allem Bewusstsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz gründet: Lasset euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füssen treten. Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarotzer

*) Positives Hinwirken auf sittliche Vervollkommnung Anderer gehört ohne Zweifel zu den sittlichen Pflichten des Erziehers. Kants Negation dieses Zwecks involvirt unverkennbar eine Ueberspannung des Begriffs der sittlichen Selbständigkeit des Individuums und enthält nur die Wahrheit, dass nicht ohne die eigene Mitarbeit ein Fortschritt zur sittlichen Tüchtigkeit möglich ist. Andererseits wird die eigene Glückseligkeit aus dem sittlichen Gesammtzwecke nicht auszuschliessen sein, wenn der Begriff der Glückseligkeit in dem tieferen (aristotelischen) Sinne gefasst und kein nothwendiger Widerstreit zwischen der Pflicht (als dem durch das Sittengesetz Gebotenen) und der Neigung gefunden wird. An Kants Begründung des Rechts ist nicht ohne Grund eine zu exclusive Hervorhebung des Freiheitsbegriffs getadelt worden, da doch die Freiheit nur ein Moment der gesammten Rechtsordnung bilde. Aus der Beziehung auf die sittliche Gesammtaufgabe der Menschheit ist auch die Rechtsordnung zu begreifen (nämlich als die Abgrenzung der Sphären der freien Selbstbestimmung der einzelnen Personen zum Behuf der Realisirung der sittlichen Zwecke). Kants Abtrennung der Rechtsform von dem sittlichen Zweck ist (ebenso, wie auf anderen Gebieten seine Trennung von Inhalt und Form) relativ berechtigt gegen eine naive Vermischung, erschliesst aber nicht das wahrhaft befriedigende Verständniss.

oder Schmeichler oder gar, was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist, Bettler. Daher seid wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. Die Kriecherei ist des Menschen unwürdig; wer sich zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füssen getreten wird. Die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen andern Menschen als blosses Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen, nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen. Die Pflicht der Nächstenliebe ist die Pflicht, die Zwecke Anderer, sofern diese Zwecke nur nicht unsittlich sind, zu den meinen zu machen; sie muss als Maxime des Wohlwollens gedacht werden, welches das Wohlthun zur Folge hat. Als Gefühle können Liebe und Achtung nicht moralisch geboten sein; denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben. Die Unterlassung der blossen Liebespflichten ist Untugend (peccatum), aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (vitium); denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt, durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmässigen Anspruchs. Die ethische Gymnastik ist nicht Mönchsasketik, sondern besteht nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bei vorkommenden der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können, mithin wacker und im Bewusstsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht.

§ 27. An die Kritik der reinen speculativen und der praktischen Vernunft schliesst sich bei Kant als ein Verbindungsmittel des theoretischen und des praktischen Theiles der Philosophie zu einem Ganzen die Kritik der Urtheilskraft an. Kant definirt die Urtheilskraft überhaupt als das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere dadurch subsumirt, bestimmend; ist aber das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist sie reflectirend. Die reflectirende Urtheilskraft bedarf eines Princips, um von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen. Die allgemeinen Naturgesetze haben nach der Kritik der reinen Vernunft ihren Grund in unserm Verstande, der sie der Natur vorschreibt; die besonderen Naturgesetze aber sind empirisch, also nach unserer Verstandeseinsicht zufällig, müssen aber doch, um Gesetze zu sein, aus einem wenngleich uns unbekannten Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden. Nun ist das Princip der reflectirenden Urtheilskraft eben dieses, dass die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch die allgemeinen Gesetze unbestimmt bleibt, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand, wenngleich nicht der unsrige, sie zum Behuf unserer Erkenntnissvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. In der Einheit des Mannigfaltigen der

empirischen Gesetze liegt die Zweckmässigkeit der Natur, welche jedoch nicht den Naturproducten selbst beigelegt werden darf, sondern ein Begriff a priori ist, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft seinen Ursprung hat. Vermöge der Zweckmässigkeit der Natur stimmt die Gesetzmässigkeit ihrer Form auch zur Möglichkeit der in ihr nach Freiheitsgesetzen zu bewirkenden Zwecke. Der Begriff der Einheit des Uebersinnlichen, das der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, macht den Uebergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen Philosophie möglich.

Die reflectirende Urtheilskraft ist theils ästhetische, theils teleologische Urtheilskraft; jene geht auf die subjective oder formale, diese auf die objective oder materiale Zweckmässigkeit. In beiderlei Beziehung ist der Zweckbegriff nur ein regulatives, nicht ein constitutives Princip.

Das Schöne ist das, was durch seine mit dem menschlichen Erkenntnissvermögen harmonirende Form ein uninteressirtes, allgemeines und nothwendiges Wohlgefallen erweckt. Das Erhabene ist das schlechthin Grosse, welches die Idee des Unendlichen in uns hervorruft und durch seinen Widerstreit gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Die teleologische Urtheilskraft betrachtet die organische Natur nach der ihr innewohnenden Zweckmässigkeit. Was für intelligible Wesen das Gesetz der Sittlichkeit ist, das ist für blosse Naturwesen der organische Zweck. Die mechanische und die teleologische Naturerklärung beruhen darauf, dass sich die Naturobjecte theils als Gegenstände der Sinne, theils als Gegenstände der Vernunft betrachten lassen. Die mechanischen und die Zweckursachen mag ein intuitiver Verstand, den aber der Mensch nicht besitzt, als identisch erkennen.

F. W. D. Snell, Darstell. u. Erläuter. der kant. Krit. der Urtheilskr., 2 Theile, Mannh. 1791—1792. Laz. Bendavid, üb. d. Krit. der Urtheilskraft, Wien 1796.

Kants Lehren über das Schöne und Erhabene sind von Schiller in seinen ästhetischen Abhandlungen, demnächst von Schelling etc. fortgebildet, von Herder in der Kalligone bekämpft worden; vgl. insbesondere Vischers Aesthetik, Zimmermanns Gesch. der Aesthetik, Lotzes Gesch. der neueren deutschen Aesthetik, ferner L. Friedländer, K. in s. Verhältn. z. Kunst u. schön. Natur, in: Preuss. Jahrb. XX, 1867, S. 113—128, Rud. Maennel, Was ist nach K. schön? Gera 1872. Aug. Stadler, K.s Teleologie und ihre erkenntnisstheoret. Bedeutung, Berl. 1874. H. Fenner, die Aesthetik Kants, Bützow 1875. Arth. Richter, K. als Aesthetiker, in: Ztschr. f. Philos. u. phil. Kr., Bd. 69, 1876, S. 18—43. J. Palm, Vergleichende Darstellung von K.s u. Schillers Bestimmungen über das Wesen des Schönen, I.-D., Jena 1878. Paul Schmidt, Kant, Schiller, Vischer üb. das Erhabene, Halle 1880. J. Mourly Vold, K.s Teleologie, in: Philos. Monatsh., 1882, S. 542—567. Bordihn, Kant als Aesthetiker, Pr., Deutsch-Krohne, 1882. T. B. Vehlen, K.s crit. of judgment, in: The Journ. of ph., XVIII, S. 246—260. Herm. Baumgart, üb. K.s Krit. der ästhetisch. Urtheilskr., zum 22. Apr. 1886, in: Altpreuss. Monatsschr., 23, 1886, S. 258—282.

Die kantische Teleologie hat namentlich auf Schellings und Hegels Philosophie wesentlichen Einfluss geübt; vgl. darüber die Aeusserungen von Rosenkranz in seiner Gesch. der kantischen Philosophie, ferner von Michelet, Erdmann, Kuno Fischer u. And.

In mehrfachem Betracht bildet die Kritik der Urtheilskraft zwischen der Kritik der reinen und praktischen Vernunft die Vermittelung. Die Kritik der reinen Vernunft erkannte nur dem Verstande constitutive Principien zu, die Kritik der praktischen Vernunft erkannte Vernunftideen als maassgebend für das Handeln an; zwischen dem Verstand und der Vernunft aber bildet Urtheilskraft das Mittelglied. Zwischen dem Erkennen und Begehren steht psychologisch das Gefühl der Lust und Unlust; auf dieses aber bezieht sich die Urtheilskraft in ihrem ästhetischen Gebrauch, indem sie ihm a priori die Regel giebt. Zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Uebersinnlichen ist nach Kant eine unübersehbare Kluft befestigt, so dass von jenem zu diesem vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann. Gleichwohl soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, folglich muss die Natur auch so gedacht werden können, dass in ihr Zwecke nach Freiheitsgesetzen sich bewirken lassen; durch den Begriff der Naturzweckmässigkeit vermittelt die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmässigkeit vorgestellt werden, entweder aus einem bloss subjectiven Grunde, als Uebereinstimmung seiner Form in der Auffassung (apprehensio) desselben vor allem Begriffe mit dem Erkenntnissvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem Erkenntniss überhaupt zu vereinigen, oder aus einem objectiven, als Uebereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Die Vorstellung der Zweckmässigkeit der ersteren Art beruht auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der blossen Reflexion über sie, die Vorstellung von der Zweckmässigkeit der zweiten Art hat es nicht mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurtheilung der Dinge zu thun, da sie die Form des Objects nicht auf die Erkenntnissvermögen des Subjects in der Auffassung derselben, sondern auf eine bestimmte Erkenntniss des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht. Wir können, indem wir der Natur gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnissvermögen nach der Analogie eines Zwecks beilegen, die Naturschönheit als Darstellung (Veranschaulichung) des Begriffs der formalen oder bloss subjectiven Zweckmässigkeit ansehen, die Naturzwecke aber als Darstellung des Begriffs einer realen oder objectiven Zweckmässigkeit; jene beurtheilen wir ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust, durch Geschmack, diese logisch nach Begriffen, durch Verstand und Vernunft. Hierauf gründet sich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die Kritik der ästhetischen und die Kritik der teleologischen Urtheilskraft.

Das Vermögen der Beurtheilung des Schönen ist der Geschmack. Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellungen nicht durch den Verstand aufs Object zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) aufs Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurtheil ist daher nicht logisch, sondern ästhetisch.

Das Wohlgefallen am Schönen ist, seiner Qualität nach, uninteressirt.*) Das Interesse ist das Wohlgefallen, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Das Interesse hat immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend. Mit Interesse verbunden ist das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten. Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt. Schön ist das, was ohne alles Interesse wohlgefällt, oder das, dessen Vorstellung in mir mit Wohlgefallen begleitet ist, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt. Das Gute wird geschätzt (dem Guten wird ein objectiver Werth beigelegt). Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere, Schönheit nur für Menschen, d. h. thierische, aber doch zugleich vernünftige Wesen, das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Sowohl das Wohlgefallen der Sinne als auch das der Vernunft zwingt den Beifall ab, das des Geschmacks am Schönen aber ist ein freies Wohlgefallen. Das Wohlgefallen am Angenehmen beruht auf Neigung, das am Schönen auf Gunst, das am Guten auf Achtung.**)

---

*) In dieser Begriffsbestimmung, die das Schöne durch seine Wirkung auf das Subject charakterisirt, verwendet Kant ein bereits von Mendelssohn hervorgehobenes Merkmal dieser Wirkung. Mendelssohn sagt in seinen „Morgenstunden" (Schr. II, S. 294 f., cit. von Kanngiesser, die Stellung M s in der Aesth. S. 114): „Man pflegt gemeiniglich das Vermögen der Seele in Erkenntnissvermögen und Begehrungsvermögen einzutheilen und die Empfindung der Lust und Unlust schon mit zum Begehrungsvermögen zu rechnen. Allein mich dünkt, zwischen dem Erkennen und Begehren liege das Billigen, der Beifall, das Wohlgefallen der Seele, welches noch eigentlich von Begierde weit entfernt ist. Wir betrachten die Schönheit der Natur und der Kunst, ohne die mindeste Regung von Begierde, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Es scheint vielmehr ein besonderes Merkmal der Schönheit zu sein, dass sie mit ruhigem Wohlgefallen betrachtet wird, dass sie gefällt, wenn wir sie auch nicht besitzen und von dem Verlangen sie zu benutzen auch noch so weit entfernt sind. Erst alsdann, wenn wir das Schöne in Beziehung auf uns betrachten und den Besitz desselben als ein Gut ansehen, alsdann erst erwacht bei uns die Begierde, zu haben, an uns zu bringen, zu besitzen, eine Begierde, die von dem Genusse der Schönheit sehr weit unterschieden ist." Mendelssohn findet in dem „Billigungsvermögen" den Uebergang vom Erkennen zum Begehren. Kants Begriff der Uninteressirtheit reicht aber über das blosse Nichtbegehren nach Besitz weit hinaus.

**) Die strenge Abtrennung des Reizes als des Angenehmen, das in der Empfindung gefalle, von dem Schönen (z. B. in der Malerei der Farbe und der Zeichnung), ist undurchführbar in der Kunst. Mit eben so viel Grund, wie Kant die Farbe bei einem Bilde für eine entbehrliche Zuthat erklärt, die nur durch ihren Reiz die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecke und erhebe, hätte er dasselbe vom Versmaass, Rhythmus und Reim in der Poesie sagen können, und doch lässt er selbst mit richtiger Einsicht eine Poesie ohne Reim und ohne Metrum gar nicht gelten. Kant hat auf dem ästhetischen Gebiete ganz ebenso, wie auf dem theoretischen und praktischen (s. o. S 245 ff. u. S. 274 ff.), nicht eine aufsteigende Stufenfolge vom Sinnlichen zum Geistigen anerkannt, sondern beides dualistisch von einander geschieden. Mit Recht dagegen scheidet Kant das „uninteressirte Wolgefallen", das sich an die blosse Anschauung knüpft, von dem praktischen Interesse ab; jenes knüpft sich bereits an das blosse Bild des Gegenstandes und nicht an die Beziehungen des Objectes selbst zu unserm Eigenleben. Das uninteressirte Wohlgefallen aber hat eine objective Basis, welche Kant, in der Consequenz seines einseitigen Subjectivismus, vergeblich zu beseitigen sucht. Diese Basis liegt in dem Wesen des angeschauten Objectes, und die ästhetisch befriedigende Form ist nicht etwas Selbständiges, sondern nur die angemessene Weise der Ausprägung dieses Wesens in der Erscheinung (in Kants fälschlich sogenannter „freier Schönheit").

Das Wohlgefallen am Schönen ist, seiner Quantität nach, allgemein. Das Wohlgefallen am Schönen kann, weil es uninteressirt und frei ist, nicht (wie das am Angenehmen) in Privatbedingungen gegründet sein, sondern nur in demjenigen, was der Urtheilende auch bei jedem Andern voraussetzen kann. Aber die Gültigkeit für Jedermann kann bei dem ästhetischen Urtheil nicht (wie beim ethischen Urtheil) aus Begriffen entspringen: es ist also mit demselben nicht ein Anspruch auf objective, sondern nur auf subjective Allgemeinheit verbunden.

Nach der Relation der Zwecke, welche in den Geschmacksurtheilen in Betracht gezogen werden, ist die Schönheit die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird. Eine Blume, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmässigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen ist, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird. Kant unterscheidet freie und anhängende Schönheit. Die freie Schönheit (pulchritudo vaga) setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die bloss anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens) setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den inneren Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, ist auf einen Begriff gegründet: das Wohlgefallen an der (freien) Schönheit aber setzt keinen Begriff voraus, sondern ist unmittelbar mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht wird), verknüpft. Wird der Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt, wird also das Geschmacksurtheil über die Schönheit durch das Vernunfturtheil über die Vollkommenheit oder innere Zweckmässigkeit eingeschränkt, so ist das Urtheil nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurtheil. Nur in der Beurtheilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurtheil rein.

Der Modalität nach hat das Schöne eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen. Diese Nothwendigkeit ist nicht theoretisch und objectiv, auch nicht praktisch, sondern sie kann als Nothwendigkeit, die in einem ästhetischen Urtheile gedacht wird, nur exemplarisch gedacht werden, d. h. sie ist die Nothwendigkeit der Bestimmung aller zu einem Urtheil, das wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Der ästhetische Gemeinsinn als Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntnisskräfte ist eine idealische Norm, unter deren Voraussetzung sich ein Urtheil, welches mit ihr zusammenstimmt, und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Object für Jedermann mit Recht zur Regel machen lässt, weil das Princip zwar nur subjectiv, aber subjectiv allgemein, eine Jedermann nothwendige Idee ist.

Das Schöne gefällt mit einem Anspruch auf jedes Andern Beistimmung als Symbol des sittlich Guten, und der Geschmack ist demgemäss im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen.

Erhaben ist das, was durch einen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt. Ein Naturobject kann nur zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich, aber nicht eigentlich erhaben sein, obzwar viele Naturobjecte schön genannt werden dürfen. Denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden. Erhabenheit liegt z. B. nicht sowohl in dem durch Stürme empörten Ocean, als vielmehr in dem Gefühl, zu welchem das Gemüth durch die Anschauung desselben gestimmt werden soll, indem es die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmässigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird. Zum Schönen

der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber bloss in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der Natur Erhabenheit hineinbringt. Das Wohlgefallen am Erhabenen muss ebensowohl, wie das am Schönen, der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse sein, der Relation nach subjective Zweckmässigkeit und der Modalität nach letztere als nothwendig vorstellig machen.

Kant unterscheidet zwei Klassen des Erhabenen, nämlich das mathematisch und das dynamisch Erhabene. Alles Erhabene führt eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüthes mit sich, während der Geschmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation voraussetzt und erhält. Diese Bewegung aber wird, indem sie als subjectiv zweckmässig beurtheilt werden soll, durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen; im ersten Fall ist die Stimmung der Einbildungskraft eine mathematische, an Grössenschätzung geknüpfte, im andern Fall eine dynamische, aus Kräftevergleichung erwachsen. In beiden Fällen aber wird dem Objecte, welches diese Stimme der Einbildungskraft hervorruft, der gleiche Charakter beigelegt. Gelangen wir im Fortschritt der Grössenvergleichung, indem wir etwa von der Manneshöhe zu der Höhe eines Berges, von da zum Erddurchmesser, zum Durchmesser der Erdbahn, der Milchstrasse und der Systeme der Nebelflecke fortgehen, auf immer grössere Einheiten, so erscheint uns alles Grosse in der Natur immer wieder als klein, eigentlich aber nur unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Idee der Vernunft verschwindend. Demnach ist das mathematisch Erhabene, an welchem die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, über allen Maassstab der Sinne gross; das Gefühl des Erhabenen involvirt ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung, zugleich aber der Lust, jeden Maassstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden. Dynamisch erhaben ist die Natur im ästhetischen Urtheil als Macht, die über uns keine Gewalt hat, indem sie uns als Sinnenwesen zwar furchtbar ist, aber unsere Kraft aufruft, die nicht Natur ist, um das, wofür wir besorgt sind, als klein und daher ihre Macht als keine Gewalt anzusehen, der wir uns zu beugen hätten, wenn es auf die Behauptung oder Verlassung unserer höchsten Grundsätze ankäme, so dass dem Gemüth die Erhabenheit seiner Bestimmung über die Natur fühlbar wird. Das Erhabene als das schlechthin Grosse liegt nur in des Subjects eigener Bestimmung.

Obgleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d. h. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom blossen Sinnengenusse, voraussetzt und cultivirt, so wird dadurch doch mehr die Freiheit im Spiele, als unter einem gesetzlichen Geschäfte vorgestellt, welches die echte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muss. Im ästhetischen Urtheil über das Erhabene wird diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst als ein Werkzeug der Vernunft ausgeübt vorgestellt, daher ist die mit dem Gefühl für das Erhabene der Natur verbundene Stimmung des Gemüths der moralischen ähnlich.

Die Geschmacksurtheile gründen sich nicht auf bestimmte Begriffe, aber doch auf einen, obzwar unbestimmten Begriff, nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen.

Kunst ist Hervorbringung durch Freiheit. Die mechanische Kunst verrichtet die dem Erkenntniss eines möglichen Gegenstandes angemessenen Handlungen, um ihn wirklich zu machen, die ästhetische Kunst hat das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht und zwar entweder als blosse Empfindung (an-

genehme Kunst) oder in der Beurtheilung als Lust am Schönen (schöne Kunst). Das Product der schönen Kunst muss zugleich als Werk der Freiheit und doch auch von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei erscheinen, als ob es ein Product der blossen Natur sei. Das Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt. Schöne Kunst ist Kunst des Genies.

Die ästhetische Zweckmässigkeit ist subjectiv und formal. Die schönen Dinge sind nur in Bezug auf unsere Auffassung zweckmässig. Es giebt eine objective und intellectuelle Zweckmässigkeit, die bloss formal ist; diese bekundet sich in der Tauglichkeit geometrischer Figuren zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip. Die Vernunft erkennt die Figur als angemessen zur Erzeugung vieler abgezweckter Gestalten. Auf den Begriff einer objectiven und materiellen Zweckmässigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur, leitet die Erfahrung unsere Urtheilskraft dann, wenn ein Verhältniss der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist, welches wir als gesetzlich nur dadurch einsehen können, dass wir die Idee der Wirkung als die der Causalität ihrer Ursache zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der Wirkung betrachten und als solche der Causalität ihrer Ursache selbst unterlegen. Wir beurtheilen die Natur teleologisch, sofern wir einen Begriff vom Objecte, als ob er in der Natur belegen wäre, Causalität in Ansehung eines Objectes zueignen oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Causalität, dergleichen wir in uns antreffen, uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eigenes Vermögen technisch denken. Wollten wir der Natur absichtlich wirkende Ursachen unterlegen, so würde hierdurch der Teleologie nicht bloss ein regulatives Princip für die blosse Beurtheilung der Erscheinungen, dem die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern auch ein constitutives Princip der Ableitung ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde gelegt werden. Dann aber würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr der reflectirenden, sondern der bestimmenden Urtheilskraft zukommen, in der That aber dann gar nicht der Urtheilskraft eigenthümlich angehören, sondern als Vernunftbegriff in die Naturwissenschaft eine neue Causalität einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und anderen Wesen beilegen, ohne diese gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Die Naturzweckmässigkeit ist theils eine innere, theils eine äussere oder relative, je nachdem wir die Wirkung entweder unmittelbar als Zweck oder als Mittel zum zweckmässigen Gebrauch für andere Wesen ansehen. Die letztere Zweckmässigkeit heisst die Nutzbarkeit (für Menschen) oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf). Das relativ Zweckmässige kann nur unter der Bedingung für einen (äusseren) Naturzweck angesehen werden, dass die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei. Dinge als Naturzwecke sind organisirte Wesen, d. h. solche Naturproducte, in welchen alle Theile nicht nur um einander und des Ganzen willen existirend, sondern auch einander wechselseitig hervorbringend gedacht werden können, also Naturproducte, in welchen alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Ein organisirtes Wesen ist also nicht bloss Maschine, denn eine solche hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die sie Materien mittheilt, welche sie nicht haben, also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.

In dem uns unbekannten innern Grunde der Natur mögen die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in Einem Princip zusammenhängen; aber unsere Vernunft ist nicht im Stande, sie in einem solchen zu ver-

einigen. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist ein reales Ganzes der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen. Ein intuitiver Verstand könnte die Möglichkeit der Theile ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach als in dem Ganzen begründet vorstellen. In der discursiven Erkenntnissart, an welche unser Verstand gebunden ist, würde es ein Widerspruch sein, das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile zu denken. Der discursive Verstand kann nur die Vorstellung eines Ganzen als den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile denken; ihm gilt daher das Ganze als ein Product, dessen Vorstellung die Ursache seiner Möglichkeit sei, d. h. als ein Zweck. Es ist demnach bloss eine Folge aus der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes, wenn wir die Producte der Natur nach einer andern Art der Causalität, als der mechanischen der Naturgesetze der Materie, nämlich nach der teleologischen der Endursachen (causae finales), ansehen. Wir dürfen weder behaupten: alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich; noch auch: einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich. Die beiden Maximen aber können und müssen als regulative Principien nebeneinander bestehen: alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden, und: die Beurtheilung einiger Producte der materiellen Natur erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen. Ich soll dem Mechanismus der Natur überall, so weit ich kann, nachforschen und alles, was zur Natur gehört, auch als nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken, wodurch nicht ausgeschlossen wird, dass ich über einige Naturformen und auf deren Veranlassung sogar über die ganze Natur nach dem Princip der Zweckursachen reflectire. Diese, deren Existenz wir uns nur unter der Voraussetzung eines Zweckes als möglich vorstellen, sind der vorzüglichste Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen und bilden den einzigen für den gemeinen Verstand wie für den Philosophen geltenden Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben von einem ausser der Welt existirenden und zwar um der Zweckmässigkeit willen verständigen Wesens. So findet die Teleologie genügende Vollendung nur in einer Theologie. Aber freilich ist dieses höchste Wesen nicht objectiv dargethan, sondern nur subjectiv für den Gebrauch unserer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die wir uns nicht anders denken können, als unter der Voraussetzung einer absichtlichen Causalität als höchster Ursache. — Kant fragt auch, ob nicht die Natur als Ganzes von einer unbewussten Zweckmässigkeit hervorgebracht sein könnte, und ergeht sich sogar in Vorstellungen über einen höheren Geist, der dem unsrigen ganz unähnlich sein müsse, wagt aber doch nicht, darüber Behauptungen aufzustellen.

In der Analogie der Formen der verschiedenen Klassen von Organismen findet Kant (wie später namentlich Lamarck, geb. 1744, in seiner 1809 erschienenen Philosophie zoologique, neueste Ausg. von Charl. Martins, Par. 1873, auch bereits Goethe, später Oken und andere von Schelling angeregte Naturphilosophen, in Frankreich Cuviers Gegner Geoffroy St. Hilaire, in England in neuester Zeit Charles Darwin und vor ihm sein Grossvater Erasmus Darwin, 1731—1802, namentlich in seiner Zoonomia or the laws of organic life, Lond. 1794—1798, s. üb. ihn Ernst Krause, E. D. u. seine Stellung in d. Gesch. der Descendenztheorie, mit seinem Lebens- u. Charakterbilde v. Charles Darwin, Lpz. 1880) Grund zu der Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinsamen Urmutter. Die Hypothese, dass specifisch unterschiedene Wesen aus einander entstanden seien, z. B. aus Wasserthieren Sumpfthiere, aus diesen nach mehreren Zeugungen Landthiere, nennt er „ein gewagtes Abenteuer der Vernunft". Er erfreut

sich des obschon schwachen Strahls von Hoffnung, dass hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne das es keine Naturwissenschaft gebe, auszurichten sein möge; aber er hebt hervor, dass auch bei dieser Annahme die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach nur so zu denken sei, dass der gemeinsamen Mutter aller dieser Organismen eine auf dieselben zweckmässig gestellte Organisation beigelegt werde; der Erklärungsgrund sei mithin nur weiter hinausgeschoben, die Erzeugung des Pflanzen- und Thierreichs aber nicht von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht worden (s. übrigens K.s Anthrop., 1. Aufl., S. 325, Anm.). Wir müssen nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens den Mechanismus der Natur gleichsam als Werkzeug den Zwecken einer absichtlich wirkenden Ursache untergeordnet denken. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Causalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält. begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt in dem übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, wovon wir bloss die Erscheinungen kennen.*)

Als eigentlicher Endzweck der Schöpfung muss der Mensch als moralisches Wesen anerkannt werden. Damit haben wir einen Grund, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes und als System von Endursachen anzusehen und ein Princip, die Natur und Eigenschaften einer verständigen Weltursache als obersten Grundes im Reiche der Zwecke zu denken, und den Begriff desselben zu bestimmen. Wir müssen uns dasselbe als allwissend vorstellen, damit selbst das Innerste der Gesinnungen ihm nicht verborgen sei, als allmächtig, damit es die ganze Natur dem höchsten Zwecke angemessen machen könne, als allgütig, gerecht, ewig, allgegenwärtig. Hiermit haben wir eine Ethikotheologie.

Eine Tafel, aus der sich die verschiedenen Disciplinen ergeben nach den einzelnen Vermögen der Seele, unter Herbeiziehung der verschiedenen Seiten des oberen Erkenntnissvermögens, unter Anwendung der jedesmaligen eigenthümlichen Principien a priori und mit Angabe der Producte, die dabei zu Tage kommen, findet sich in der Einleitung zu der Kritik der Urtheilskraft und ausführlicher dargelegt in der Abhandlung: Ueber Philosophie überhaupt. Diese Tafel möge hier noch zum Schluss der Darstellung der kantischen Philosophie ihre Stelle finden:

Vermögen des Gemüths	Obere Erkenntnissvermögen	Principien a priori	Producte
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten

*) Aus der kantischen Idee des intuitiven Verstandes, der in dem übersinnlichen Substrat der erscheinenden Natur den Grund des Zusammenhangs von Naturmechanismus und Zweckmässigkeit erkenne und das Ganze als den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile begreife, hat sich später die schellingsche Naturphilosophie entwickelt, die aber, da sie das räumlich-zeitliche Aussereinandersein nicht für bloss subjectiv hält, dieselbe wesentlich umbilden musste. In gewissem Sinne berührt sich damit auch Schopenhauers Doctrin.

§ 28. Die kantische Doctrin wurde philosophisch vom lockeschen, leibnizisch-wolffschen und skeptischen Standpunkte aus bekämpft. Von Einfluss auf die fortschreitende Entwickelung der Speculation sind vornehmlich die Zweifelsgründe von Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus) geworden. Unter den zahlreichen Anhängern der kantischen Philosophie sind insbesondere folgende von Bedeutung: Johannes Schultz als der früheste Erläuterer der Vernunftkritik, Karl Leonhard Reinhold als der begeisterte und erfolgreich wirkende Apostel der neuen Lehre, der freilich später die kantische Philosophie zu verbessern suchte, und Friedrich Schiller als der Dichterphilosoph, der die ethischen und ästhetischen Grundlehren durch warme und edle Darstellung zum Gemeingut der Gebildeten machte, indem er sie zugleich durch Anerkennung einer in Sittlichkeit und Kunst möglichen Ueberwindung des Gegensatzes von Natur und Geist, Realität und Idealität wesentlich fortbildete.

Mit vielseitiger Empfänglichkeit und mit kritischem Blick begabt, aber zu eigener Systembildung weder befähigt noch geneigt, fand Friedrich Heinrich Jacobi, der Glaubensphilosoph, in dem Spinozismus die letzte Consequenz alles philosophischen Denkens, die aber durch ihren Widerstreit gegen das Interesse des Gefühls zum Glauben als der unmittelbaren Ueberzeugung von Gott und den göttlichen Dingen nöthige. Er wies nach, wie der Kantianismus sich durch den inneren Widerspruch aufhebe, dass man nicht ohne die realistische Voraussetzung eines das Subject mit der (transscendentalen) Objectivität verknüpfenden Causalnexus den Eingang in die Vernunftkritik finden, mit derselben aber nicht in der Vernunftkritik beharren könne. Seiner Richtung war die mehr positiv-christliche seines Freundes Hamann verwandt. An Hamann hat sich mehrfach Herder angeschlossen, der die Philosophie der Geschichte wesentlich förderte, ein entschiedener Gegner des kantischen Dualismus war, mit seinen Angriffen auf Kant aber kein Glück hatte.

Durch Verschmelzung jacobischer Anschauungen mit der kantischen Philosophie gelangte Jacob Fries zu der Lehre, dass das Sinnliche Object des Wissens, das Uebersinnliche Object des Glaubens (und zwar des Vernunftglaubens), die Bekundung oder Offenbarung des Uebersinnlichen im Sinnlichen aber Object der Ahnung sei. Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur als Erscheinungen. Das Unvollendete unseres Wissens weist uns aber hin auf die Ideen des Vollendeten, und so kommen wir zu dem Unbedingten, das den Inhalt des Glaubens bildet. Der Glaube geht seine eigenen Wege, unbehindert durch wissenschaftliche Resultate. Die Vernunftkritik hat Fries psychologisch zu begründen versucht und so

einen Anthropologismus gelehrt, der auch in der Gegenwart noch Anhänger hat. Zugleich räumt er der philosophischen Aesthetik eine viel grössere religionsphilosophische Bedeutung ein als Kant und hat so den ästhetischen Rationalismus begründet.

Die von Salomon Maimon und in ähnlicher Weise von Jacob Sigismund Beck aufgestellte, das „Ding an sich" beseitigende Umdeutung der kantischen Doctrin ist der fichteschen Lehre vom Ich, Christoph Gottfried Bardilis Versuch der Ausbildung eines rationalen Realismus aber einigermaassen der schellingschen und hegelschen Speculation verwandt.

In den ausserdeutschen Ländern fand die kritische Philosophie trotz der Bemühungen Einzelner doch nur wenig Anklang, am meisten noch in Holland.

Die Litteratur bis zum Jahre 1793, die sich auf Kant bezieht, findet sich ziemlic genau verzeichnet, grossentheils mit Inhaltsangaben der Schriften in: Materialien zur Gesch. der krit. Philosophie (K. Glob. Hausius), 3 Sammlungen, Lpz. 1793, 1. Sammlung S. III—XCVI; es sind daselbst 243 besondere Schriften und Abhandlungen verzeichnet. Von S. XCVII—CLXXII findet sich eine Skizze zu einer Gesch. der kantisch. od. kritisch. Philos. Den sonstigen Inhalt dieser Materialien bilden früher gedruckte Aufsätze u. Recensionen verschiedener Verfasser. — Ueber die Anhänger und Bestreiter Kants bis gegen das Ende des 18. Jahrh. handelt W. L. G. Freih. von Eberstein im 2. Bd. seines Versuchs e. Gesch. d. Logik und Metaph. bei d. Deutschen von Leibniz an, Halle 1799. Auch die neuere Geschichte des Kantianismus behandeln Rosenkranz im 12. Bde. der Gesammtausg. der Werke Kants, Leipzig 1840, und Erdmann in seiner ob. angeführt. Gesch. d. neuern Phil., III, 1, Lpzg. 1848. Andrew Seth, the development from Kant to Hegel (published by the Hibbert trustees), Lond. 1882. Vgl. Kuno Fischer, die beiden kantischen Schulen in Jena, in: Deutsche Vierteljahrsschr. Bd. 25, 1862, S. 348—366 und separat, Stuttg. 1862; üb. K. L. Reinhold, G. E. Schulze, Maimon, Sigism. Beck u. Fr. Hnr. Jacobi s. auch dessen Gesch. d. neuer. Ph., Bd. 5, 2. Aufl., S. 115—234.

Ueber Karl Leonh. Reinhold handelt sein Sohn Ernst R., Jena 1825. Rud. Reicke, de explicatione, qua R. gravissimum in K. cr. r. p. locum epistolis suis illustraverit, diss., Königsberg 1856.

Ueber Krugs Grundlage zu einer Theorie der Gefühle urtheilt Beneke in den Wiener Jahrb. XXXII, S. 127, über sein Handbuch der Philosophie Herbart in der Jen. Litteraturzeitung 1822, No. 27 und 28.

Ueber Schillers Philosophie handeln insbes.: Wilh. Hemsen, Schillers Ansichten üb. Schönh. u. Kunst im Zusammenhange gewürdigt, Inaug.-Diss., Götting. 1853. Kuno Fischer, Sch. als Philosoph, Frankf. a. M. 1858. Wilh. Drobisch, üb. d. Stellg. Sch.s z. kantisch. Ethik, in: Ber. üb. d. Verh. der K. Sächs. Ges. d. Wiss. 5. Folge, Bd. XI, 1859, S. 176—194. Rob. Zimmermann, Sch. als Denker, in: Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss., Bd. XI, Prag 1859, auch in Z.s St. u. Kr. abg.; vgl. Z.s Gesch. der Aesthetik, Wien 1858, S. 483—544. Karl Tomaschek, Sch. u. Kant, Wien 1857; Sch. in s. Verhältn. zur Wissensch., ebend. 1862. Karl Twesten, Sch. in s. Verhältn. z. Wiss., Berl. 1863. A. Kuhn, Sch.s Geistesgang, Berl. 1863. Vgl. Hoffmeister, Grün, Julian Schmidt, Palleske u. and. Biographen Sch.s, die Historiker der deutsch. Litteratur, ferner Danzel üb. d. gegenw. Zustand d. Philos. d. Kunst, und manche von den durch den Druck veröffentlichten, zum Schillerfest 1859 gehaltenen Reden, deren Titel sich u. a. in der von Gust. Schmidt herausg. Bibliotheca philologica 1859 und 1860 verzeichnet finden, ferner u. a. F. Ueberweg, üb. Schillers Schicksalsidee, in den von Gelzer hrsg. prot. Monatsbl. 1864, S. 154—169. Franz Biese, Rede üb. Schiller, G.-Pr., Putbus 1869. Albin Sommer, üb. d. Beziehg. der Ansichten Sch.s vom Wesen u. d. geistig. Bedeutg. der Kunst z. kantisch. Philos., Progr., Halle 1869. Arth. Jung, Sch. u. d. Pessimismus, Pr., Meseritz 1877. J. Palm, Vergleichende Darstell. v. Kants u. Sch.s Bestimmungen über das Wesen des Schönen, I.-D., Jena 1878. Franz Schneder-

mann, Ist die Ethik Schillers eine andere nach als vor dem Kantstudium des Dichters? I.-D., Lpz. 1878. Chr. Meurer, das Verh. der schillerschen zur kantschen Ethik, Freib. i. Br. 1880, 2. Aufl. 1886. Paukstadt, d. Begr. des Schönen bei Sch., Pr., Charlottenb. 1883. Fr. Ueberweg, Sch. als Historiker u. Philosoph, herausgeg. von M. Brasch, Lpz. 1884. A. Frank, üb. Sch.s Begr. des Sittlich-Schönen, Wien 1886. Helene Lange, Sch.s philos. Gedichte, Vorträge 1886. Hier seien sogleich einige, die philosophischen Anschauungen Goethes betreffende Arbeiten angeführt: E. Melzer, Goethes philos. Entwickelung, Neisse 1884. A. Harpf, G.s Erkenntnissprinc., in: Ph. Monatsh., 1883, S. 1—39; ders., Schopenhauer u. G., e. Beitr. zur Entwickelungsgesch. der schopenhauersch. Ph., in: Phil. Monatsh., 1885, S. 450—478. R. Steiner, Grundlinien e. Entwickelungstheorie d. goethesch. Weltanschauung mit besonder. Rücks. auf Schiller, Stuttg. 1886. A. Classen, G.s naturwissensch. Schriften (G.s Verh. zu Kant besonders berücksichtigt), in: Grenzboten 1884, Bd. 2, S. 544—552.

Friedr. Heinr. Jacobis Werke sind in einer Gesammtausg. Lpz. 1812—25 erschienen. Briefe J.s sind ausser im ersten und dritten Bande seiner Werke noch im „Auserlesenen Briefwechsel" (m. e. Skizze s. Lebens in der Einleitung) durch Friedr. von Roth, Leipz. 1825—27, veröffentl. worden, der Briefwechsel zw. Goethe u. J. durch Max Jacobi, Leipz. 1846, der zwisch. Herder und J. von H. Düntzer in „Herders Nachlass", Bd. II, S. 248—322, der zwischen Hamann und J. durch C. H. Gildemeister, Gotha 1868 (als 5. Band von „H.s Leben und Schriften"), die Briefe J.s an F. Bouterwek aus den Jahren 1800—1819 durch W. Meyer, Götting. 1868, noch and. Briefe durch Rud. Zöppritz in der Schrift: Aus „Jacobis Nachlass", Lpz. 1869. Ueber Jacobi handeln: Schlichtegroll, v. Weiller und Thiersch, Jacobis Leben, Lehre und Wirken, München 1819. J. Kuhn, Jacobi und die Philos. seiner Zeit, Mainz 1834. C. Roessler, de philosophandi ratione F. H. Jac., Jenae 1848. Ferd. Deycks, F. H. Jacobi im Verhältn. z. s. Ztgenoss., bes. zu Goethe, Frankf. a. M. 1849. H. Fricker, d. Philos. des F. H. Jacobi, Augsburg 1854. F. Ueberweg über F. H. J., in Gelzers prot. Monatsbl., Juli 1858. F. Wiegand, z. Erinnerung an den Denker F. H. J. u. s. Weltansicht, Worms, Progr. 1863. Chr. A. Thilo, F. H. Jacobis Ansichten von den göttlichen Dingen, in der Ztschr. f. exacte Philos., Bd. VII, Leipz. 1866, S. 113—173. Eberhard Zirngiebl, F. H. J.s Leben, Dicht. und Denk., e. Beitrag z. Gesch. d. deutsch. Litt. u. Phil., Wien 1867. F. Harms, üb. d. Lehre v. F. H. Jacobi, Berl. 1876. Jul. Lachmann, F. H. Jacobis Kantkritik, I.-D., Halle 1881.

Herders philosophische Schriften sind folgende: Abhandl. üb. d. Ursprung der Sprache, Berl. 1772, 2. Aufl. 1789; Auch eine Philos. der Gesch. der Menschheit, Riga 1774; Vom Erkennen u. Empfinden der menschl. Seele, Riga 1778; Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit (unvollendet), 4 Thle., Riga 1784—1791 u. öft., mit Einleitung u. Anmerk. hrsg. von Julian Schmidt, in der Biblioth. d. dtsch. Nationallitt. d. 18. Jahrh., Bd. 23—25, Lpz. 1869; Gott, einige Gespräche, Gotha 1787, auf dem Titel der 2. Aufl., 1800, als Gespr. üb. Spinozas System bezeichnet: Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793—1797; Verstand u. Erfahrung, Vernunft u. Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Lpz. 1799; Kalligone, Lpz. 1800; Adrastea 1809. Die gesammten Werke H.s sind erschienen in 45 Bdn., Stuttg. 1805—1820; 3. Abtheil. 15 Bde. zur Philos. u. Gesch., dann noch zwei Mal ebendas. Neuerdings werden sie herausgeg. v. B. Suphan 1877 ff. 21 Bde. erschienen, auf 32 berechnet. — Eine vortreffliche Biographie H.s hat R. Haym geschrieben: H. nach seinem Leben u. seinen Werken, 2 Bde., 1877—1885. Von sonstigen Schriften über ihn seien hier erwähnt: A. Hun. Erdmann, H. als Religionsphilos., Marburger I.-D., Hersfeld 1866. A. Kohut, H. u. d. Humanitätsbestrebungen der Neuzeit, Berl. 1870. Aug. Werner, H. als Theologe, Berl. 1871. E. Melzer, H. als Geschichtsphilos. mit Rücks. auf Kants Recens. von Herders Ideen zur Gesch. der Menschh., Neisse 1872. Rich. Schornstein, H. als Pädagoge, Progr., Elberf. 1872. Ueber H.s Metakritik s. ob. S. 239 f. d. Arbeit v. Otto Michalsky. Gust. Frank, H. als Theologe, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., 17. Jahrg. 1874, S. 250—263. J. Egermann, H.s Anschauungen üb. d. Geschichtsunterricht an Gymnasien, Progr., Hernals 1874. Joret, Herder et la renaissance littéraire en Allemagne, Paris 1875. F. v. Bärenbach, H. als Vorläufer Darwins u. der modernen Naturphilosophie, Berl. 1877. Wilh. Fischer, H.s Erkenntnissl. u. Metaphys., Lpz. I.-D., Salzwedel 1878. Rich. Kirchner, Entsteh., Darstell. u. Krit. der Grundgedanken von H.s Ideen u. s. w., I.-D., Lpz. 1881. J. Roth, H.s Metakrit. u. ihre Beziehungen zu Kant, 1873. Vgl. auch das S. 177 erwähnte Werk von J. H. Witte.

Jak. Friedr. Fries' hauptsächliche philosophische Schriften sind: Reinhold, Fichte und Schelling, Lpz. 1803; Philos. Rechtslehre u. Krit. aller positiv. Gesetzgebung, Jena 1804; System der Philos. als evidenter Wissenschaft, Lpz. 1804; Wissen, Glaube und

Ahndung, Jena 1805; Neue Kritik der Vernunft, 3 Bde., Heidelb. 1807, 2. Aufl. 1828—31: System der Logik, Heidelb. 1811, 2. Aufl. 1819, 3. Aufl. 1837; Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling, Heidelb. 1812; Handbuch der prakt. Philos., 1. Th. Ethik od. d. Lehren der Lebensweish., Hdlb. 1818, 2. Th. Religionsphilos. u. d. Weltzwecklehre, Hdlb. 1832; Handbuch der psych. Anthropologie, 2 Bde., Jena 1820 u. 21, 2. Aufl. 1837—1839; Mathemat. Naturphilos., Heidelb. 1822; Julius u. Euagoras, ein philos. Roman, Heidelb. 1822; System der Metaph., Heidelb. 1824; Gesch. der Philos., dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftl. Entwickelung, 2 Bde., Halle 1837—40. — Sein Leben aus seinem handschr. Nachlass dargestellt von Ernst Ludw. Theod. Henke (seinem Schwiegersohn), Leipzig 1867. M. J. Schleiden, Jac. Fr. Fries, der Philos. u. Naturforscher, in: Westermanns Monatsh., Juni 1857. F. v. Wangenheim, K.s Vertheidig. geg. Fries, I.-D., Halle 1876. Grapengiesser, K.s Krit. d. r. V. und deren Fortbildung durch J. F. Fries, Jena 1882. S. auch K. Holtzmann, d. Entwickel. des ästhetisch. Religionsbegr., in: Ztschr. f. wissensch. Th., 1876. Ueb. sein Verhältniss zu Fichte, Schelling u. Hegel s. K. Fischers S. 272 citirte Abhandl. üb. die beiden kantischen Schulen in Jena.

Sal. Maimon betreffen die Schriften: Sal. Maimons Lebensgesch. von ihm selbst geschrieben u. herausgeg. v. K. P. Moritz, Berl. 1792. S. Jos. Wolff, Maimoniana 1813. J. H. Witte, Salom. Maimon. Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdisch. Denkers aus der kantischen Schule, Berl. 1876.

Unter den Gegnern Kants stehen auf dem lockeschen Standpunkte namentlich Christ. Gottl. Selle (Mediciner u. Philosoph 1748—1800; Philos. Gespräche, Berl. 1780, Grundsätze der reinen Philos., Berl. 1788) und Adam Weishaupt (geb. 1748, erster weltlicher Lehrer des Kirchenrechts zu Ingolstadt, wegen seines Freimuths und als Stifter des kosmopolitischen Illuminatenordens vielfach angefeindet, lebte seit 1785 in Gotha, gest. 1830; seine hauptsächlichen philosophischen Schriften sind: Ueb. Materialism. u. Idealism., Nürnb. 1786; 2. Aufl. 1788; Zweifel üb. d. kantisch. Begriffe von Zeit u. Raum, Nürnb. 1787; üb. d. Gründe u. Gewissh. der menschl. Erkenntn., Nürnb. 1788; üb. Wahrheit u. sittl. Vollkommenh., 3 Bde., Regensb. 1793—1797), theilweise auch die Eklektiker Joh. Ge. Hnr. Feder (s. ob. S. 181) und G. A. Tittel (1739—1816, Erläuterungen der theoret. u. prakt. Philos. nach Feders Ordnung, 6 Theile, Frkf. a. M. 1783—1786; üb. K.s Moralreform, Frkf. u. Lpz. 1786; Kantische Denkformen od. Kategorien, Frkf. a. M. 1787) und der Historiker der Philosophie Tiedemann, der in seinem Theaetet (s. ob. S. 181) die objectiv-reale Gültigkeit der menschlichen Erkenntniss vertheidigt, doch enthalten die Argumente der Letzteren auch leibnizische Gedanken. Zu den selbständigsten Bekämpfern des kantischen Kriticismus gehört Garve (s. ob. S. 180), der die S. 224 erwähnte Recension für die Götting. gel. Anzeigen schrieb. Später hat derselbe (bei seiner Uebersetzung der aristotelischen Ethik) die kantische Moralphilosophie einer eingehenden und noch heute sehr beachtenswerthen Prüfung unterworfen. S. Alb. Stern, üb. d. Beziehungen Chr. G.s zu Kant nebst mehreren bisher ungedruckten Briefen Kants, Feders u. Garves, I.-D., Lpz. s. a. Unter den gegen Kant auftretenden Leibnizianern sind die bedeutendsten Eberhard (s. ob. S. 179), gegen den Kant selbst sich (in der Abhandlung „über eine Entdeckung“ etc.) vertheidigt hat, und Joh. Christoph Schwab (1743—1821), der Verfasser einer von der Berl. Akad. d. Wissensch. gekrönten Preisschrift üb. d. Frage: „welche Fortschritte hat d. Metaph. seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Dtschl. gemacht?“ zugleich mit d. Preisschriften der Kantianer K. L. Reinhold und Joh. Hnr. Abicht, hrsg. von der Akad. der Wiss., Berl. 1796. Auch der in der Litteratur zu diesem Paragraphen gen. Historiker Eberstein polemisirt vom leibniz-wolffschen Standpunkte aus gegen den Kantianismus. Herders Metakritik fand bei der ungerechtfertigten Bitterkeit ihres Tones und bei dem geringen Verständniss für die neuen Probleme und für die ganze Bedeutung Kants wenig Beachtung und kaum mehr seine gegen die Kritik der Urtheilskraft gerichtete Kalligone. Gegen die Meta-

kritik schrieb Kiesewetter, s. ob. S. 234. Herder war gegen Kant gereizt worden durch Kants Recension der Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit, die in der Jenaer Litteraturzeitung erschienen war. Der Skeptiker Gottlob Ernst Schulze (1761 bis 1833) unterwirft in seinen Schriften: Grundriss der philosoph. Wissenschaften, 2 Bde., Wittenb. u. Zerbst 1788 u. 1790; Aenesidemus od. üb. d. Fundamente der v. Reinhold gelieferten Elementarphilos., nebst e. Vertheidigung des Skepticismus geg. d. Anmaass. d. Vernunftkritik, 1792 (anonym erschienen; der Verf., nachdem er bekannt, daher Aenesidemus Schulze genannt); Kritik der theoretisch. Philosophie, 2 Bde., Hamb. 1861, die kantische und reinholdsche Doctrin einer scharfsinnigen Kritik. Das kräftigste seiner Argumente kommt mit dem schon früher von Fr. H. Jacobi aufgestellten überein, dass der für das kantische System nothwendige Begriff der Affection nach eben diesem System unmöglich sei. G. E. Schulze näherte sich später (Encyclopädie der philos. Wissenschaften, Götting. 1824; üb. d. menschl. Erkenntniss, Götting. 1832) immer mehr Jacobi.

Unter den Anhängern Kants und Vertretern seiner Doctrin hat der Hofprediger und Professor der Mathematik zu Königsberg, Johannes Schultz,*) Erläuterungen üb. d. Herrn Prof. Kant Krit. d. rein. Vernunft veröffentlicht, die Kants vollen Beifall hatten, und später eine Prüfung der Kantischen Krit. d. rein. Vernunft (s. ob. S. 234). Die „Erläuterungen“ hat Tissot Paris 1865 ins Französ. übersetzt. Ldw. Hnr. Jakob hat in seiner „Prüfg. der Mendelssohnschen Morgenstunden“, Leipz. 1786, die theoretischen Beweise Mendelssohns für das Dasein Gottes von dem Standpunkte des kantischen Kriticismus aus bestritten. Karl Chrstn. Erh. Schmid (1761—1812), der in der Folge eine Reihe von Lehrschriften verfasst hat, liess 1786 einen Grundriss d. Krit. d. rein. Vrnft. nebst e. Wörterb. zum leichteren Gebrauch der kantischen Schriften erscheinen. In den späteren Aufl. des Wörterbuchs vertheidigt Schmid die kantische Doctrin gegen den jacobischen, aus der „Affection“ entnommenen Einwurf durch die Bemerkung, es sei dabei „alles Oertliche und Räumliche beiseite zu setzen“, was zwar richtig ist, aber auch von der Zeitlichkeit und Causalität gelten muss, wodurch dann der Begriff der Affection sich völlig aufhebt. Der jacobische Einwurf bleibt demnach unwiderlegt.

Durch Karl Leonh. Reinholds (geb. 1758 zu Wien, zuerst bei den Jesuiten erzogen, dann Wielands Mitarbeiter am Deutschen Merkur, später dessen Schwiegersohn, seit 1787 Professor in Jena und zuletzt in Kiel, gest. 1823) populär gehaltene „Briefe üb. die kantische Philos.“ (im Deutschen Merkur 1786—87, in neu verm. Aufl. Leipzig 1790—92) fand der Kriticismus Eingang in das Bewusstsein weiterer Kreise: Reinholds Berufung zum Professor der Philosophie in Jena machte Jena zu einem Centralpunkt des Studiums der kantischen Philosophie. Die Jenaische Allg. Literaturzeitung (gegründet 1785, redigirt von Schütz und Hufeland) ward bald das einflussreichste Organ des Kantianismus. In seinem „Versuch e. neu. Theorie des menschl. Vorstellgsvmög.“, Jena 1789 (welchem als Vorrede die kurz

*) Die Schreibung des Namens dieses Kantianers schwankt zwischen Schultz und Schulze. Auf dem Titelblatte der „Erläuterungen“ steht Schulze; er selbst hat sich der ersteren Schreibart bedient. J. Schultz hat er sich unterzeichnet in einem (in Reickes Besitz befindlichen) Briefe an Borowski vom 10. Mai 1799, worin er diesem für Mittheilungen über den fichteschen Atheismus-Streit dankt und Fichte anwünscht: „Unser Gott, dem wir beide ferner allein vertrauen wollen, wolle ihm weiter helfen, denn der seinige taugt nichts!“ In das Königsberger Universitäts-Album sind von ihm im Sommer 1802 Studenten immatriculirt worden „rectore academiae Joanne Schultz, S. R. M. concionatore aulico Mathematum Professore ordinario“.

vorher schon im Deutschen Merkur ersch. Abhdlg. „üb. die bisher. Schicksale d. kantisch. Phil.“ beigefügt ist), versucht Reinhold, die beiden Stämme der Erkenntniss als Aeste des einen Vorstellungsvermögens darzustellen und für die kantische Doctrin eine neue Basis zu gewinnen, die er jedoch (ebenso wie Schopenhauers Satz: kein Object ohne Subject, s. u. § 34) selbst später als unzureichend erkannt hat. Er findet diese in dem Satze, der das Bewusstsein ausdrücke: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen“; auf den Unterschied und den Zusammenhang zwischen den drei Bestandtheilen des Bewusstseins lasse sich der Begriff von Vorstellung gründen und aus diesem die ganze kritische Philosophie so ableiten, dass das, was bei Kant Grund und Beweis sei, als Folge vorkomme. Als er den Standpunkt der „Elementarphilosophie“, wie er seine Lehre nannte, da sie das Fundament des Wissens geben sollte, verlassen hatte, näherte er sich der Lehre Bardilis, die er jedoch auch bald wieder aufgab. Zumeist auf dem Gebiete der Aesthetik hat Friedr. Bouterwek (1766—1828; Idee einer Apodiktik, Halle 1799; Aesthetik, Leipz. 1806 u. ö.) sich verdient gemacht. In seiner Apodiktik stellt er ein System des absoluten „Virtualismus“ auf. Durch die Selbsterkenntniss erfassen wir uns als wollende Wesen, d. h. als lebendige Kräfte, als solche müssen wir auch die Dinge ausser uns ansehen. Das Unbedingte, in dem wir sind, ist die virtuelle Einheit aller Kräfte. Später, namentlich in seiner „Religion der Vernunft“, Götting. 1824, näherte er sich den Anschauungen Jacobis.

Auf dem Gebiet der Religionsphilosophie haben Karl Hnr. Heydenreich (1764—1801, Natur u. Gott nach Spinoza, Lpz. 1788; Betrachtungen üb. d. Philosophie der natürl. Rel., 2 Bde., Lpz. 1790—91; System des Naturrechts nach krit. Principien, 2 Bde., Lpz. 1794—1795; s. üb. ihn K. Gottl. Schelle, H.s Charakteristik, Lpz. 1802), Joh. Heinr. Tieftrunk (1760—1837, versuchte auch in seiner „Denklehre in rein deutschem Gewande“, 2 Bde, Halle u. Lpz. 1825—1827, durch eine Reinigung der philosoph. Sprache der Philosophie aufzuhelfen), die entschiedenen Rationalisten Jul. Aug. Ludw. Wegscheider, Paulus (s. K. A. v. Reichlin-Meldegg, Heinr. Eberh. Gottlob Paulus u. s. Zeit, 2 Bde., Stuttg. 1853), Röhr und Andere Bedeutung. Der theologische Rationalismus ist aus einer Vermischung kantischer Ansichten mit denen der Aufklärung hervorgegangen. Auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie sind zu nennen Joh. Heinr. Abicht (1762—1804), Heydenreich, Joh. Christoph Hoffbauer (1766—1827), Krug und And., auf dem der Logik Kiesewetter, Krug, Hoffbauer, Fries, Joh. Gebh. Ehrenr. Maass (1766—1823) und A., auf dem der Psychologie Maass, Fries, Hoffbauer, auf dem der Geschichte der Philosophie namentlich Tennemann und Buhle. Wilh. Traug. Krug (1770 bis 1842) hat sich besonders durch Popularisirung kantischer Philosopheme verdient gemacht. Er hat von 1805 bis 1809 in Königsberg gelehrt, danach in Leipzig. Sein allgem. Handwörterb. d. philos. Wissenschaften ist Leipzig 1827—34, 2. Aufl. 1832—38 erschienen. Namentlich in seinem Organon der Philosophie, Meissen 1801, entwickelte er seinen „transscendentalen Synthetismus“, nach welchem es in unserem Bewusstsein eine ursprüngliche transscendentale Synthesis zwischen dem Idealen und Realen, zwischen dem denkenden Subject und der gegenüberstehenden Aussenwelt, zwischen Wissen und Sein giebt, die anerkannt werden muss, aber nicht weiter zu erklären ist. Denn um sie zu erklären, müsste man von dem Einen oder dem Andern anfangen und dadurch die Synthesis aufheben.

Der geistvollste aller Kantianer war der Dichter Friedrich Schiller (11. Nov. 1759 bis 9. Mai 1805).

Schon früh hat Schiller sich mit philosophischen Schriften, insbesondere englischer Moralisten und Rousseaus vertraut gemacht. Der philosophische Unterricht in der Karlsschule zu Stuttgart, den der Eklektiker Jac. Friedr. von Abel ertheilte, ruhte hauptsächlich auf der leibniz-wolffschen Doctrin. Sch. hat in der frühe entstandenen „Theosophie des Julius" den leibnizischen Optimismus dem Pantheismus angenähert, ohne dass jedoch ein Einfluss Spinozas angenommen werden darf. Den letzten der „philosophischen Briefe", in welchem sich ein kantischer Einfluss bekundet, hat nicht Sch., sondern Körner (1788) geschrieben. Im Jahre 1787 las Sch. die der Geschichtsphilosophie angehörenden Aufsätze Kants in der Berl. Monatsschr. und eignete sich daraus die Idee teleologischer Geschichtsbetrachtung an, die auf seine historischen Arbeiten von wesentlichem Einfluss geworden ist. Erst seit 1791 studirte Sch. Kants Hauptwerke und zwar zuerst die Kritik der Urtheilskraft; zugleich förderten ihn Discussionen mit eifrigen Kantianern im Verständniss der kantischen Doctrin. Einigen, jedoch verhältnissmässig sehr geringen Einfluss gewann auf ihn bereits im Jahre 1794 die fichtesche Speculation. Die Vorrede zur „Braut von Messina" enthält (insbesondere in dem Satze: das Poetische liegt in dem Indifferenzpunkte des Ideellen und Sinnlichen, der jedoch der Sache nach auf Schillers Auffassung des „ästhetischen Zustandes" in den „Briefen über ästhetische Erziehung" beruht) einen Anklang an die schellingsche Doctrin. Schiller war geneigt zu glauben, dass eine Fortbildung der Philosophie durch Schelling erfolgt sei, gestand jedoch (in einem Brief an Schelling vom 12. Mai 1801), nachdem er die ersten Sätze des „transsc. Idealismus" gelesen hatte, nur die dogmatistischen Irrthümer glücklich beseitigt zu finden, aber nicht zu ahnen, wie Schelling sein System positiv aus dem Satze der Indifferenz herausziehen werde. Von Schillers philosophischen Abhandlungen aus seiner kantianischen Periode gehört zu den bedeutendsten die „üb. Anmuth und Würde", verfasst 1793, worin der sittlichen Würde als der Erhebung des Geistes über die Natur die sittliche Anmuth als die Harmonie zwischen Geist und Natur, Pflicht und Neigung, ergänzend zur Seite gestellt wird. Er bekämpft hier die Härte, mit welcher Kant die Idee der Pflicht gelehrt hatte, da diese Strenge alle Grazien davonscheuche und einen schwachen Verstand leicht versuchen könne, die moralische Vollkommenheit in einer finstern und mönchischen Asketik zu suchen. Kant vertheidigt sich dagegen damit, dass durch Rücksicht auf die Grazien, die im Gefolge der Tugend seien, sich der Eudämonismus gar zu leicht einschleichen könne (in einer Note zur 2. Aufl. seiner „Relig. innerh. d. Grenzen d. bl. Vnft."). Die 1793—95 ausgearbeiteten „Briefe üb. ästhet. Erziehung" empfehlen die ästhetische Bildung als den geeignetsten Weg der Erhebung zur sittlichen Gesinnung. Es soll der empirische Mensch den idealischen, der ihm immanent ist, realisiren. Der Staat, welcher die höchste Form ist, in der dies geschehen kann, genügt hierzu nicht ohne die Kunst, die das Schöne verwirklicht. In der Schönheit allein werden die Ansprüche des geistigen und des sinnlichen Menschen befriedigt. Der Spieltrieb, d. h. die künstlerische Thätigkeit, verbindet den niederen Stofftrieb, das sinnliche Begehren, mit dem höheren Formtrieb, und der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. So vereinigt das Schöne die beiden Grundtriebe zur Harmonie. Die Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung" (1795—96) vermittelt die Aesthetik mit der Geschichtsphilosophie, indem Sch. hier durch die Begriffe: natürliche Harmonie, Erhebung zur Idee und wiedergewonnene Einheit des Ideellen mit der Realität, des Geistes und der Cultur mit der Natur, ebensowohl die verschiedenen Formen der Dichtung überhaupt und der Richtungen der Dichter (wie dieselben in Goethe und Schiller selbst sich repräsentirt fanden), als auch die Bildungsform des hellenischen

Alterthums und die der Neuzeit, insbesondere den Typus der antiken und der modernen Dichtung charakterisirt.

Friedr. Heinr. Jacobi (geb. am 25. Januar 1743 zu Düsseldorf, zu Genf insbesondere auch unter dem Einfluss des Physikers Lesage gebildet, früh mit Spinozas Doctrin vertraut, Kaufmann, Beamter, Präsident der Akademie der Wiss. zu München, gest. am 10. März 1819 zu München), der Glaubensphilosoph, sucht gegenüber dem systembildenden philosophischen Denken die Unmittelbarkeit des Glaubens zur Geltung zu bringen. Er selbst bekennt: „nie war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge, ich machte sie gewissermaassen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren, mir unwiderstehlichen Gewalt". Unter Jacobis Schriften sind hervorzuheben die philosophischen Romane: Allwills Briefsammlung, und: Woldemar, in welchen ausser dem theoretischen Problem der Erkenntniss der Aussenwelt insbesondere die moralische Frage nach dem Verhältniss des Rechtes und der Pflicht des Individuums zu der gemeingültigen Sittenregel discutirt wird, ferner die Schrift üb. d. Lehre d. Spinoza, in Briefen an Mos. Mendelssohn, Breslau 1785 u. ö., worin Jacobi ein von ihm mit Lessing am 6. u. 7. Juli 1780 geführtes Gespräch mittheilt, in welchem dieser seine Hinneigung zum Spinozismus bekannt haben soll (s. o. § 20), die Schrift: David Hume üb. d. Glauben, oder Idealism. u. Realism., Bresl. 1787, worin Jacobi auch sein Urtheil über den Kantianismus äussert, das Sendschreiben an Fichte, Hamburg 1799, die Abhandlung üb. d. Unternehmen d. Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, im III. Heft der Reinholdschen Beiträge z. leichteren Uebers. d. Zustds. der Philos. beim Anfange d. 19. Jahrh., Hamb. 1802, von den göttl. Dingen, Leipz. 1811 (gegen Schelling, dem Jacobi einen heuchlerischen Gebrauch theistischer und christlicher Worte im pantheistischen Sinne vorwirft). Den Spinozismus hält Jacobi für das einzige consequente System, glaubt aber, dass dasselbe verworfen werden müsse, weil es den unabweisbaren Bedürfnissen des Gemüthes widerstreite. Alle Demonstration führt nur zu dem Weltganzen, nicht zu einem extramundanen Welturheber; denn der demonstrirende Verstand kann immer nur von Bedingtem zu Bedingtem, nicht zum Unbedingten gelangen. Gottes Dasein beweisen würde heissen, einen Grund desselben aufzeigen, wodurch Gott zu einem bedingten Wesen werden würde (wobei Jacobi freilich die Bedeutung des indirecten Beweises, der von der Erkenntniss von Wirkungen zur Erkenntniss von Ursachen führen kann, unerörtert lässt). So nahe diese jacobische Ansicht der kantischen steht, welche der praktischen Vernunft mit ihren Postulaten den Primat vor der theoretischen, die keine „Dinge an sich" zu erkennen vermöge, einräumt, so hat doch Kant (in der Abhandlung: „was heisst, sich im Denken orientiren?" Kants Werke von Ros. u. Sch. Bd. I, S. 386 f.) dagegen einzuwenden gefunden, es gehe wohl an, solches zu glauben, was die theoretische Vernunft weder beweisen noch widerlegen könne, aber nicht solches, wovon sie, wie man meine, das Gegentheil beweisen könne; Kriticismus und Gottesglaube seien vereinbar, Spinozismus und Gottesglaube aber unvereinbar. Andererseits vermochte Jacobi die kantische Begründung der Schranken der theoretischen Erkenntniss nicht zu billigen. Er hat das Dilemma klar bezeichnet, welches für den kantischen Kriticismus tödtlich ist: die Affection, durch welche wir den empirisch gegebenen Wahrnehmungsstoff empfangen, muss entweder von Erscheinungen oder von Dingen an sich ausgehen, das Erste aber ist absurd, weil Erscheinungen im kantischen Sinne selbst nur Vorstellungen sind, also vor allen Vorstellungen bereits Vorstellungen vorhanden sein müssten, das andere (was Kant wirklich annimmt und sowohl in der ersten, wie in den folgd. Aufl. der Krit. d. rein. Vernunft, in der Schrift geg. Eberhard etc.

ausspricht) widerstreitet der kritischen Doctrin, dass das Verhältniss von Ursache und Wirkung nur innerhalb der Erscheinungswelt gelte und keine Beziehung auf Dinge an sich habe. Der Anfang und Fortgang der Kritik vernichten einander (Jacobi üb. Dav. Hume, Werke, Bd. II, S. 301 ff.).

Jacobi selbst meint nicht das Dasein von Objecten, die uns afficiren, beweisen zu können, ist aber davon unmittelbar vermöge der Sinneswahrnehmung überzeugt. Die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung sind ihm nicht blosse Erscheinungen, d. h. nach Kategorien mit einander verknüpfte Vorstellungen, sondern reale Objecte, aber endliche und bedingte Objecte. Nur auf solche geht auch die Verstandeserkenntniss, welche Jacobi demnach in Uebereinstimmung mit Kant auf das Gebiet möglicher Erfahrung einschränkt, obschon nicht in dem gleichen Sinne, wie Kant. Dass auch die theoretische Vernunft, sofern derselben die Function der Beweisführung beigelegt wird, nicht über dieses Gebiet hinausführe, nimmt Jacobi wiederum mit Kant an. Jacobi missbilligt den inhaltleeren Formalismus des kantischen Moralprincips, er will die Unmittelbarkeit des sittlichen Gefühls neben der moralischen Reflexion und die individualisirende Bestimmung der jedesmaligen moralischen Aufgabe neben der abstracten Regel anerkannt sehen. Er tadelt Kants Argumentationen für die Gültigkeit der Postulate in der Kritik der praktischen Vernunft als unkräftig, da ein Fürwahrhalten in bloss praktischer Absicht (ein blosser Bedürfnissglaube) sich selbst aufhebe, und hält dafür, dass es eine unmittelbare Ueberzeugung von dem Uebersinnlichen, auf welches die kantischen Postulate der praktischen Vernunft gehen, ebensowohl, wie von dem Dasein der sinnlichen Objecte gebe. Er nennt dieselbe Glauben. In späteren Schriften bezeichnet er das Vermögen des unmittelbaren Erfassens und Vernehmens des Uebersinnlichen als die Vernunft. Wessen Gemüth sich beim Spinozismus befriedigen kann, dem kann eine entgegengesetzte Ueberzeugung nicht andemonstrirt werden, sein Denken hat Consequenz, die philosophische Gerechtigkeit muss ihn frei geben; aber er würde, meint Jacobi, auf den edelsten Gehalt des geistigen Lebens verzichten. Jacobi erkennt die philosophische Consequenz an in Fichtes Reduction des Gottesglaubens auf den Glauben an eine moralische Weltordnung; aber er befriedigt sich nicht bei dieser blossen Consequenz des Verstandes. Er tadelt Schelling, die spinozistische Consequenz verhüllen zu wollen (freilich ohne einem Standpunkt völlig gerecht zu werden, der diese Trennung der Realität und Idealität aufzuheben und das Endliche als erfüllt von dem ewigen Gehalt zu erkennen sucht, in der sondernden und anthropomorphisirenden Auffassung des Ideellen aber nicht ein höheres Erkennen, sondern nur eine berechtigte Poesie erblicken kann). Jacobi erhebt sich über die Sphäre, an die der Verstand gebunden bleibe, durch den Glauben an Gott und die göttlichen Dinge. Es lebt, sagt er, in uns ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigentlichstes Wesen ausmacht. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und eigensten Bewusstsein, so ist der Geber dieses Geistes, Gott selbst, dem Menschen gegenwärtig durch das Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den äussern Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand unüberwindlicher dem Gemüthe sich darthun, als jene absoluten Gegenstände, das Wahre, Gute, Schöne und Erhabene, die mit dem Auge des Geistes gesehen werden können. Wir dürfen die kühne Rede wagen, dass wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obwohl er nicht gesehen werden kann mit den Augen dieses Leibes. Es ist ein Kleinod unseres Geschlechts, das unterscheidende Merkmal des Menschen, dass seiner vernünftigen Seele diese Gegenstände sich erschliessen. Mit heiligem Schauer wendet der Mensch seinen Blick in jene Sphären, aus welchen allein Licht hineinfällt in das irdische Dunkel. Aber Jacobi gesteht auch: Licht

ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Wahrheiten ist die wahre, die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen einen Abgrund zeigt, oder die des Herzens, die zwar verheissend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen lässt? Um dieses Zwiespalts willen nennt sich Jacobi „einen Heiden mit dem Verstande, einen Christen mit dem Gemüth".

Jacobi findet das Wesentliche des Christenthums in dem Theismus, dem Glauben an einen persönlichen Gott, wie auch an die sittliche Freiheit und Ewigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Das Christenthum „in dieser Reinheit aufgefasst" und auf das unmittelbare Zeugniss des eigenen Bewusstseins gegründet, ist ihm das Höchste. Im Unterschiede von diesem rationalen Zuge seiner Glaubensphilosophie, den Friedr. Köppen, Cajet v. Weiller, Jak. Salat (1766—1851, polemisirte viel gegen den Obscurantismus in d. kath. Kirche, sowie gegen die schellingsche Philosophie, gab mit v. Weiller u. Bened. Schneider heraus: Der Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling, Hegel u. Comp., 2 Bd., Münch. 1803—1805. Sein bedeutendstes Werk ist: Moralphilosophie, Münch. 1809, 3. Aufl. 1821), Chr. Weiss, Joh. Neeb, J. J. F. Ancillon u. A. im Wesentlichen mit ihm theilen, hält sein Freund und Anhänger Thom. Wizenmann (vgl. üb. ihn Al. v. d. Goltz, Wiz., der Freund Jacobis, Gotha 1859) sich, was die Quelle des Glaubens betrifft, an die Bibel, und demgemäss in Bezug auf den Glaubensinhalt auch an die specifisch-christlichen Dogmen. In diesen letzteren findet Joh. Georg Hamann (geb. zu Königsberg 1730, daselbst Packhofsverwalter, gest. auf einer Reise zu Münster 1788), der mit Kant und auch mit Herder und mit Jacobi befreundete „Magus im Norden", den Halt und Trost für sein unstetes, durch Sünde und Noth zerrissenes Gemüth und gefällt sich darin in geistvollen, jedoch oft ins Gesuchte und Abenteuerliche ausartenden Gedankenblitzen die Mysterien oder „Pudenda" des christlichen Glaubens zu Ehren zu bringen; zu diesem Behuf dient ihm insbesondere das „principium coincidentiae oppositorum" des Giordano Bruno. Diese Geheimnisse müssen erlebt und erfahren und können nicht erwiesen werden. An die Stelle des Wissens muss die individuelle Gewissheit des Glaubens treten. Der trennende Verstand bringt nach Hamann oft Einseitigkeiten hervor, die nicht aufrecht zu halten seien. So seien die zwei Stämme des menschlichen Erkenntnissvermögens bei Kant durch eine solche Trennung hervorgebracht. Die blosse Thatsache der Sprache widerlege diese Ansicht Kants. Denn in der Sprache erhalte die Vernunft sinnliche Existenz. Seine Werke hat F. Roth herausg., Berl. 1821—43; C. H. Gildemeister, H.s Leben und Schriften, Bd. 1—6, Gotha 1858—73, Johs. Claassen, J. G. H.s Leb. u. WW. in geordnet., gemeinfassl. Auszuge, 3 Abth., Gütersloh 1878—1879, ferner Heinr. v. Steins Vortrag üb. H., A. Brömel, J. G. Hamann (Abdr. aus d. luth. Kirchenz.), Berl. 1870, J. Disselhoff, Wegweiser zu J. G. Hamann, dem Magus des Nordens, Elberf. 1870, Mor. Petri, J. G. H.s Schriften und Briefe in 4 Thln., Hannov. 1872—73, Ldw. Francke, J. G. H., e. Lebensbild, Torgau, Progr. 1873, G. Poel, J. G. H., der Magus im Norden, 2 Thle., Hamb. 1874—1876.

Das Christenthum als die Religion der Humanität, den Menschen als Schlusspunkt der Natur und seine Geschichte als fortschreitende Entwicklung zur Humanität zu begreifen, ist die Aufgabe, an deren Lösung der phantasievolle, vielumfassende und mit feinstem Sinn für die Realität und Poesie des Völkerlebens begabte Joh. Gottfr. Herder (geb. 1744 zu Mohrungen in Ostpr., gest. 1803 zu Weimar) erfolgreich gearbeitet hat. Freilich fehlt es seinen Gedanken bisweilen an Abrundung und voller Klarheit. Er war ein Zuhörer und Schüler Kants in dessen vorkritischer Periode und hat diesen am liebsten reden hören über Astronomie, physische Geographie, über die grossen Gesetze der Natur (s. B. Suphan, H. als

Schüler Kants, in Ztschr. f. deutsche Philol., Bd. 4, 1872, S. 225—237). Dem schroffen Dualismus, den Kant zwischen dem empirischen Stoff und der apriorischen Form, zwischen Natur und Freiheit statuirt, stellt er den tieferen Gedanken der wesentlichen Einheit und stufenmässigen Entwickelung in Natur und Geist entgegen; seine Weltanschauung culminirt in einem poetisch umgestalteten, mit der Idee des persönlichen Gottesgeistes und der (als Metempsychose gedachten) Unsterblichkeit erfüllten (also der früheren, der Ethik vorausliegenden Form, obschon diese damals unbekannt war, verwandten, der Lehre Brunos wieder angenäherten) Spinozismus, den er besonders in der Schrift: Gott, Gespräche üb. Spinozas System, zusammenhängend entwickelt hat. Freilich verbindet er hiermit manche Anschauungen Leibnizens, z. B. das Princip der Individualität, wonach jedes Wesen nur identisch mit sich selbst ist, und nimmt auch eine allgemeine Wechselwirkung aller Wesen an. Auf die Sprache legt Herder sehr grosses Gewicht und findet ihren Ursprung in der Natur des Menschen, der als denkendes Wesen der uninteressirten, begierdefreien Betrachtung der Dinge fähig sei; der Ursprung der Sprache ist göttlich, sofern er menschlich ist. Die Sprache vermittelt für den Menschen den Uebergang von den Sinneseindrücken zu Gedanken. Der Entwickelungsgang der Sprache zeugt (wie Herder, zum Theil nach Hamann, 1799 in seiner Metakritik bemerkt) gegen den kantischen Apriorismus. Raum und Zeit sind Erfahrungsbegriffe, Form und Materie der Erkenntniss sind auch in ihrem Ursprung nicht von einander getrennt, die Vernunft subsistirt nicht abgesondert von den andern Kräften; statt der „Kritik der Vernunft“ bedarf es einer Physiologie der menschlichen Erkenntnisskräfte. Herder bezeichnet als den schönsten und schwersten Zweck des menschlichen Lebens, von Jugend auf Pflicht zu lernen, solche aber, als ob es nicht Pflicht sei, in jedem Augenblicke des Lebens auf die leichteste beste Weise zu üben. Herders philosophisches Hauptverdienst liegt in der philosophischen Betrachtung der Geschichte der Menschheit, wobei er den Gedanken zur Geltung bringt, dass in der Geschichte ebenso wie in der Natur Alles aus gewissen natürlichen Bedingungen nach festen Gesetzen sich entwickle. Er hebt die Abhängigkeit der Menschen von der Natur, von ihren Wohnplatze, der Erde, hervor. Naturproduct ist der Mensch wie das Thier, deshalb sind auch die Thiere des Menschen ältere Brüder. Die Natur scheint alles Lebendige auf der Erde nach einem Hauptplasma der Organisation gebildet zu haben, und so erklärt ein Exemplar das andere. Die ganze Schöpfung ist in einem Kriege begriffen, wobei die entgegengesetztesten Kräfte einander nahe liegen. Das Mittelgeschöpf unter den Thieren ist der Mensch; in ihm finden sich die Züge aller Gattungen als im feinsten Inbegriffe. Er als das höchste Gebilde der Schöpfung ist organisirt zur Vernunftthätigkeit, womit Kunst und Sprache zusammenhängen, zur Humanität und Religion, zur Hoffnung der Unsterblichkeit. Das Fortschrittsgesetz der Geschichte beruht auf einem Fortschrittsgesetz der Natur, das schon in den Wirkungen der anorganischen Naturkräfte verborgen thätig ist, in der aufsteigenden Reihe der organischen Wesen vom Naturforscher bereits erkannt wird und sich für den Geschichtsforscher zeigt in den geistigen Bestrebungen des Menschengeschlechts. Natur und Geschichte stehen so in innigster Verbindung. Sie arbeiten beide für Erziehung des Menschen zur Humanität. Selten wird freilich das Ziel wahrer Humanität erreicht, und so weist uns der jetzige Zustand der Menschen auf eine jenseitige Welt hin. Einen bedeutsamen Einfluss haben Herders Briefe zur Beförderung der Humanität und hat überhaupt seine begeisterte Hingabe an die grosse Aufgabe der Herausbildung des allgemein menschlich Werthvollen aus den verschiedenartigen historisch gegebenen Culturformen geübt. Eine Theorie des Schönen versucht er in der Schrift Kalligone zu

entwickeln. — Uebrigens gehören Jacobi, Hamann und Herder noch mehr als der Geschichte der Philosophie, der Geschichte der deutschen Nationallitteratur an.

Jakob Friedr. Fries war geboren den 23. Aug. 1773 zu Barby, wurde in der Brüdergemeinde erzogen, hörte 1797 in Jena Fichte, habilitirte sich daselbst 1801, ging 1805 als Prof. der Philosophie nach Heidelberg, kehrte 1816 in derselben Eigenschaft nach Jena zurück, wurde wegen angeblicher Theilnahme an demagogischen Umtrieben — er hatte 1817 das Wartburgfest mitgemacht — 1819 von seinem Amte suspendirt und erhielt erst 1824 wieder eine Professur der Physik und Mathematik; seit 1825 hatte er auch die Erlaubniss, wieder philosophische Vorlesungen zu halten. Er starb in Jena den 10. Aug. 1843. Seine Schreibweise ist häufig umständlich und wenig durchsichtig. Fries wirft die Frage auf, ob die Vernunftkritik, welche die Möglichkeit der Erkenntniss a priori untersucht, ihrerseits durch eine Erkenntniss a priori oder a posteriori zu gewinnen sei, und entscheidet sich für die letztere Annahme: wir können nur a posteriori, nämlich durch innere Erfahrung, uns dessen bewusst werden, dass und wie wir Erkenntnisse a priori besitzen. Die auf innerer Erfahrung beruhende Psychologie muss demgemäss die Basis des Philosophirens bilden. Der Verstand, dessen Thätigkeit das Urtheilen ist, übt diese Selbstbeobachtung aus. Es darf kein Satz angenommen werden ohne Grund, d. h. man muss deduciren, dass er aus dem Wesen der Vernunft stammt. Fries meint, Kant habe theilweise, Reinhold aber durchweg diesen Charakter der Vernunftkritik verkannt und dieselbe für Erkenntniss a priori angesehen.*) Mit Kant nimmt Fries an, dass Raum, Zeit und Kategorien subjective Formen a priori seien, die wir zu dem Gegebenen hinzuthun. Er geht von der Empfindung aus, die ein bloss passiver Zustand ist, und lässt die Anschauung zu Stande kommen durch den gedächtnissmässigen oder untern Gedankenlauf, indem

*) Kant selbst hat jene Frage nicht aufgeworfen; — seine Abweisung der psychologischen Empirie von der Metaphysik, Logik und Ethik involvirt nicht eine Abweisung derselben von der Erkenntnisslehre oder „Vernunftkritik" selbst; — da er aber das Bestehen apodiktischer Erkenntniss mindestens in der Mathematik als eine Thatsache seinen Untersuchungen zu Grunde legt, da er ferner die Kategorien aus den empirisch gegebenen Formen der Urtheile erkennt und da er in der Moralphilosophie von dem unmittelbaren sittlichen Bewusstsein, das gleichsam ein „Factum der reinen Vernunft" sei, ausgeht: so lässt sich nicht leugnen, dass auch er seine Vernunftkritik auf — wirkliche oder vermeintliche — Thatsachen der inneren Erfahrung basirt Das Bedenken, ob und warum die Voraussetzung gerechtfertigt sei, dass jeder Andere in sich das Gleiche erfahre, was der Kritiker in seiner eigenen inneren Erfahrung findet, trifft in diesem Sinne auch Kant und ebenso auch das Bedenken, woher denn gewusst werden könne, dass Allgemeinheit und Nothwendigkeit ein Criterium der Apriorität seien, da es gleich sehr unmöglich zu sein scheint, a posteriori, wie a priori den Satz zu erweisen, Erfahrung nebst Induction könne nur „comparative Allgemeinheit" ergeben. An sich aber liegt keineswegs, wie Einzelne gemeint haben, ein „Widersinn" in der Annahme, dass wir durch innere Erfahrung inne werden, Erkenntnisse a priori zu besitzen; denn die Apodikticität und Apriorität soll den mathematischen und metaphysischen Erkenntnissen, wie auch dem Pflichtbewusstsein selbst anhaften, der empirische Charakter aber nicht diesen Erkenntnissen als solchen, sondern nur unserm Bewusstsein, dass wir dieselben besitzen. Es ist demnach die Untersuchung Fries' keineswegs mit den Worten abzufertigen: „Was a priori ist, kann nie a posteriori erkannt werden." Falls es überhaupt Erkenntnisse a priori im kantischen Sinne dieses Terminus gäbe, so könnte ganz wohl angenommen werden, was Fries annimmt, dass die Metaphysik ebenso wie die Mathematik von aller Erfahrungswissenschaft specifisch unterschieden sei, und dass doch zugleich eine auf innerer Erfahrung ruhende Wissenschaft, nämlich die Vernunftkritik, über den Rechtsgrund und die Grenzen der Gültigkeit jener apodiktischen oder wenigstens Apodikticität beanspruchenden Erkenntnisse zu entscheiden habe.

die productive Einbildungskraft die Empfindungen in Raum und Zeit setzt, sie also zu Erscheinungen macht; diese werden dann Erfahrungen durch den logischen oder obern Gedankenlauf, indem sie unter Kategorien gefasst werden. Auf die Erscheinungen, welche Vorstellungen sind, geht das empirisch-mathematische Wissen und erstreckt sich nicht über dieselben hinaus, sogar die Existenz von Dingen an sich ist nicht mehr Sache des Wissens. Andererseits sind aber die Erscheinungen durchaus dem empirisch-mathematischen Wissen zugänglich: auch die Organismen müssen sich aus der Wechselwirkung aller Theile unter einander mechanisch erklären lassen. In ihnen herrscht der Kreislauf, wie im Unorganischen das Gesetz des Gleichgewichts oder der Indifferenz. (Fries tadelt Kant, dass er den Organismus als Naturzweck auffasst. Den Gedanken der mechanischen Erklärbarkeit der Organismen hat, zunächst in Bezug auf die Pflanzenwelt, besonders Fries' Schüler Jak. Matthias Schleiden durchzuführen gesucht.) Auf die Dinge an sich, die Fries auch das wahre, ewige Wesen der Gegenstände nennt, geht der Glaube. Wir müssen nämlich für alles Bedingte doch stets das Unbedingte voraussetzen, und so glauben wir, dass den Erscheinungen etwas Reales zu Grunde liege. Heben wir die Beschränkung der Kategorien auf, so erhalten wir die Ideen, so von denen der Qualität die Idee des Absoluten, von denen der Quantität die der Einfachheit, Unermesslichkeit und Vollständigkeit, von denen der Relation die Ideen der Seele, Welt und Gottheit, und aus diesen ergeben sich wieder die drei Glaubenssätze der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des menschlichen Willens und der Existenz eines lebendigen Gottes. Diese Sätze sind also nicht, wie Kant will, nur Postulate der praktischen Vernunft, sondern rein vernünftige Ueberzeugungen, Allem Handeln der Vernunft liegt der Glaube an Wesen und Werth, zuhöchst an die gleiche persönliche Würde der Menschen zum Grunde; aus diesem Princip fliessen die sittlichen Gebote. Die Veredelung der Menschheit ist die höchste sittliche Aufgabe. Die Vermittelung zwischen dem Wissen und Glauben liegt in der Ahnung, welcher die ästhetisch-religiöse Betrachtung angehört. Ahnung ist die Anerkennung des über die Erfahrung Hinausgehenden im Erfahrungsgebiete, des Ewigen im Endlichen, der Vereinigung von Erscheinung und Sein, indem Fries hierbei Gedanken aus Kants Kritik der Urtheilskraft, die er für dessen bedeutendstes Werk hielt, benutzt. Im Gefühl des Schönen und Erhabenen wird das Endliche als Erscheinung des Ewigen angeschaut; in der religiösen Betrachtung wird die Welt nach Ideen gedeutet; die Vernunft ahnt in dem Weltlauf den Zweck, in dem Leben der schönen Naturgestalten die ewige allwaltende Güte, sie ahnt, dass die Ordnung der Welt in der Idee Gottes ruht. Wir betrachten die wechselnden Formen der Natur als unterworfen den Gesetzen des Schönen und Erhabenen und gelangen so zu einer ästhetischen Weltansicht, die eine ästhetische Unterordnung der Natur unter die Glaubensideen ist. In der Schönheit tritt die ewige Bedeutung des erscheinenden Lebens zu Tage, wir ahnen in ihr die ewige Wahrheit. Die Religionsphilosophie ist Wissenschaft vom Glauben und der Ahnung, nicht aus ihnen. Die drei Hauptsätze der friesschen Philosophie lauten: 1) die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung; 2) der Erscheinung liegt ein Sein der Dinge an sich zu Grunde; 3) die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Dinge an sich. Der erste ist das Princip des Wissens, der zweite das des Glaubens, und der dritte das Princip der Ahnung. Wir wissen von dem Dasein der Dinge in der Erscheinung durch Anschauung und Verstandesbegriffe, wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Wesen der Dinge, und das noch höhere ahnen wir in Gefühlen ohne Anschauung und ohne bestimmte Begriffe.

Der friesschen Schule gehören ausser Schleiden namentlich E. F. Apelt (1812—59; Metaphysik, Lpz. 1857, Religionsphil., hrsg. von S. G. Frank, Lpz. 1860,

die Theorie der Induction, Lpz. 1854, z. Gesch. der Astronomie, die Epochen der Gesch. der Menschh., Jena 1845—1846 etc.), E. S. Mirbt (1799—1847; was heisst Philosophiren und was ist Philosophie? Jena 1839, Kant und seine Nachfolger, Jena 1841), F. van Calker (1790—1870; Denklehre od. Logik u. Dialektik, 1822 etc.), Ernst Hallier (die Weltanschauung des Naturforschers, Jena 1875), J. H. Th. Schmid (gest. 1836; Gesch. des Mysticism. im Mittelalter), der Mathematiker Schlömilch (Abhandlungen der friesschen Schule, von Schleiden, Apelt, Schlömilch und Schmid, 1847 ff.) und Andere an; auch der Theolog de Wette geht von friesschen Principien aus. Auf Beneke, der zum durchgeführten psychologischen Empirismus fortgegangen ist, ist die friessche Doctrin in mehrfachem Betracht von wesentlichem Einfluss gewesen. An Fries anknüpfend hat auch neuerdings Jürg. Bona Meyer einen psychologischen Empirismus als die richtige Fortbildung der kantischen Philosophie hingestellt, s. unten den Abschnitt IV dieses Bandes.

Salomon Maimon (1754—1800, ein jüdischer Denker, mit wunderbaren Lebensschicksalen, die er in seiner Selbstbiographie erzählt) hat in seinem „Versuch üb. d. Transscendentalphilos.", 1790, seinem philos. Wörterb., 1791, seinen „Streifereien im Gebiete der Philos.", 1793, seinem „Versuch e. neuen Logik", 1794, seinen kritischen Untersuchungen über den menschl. Geist etc. mittelst skeptischer Elemente eine Nachbesserung der kritischen Doctrin zu geben versucht, die von Kant abgewiesen, von Fichte aber hochgehalten wurde. Er verwirft den kantischen Begriff des „Dinges an sich". Nicht nur die Form unserer Vorstellungen ist aus dem Bewusstsein abzuleiten, sondern auch der Stoff derselben Dinge ausser uns, welche die Empfindungen mit hervorbringen sollen, ist nicht zu erweisen, nicht einmal begreiflich zu machen. Die Affection, welche bei Kant durch die Dinge an sich ausgeübt wurde, behielt Maimon bei, aber er verlegte sie in das Bewusstsein. Es bleibt diese Affection etwas, das nicht aufgeklärt werden kann. — In der Ethik tritt Maimon Kant schroff entgegen, da er den Genuss nicht als unmoralisch verdrängt haben will. Nur sei dieser nicht physisch zu fassen, und der höchste Genuss sei der durch die Erkenntniss geschaffene.

Jak. Sigism. Beck (1761—1842) hat in seinem Hauptwerk: „Einzig mögl. Standpunkt, aus w. d. krit. Philos. beurth. wd. muss", Riga 1796, welches den 3. Bd. der Schrift: „Erläuternd. Auszug aus Kants krit. Schriften", Riga 1793 ff., bildet, auch in seinem Grundriss d. krit. Philos. 1796 u. and. Schriften nach dem Vorgange Maimons und zum Theil auch wohl durch Fichtes (1794 erschienene) Wissenschaftslehre mitbestimmt, die in Kants Vernunftkritik liegende Inconsequenz, dass die Dinge an sich uns afficiren und durch Affection den Stoff zu Vorstellungen uns geben und doch zugleich auch zeitlos, raumlos und causalitätslos existiren sollen, dadurch aufzuheben gesucht, dass er das Afficirtwerden des Subjectes durch die Dinge an sich nicht annimmt und die Stellen, worin Kant dasselbe behauptet, für eine didaktische Accommodation an den Standpunkt des dogmatisch gesinnten Lesers erklärt.*) Die Frage nach der Entstehung des empirischen Vorstellungsstoffs beseitigt Beck dadurch, dass er eine Affection der Sinne durch Erscheinungen statuirt;**) die Beziehung des Individuums zu anderen Individuen lässt er unerklärt.

---

*) Was freilich eine wunderliche Didaktik wäre, die das richtige Verständniss nicht erleichtern, sondern nahezu unmöglich machen würde.

**) Was jedoch, da die Erscheinungen selbst nur Vorstellungen sind, die Absurdität involvirt, dass die Entstehung unserer Vorstellungen überhaupt durch die Einwirkung unserer Vorstellungen auf unsere Sinne bedingt ist, dass also unsere Vorstellungen auf uns wirken, ehe sie existiren.

Die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit führt er auf denselben Act ursprünglicher Synthesis des Mannigfaltigen, wie die Kategorien, zurück. Als Religion gilt ihm die Befolgung der Stimme des Gewissens als des inneren Richters, den der Mensch symbolisch ausser sich als Gott denke.

Christoph Gottfr. Bardili (1761—1808) hat in seinen Briefen üb. d. Urspr. d. Metaph. (anonym Altona 1798) und noch mehr im Grundr. d. erst. Logik, gereinigt v. d. Irrthüm. d. bisher. Logik, besond. d. kantischen (Stuttg. 1800), freilich in abstruser Form, einen „rationalen Realismus“ zu begründen versucht, der manche Keime späterer Speculation enthielt, insbesondere zu dem (schellingschen) Gedanken der Indifferenz des Objectiven und Subjectiven in einer absoluten Vernunft, und zu dem (hegelschen) Gedanken einer Logik, die zugleich Ontologie sei. Dasselbe Denken, welches das Weltall durchdringt, kommt im Menschen zum Bewusstsein; im Menschen erhebt sich das Lebensgefühl zur Personalität, die Naturgesetze der Erscheinungen werden in ihm zu Gesetzen der Association seiner Gedanken.

Der bardilische Realismus setzt die Realität von Natur und Geist und ihre Einheit im Absoluten voraus, ohne die kantischen Argumente völlig widerlegt zu haben. Der becksche Idealismus hebt von den beiden widerstreitenden Elementen, die im kantischen Kriticismus liegen, das idealistische mit willkürlicher Beseitigung des realistischen hervor. Zur Aufhebung jenes Widerstreites konnte mit gleichem Recht der entgegengesetzte Weg eingeschlagen werden, indem nämlich mit dem Gedanken des Afficirtwerdens des Subjectes durch „Dinge an sich“ voller Ernst gemacht und die gesammte Doctrin auf dieser Grundlage umgebildet wurde. Dieses Letztere geschah durch Herbart, der aber nicht unmittelbar von Kant, sondern zunächst von Fichte ausgegangen ist, dessen subjectivistischem Idealismus er seine mit der leibnizischen Monadologie verwandte Grundlehre von der Vielheit einfacher realer Wesen entgegenstellt.

In Holland erhob sich für Kant namentlich Paul van Hemert (geb. 1756 zu Amsterdam, gest. ebendas. 1825), Professor der Philosophie zu Amsterdam mit seiner Schrift: Beginsels der kantiansche Wysgeerte, Amstd. 1796, der auch 1798 ein eigenes Journal für die Verbreitung der kantischen Lehre herauszugeben begann: Magazin for de kritische Wysgeerte. Auf das heftigste wurde er von dem Vorgänger in seinem Amte, dem bekannten Philologen Daniel Wyttenbach angegriffen, der mit beachtenswerthen Gründen gegen Kant polemisirt, namentlich in einem Aufsatze: *Καθάρσιον* in seinem W. *Φιλομαθίας τὰ σποράδην*, Amstelod. 1809, 11, Tom. I (vergl. K. Prantl, D. Wyttenb. als Gegner Kants in: Sitzungsber. der bayer. Akad. d. Wissensch., Philos.-philol. Kl. 1877). Neben van Hemert haben sich um das Bekanntwerden der kritischen Philosophie in Holland verdient gemacht J. Kinker, dessen Werk bald in das Französische übersetzt wurde unter dem Titel: Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure de Mr. Kant, Amstd. 1801, F. H. Heumann, van Bosch. Ueber Kants Philosophie, wie sie durch eben dieses Werk in Frankreich eingeführt wurde, äusserte sich abweisend der materialistisch gesinnte Destutt de Tracy (s. Abschn. IV dies. Bandes): De la métaphysique de Kant, ou observation sur un ouvrage intitulé: Essai d'une expos. etc. Anerkennend waren die Arbeiten von Charles Villers: Philosophie de K. ou principes fondamentaux de la philosophie transscendentale, Metz 1801, und J. Höhne: Philosophie critique découverte par K., Paris 1802. In England versuchten die kantische Philosophie bekannt zu machen Nitsch, General and introductory view of K.s principles concerning man, the world and the deity, Lond. 1796, und Willich, Elements of the critical philosophy, Lond. 1798 (s. ob. S. 234 die Litteratur).

§ 29. Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), von spinozistischem Determinismus durch die kantische Einschränkung der Causalität auf Phaenomena und Behauptung einer causalitätslosen sittlichen Freiheit des Ich als eines Noumenon zurückgeführt, macht mit eben dieser Einschränkung, die ihm im ethischen Interesse werth geworden war, in der theoretischen Philosophie volleren Ernst, als durch Kant geschehen war, indem er die von diesem angenommene Entstehung des Stoffs der Vorstellungen durch eine Affection, welche die Dinge an sich auf das Subject üben, negirt und den Stoff ebensowohl wie die Form aus der Thätigkeit des Ich hervorgehen lässt, und zwar aus demselben synthetischen Act, der die Anschauungsformen und Kategorien erzeuge. Nach Fichte hat die praktische Vernunft noch mehr den Primat vor der theoretischen als bei Kant, und die fichtesche Philosophie hat in Folge dessen einen durchaus ethischen und teleologischen Charakter.

Das Mannigfaltige der Erfahrung wird ebenso wie die apriorischen Formen von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt. Nicht eine Thatsache, sondern die Thathandlung dieser Production ist der Grund alles Bewusstseins. Das Ich setzt sich selbst und das Nicht-Ich und erkennt sich als eins mit dem Nicht-Ich; der Process der Thesis, Antithesis und Synthesis ist die Form aller Erkenntniss. Dieses schöpferische Ich ist nicht das Individuum, sondern das absolute Ich. Aber aus dem absoluten Ich sucht Fichte das Individuum zu deduciren; die sittliche Aufgabe nämlich fordert den Unterschied der Individuen. Die Natur des Ichs geht vor Allem auf das Handeln, zum Handeln gehört aber ein gegenstrebendes Nicht-Ich, deshalb wird dieses gesetzt, und das Vorstellen desselben ist erst das Zweite. Die Welt ist das versinnlichte Material der Pflicht. Die ursprünglichen Schranken des Individuums erklärt Fichte ihrer Entstehung nach für unbegreiflich. Gott ist die sittliche Weltordnung. — Fichte bildet so in seiner Wissenschaftslehre einen consequenten Idealismus aus. — Noch strenger als Kant trennt er das Gebiet des Rechts von dem der Moral. In seinen späteren Speculationen geht er vom Absoluten aus, und sein Philosophiren nimmt immer mehr einen religiösen Charakter an, jedoch ohne die ursprüngliche Basis zu verleugnen. Die Reden an die deutsche Nation schöpfen ihre zündende Kraft aus der Energie des sittlichen Bewusstseins.

Der philosophischen Schule Fichtes gehören wenige Männer an; doch ist seine Speculation für den ferneren Entwickelungsgang der deutschen Philosophie theils durch Schelling, theils durch Herbart von entscheidendstem Einfluss geworden.

Joh. Gottl. Fichtes nachgelass. Werke hrsg. von Imm. Herm. Fichte, 3 Bde., Bonn 1834; sämmtl. Werke, herausg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berl. 1845—46. Select works, translat. by W. Smith, new. edit., Lond. 1871. Die Wissenschaftsl. u. die Rechtslehre sind auch v. A. E. Kroeger ins Englische übersetzt (Science of knowledge, Philadelphia 1868, Science of rights, ebd. 1869), kleinere Schriften von Fichte sind englisch veröffentlicht in: The Journal of speculative philosophy. Joh. Gottl. Fichtes Leben ist von seinem Sohne Imm. Herm. Fichte beschrieben und zugleich der litt. Briefwechsel veröffentlicht worden, Sulzbach 1830, 2. Aufl. Lpz. 1862. Schillers u. F.s Briefwechs., a. d. Nachl. Sch.s herausgeg. v. I. H. Fichte 1847. F.s u. Schellings philos. Briefwechs., a. d. Nachlass beider herausgeg. v. I. H. Fichte u. K. Fr. A. Schelling, 1856. Interessante Nachträge hat namentlich Karl Hase geliefert in dem jenaischen Fichtebüchlein, Lpz. 1856. Vgl. Will. Smith, Memoire of Joh. G. Fichte, 2. ed., Lond. 1848, ferner auch J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus seinen Werken u. Briefen nebst einem Lebensabriss v. Ed. Fichte, 1863. Hierin auch ein chronolog. geordnetes Verzeichniss von Fichtes Schriften, die hauptsächlichsten derselben s. unt. S. 307 f.

Ueber F. als Politiker handelt Ed. Zeller in v. Sybels hist. Zeitschr. IV, S. 1 ff., wieder abgedr. in Zellers Vorträgen und Abh., Lpz. 1865, S. 140—177. Unter den Darstellungen seiner Lehre sind besonders zu erwähnen: Wilh. Busse, F. u. s. Beziehg. z. Gegenw. d. deutsch. Volkes, Halle 1848—49, J. H. Löwe, d. Philos. F.s nach d. Gesammtergebniss ihrer Entwicklg. und in ihr. Verhältn. z. Kant u. Spinoza, Stuttg. 1862, Ludw. Noack, J. G. F. nach seinem Leb., Lehr. u. Wirk., Lpz. 1862, A. Lasson, J. G. F. im Verhltn. z. Kirche u. Staat, Berl. 1863. Aus Anlass der Fichtefeier am 19. Mai 1862 sind zahlreiche Reden u. Festschriften ersch. (über welche v. Reichlin-Meldegg in I. H. Fichtes Ztschr. f. Ph. Bd. 42, 1863, S. 247—277 eine Uebersicht giebt), insbes. von Heinr. Ahrens, Hubert Beckers, Karl Biedermann, Chr. Aug. Brandis, Mor. Carriere, O. Dorneck, Ad. Drechsler, L. Eckardt, Joh. Ed. Erdmann, Kuno Fischer, L. George, Rud. Gottschall, F. Harms, Hebler, Helfferich, Karl Heyder, Franz Hoffmann, Karl Köstlin, A. L. Kym, Ferd. Lassalle, Lott, J. H. Löwe, Jürgen Bona Meyer (über die Reden an die D. Nat.), Monrad, L. Noack, W. A. Passow, K. A. v. Reichlin-Meldegg, Rud. Reicke (F.s erst. Aufenthalt in Kgsb., im deutsch. Mus. 1865, No. 21 u. 22), Rosenkranz (in: Gedanke, V, S. 170), E. O. Schellenberg, Rob. Schellwien, Ed. Schmidt-Weissenfels, Ad. Stahr, Leop. Stein, Heinr. Sternberg, H. v. Treitschke, Ad. Trendelenburg, Chr. H. Weisse, Tob. Wildauer, R. Zimmermann (dessen Rede auch in s. St. u. K. wieder abgedr. ist). S. ferner: G. Schmoller, J. G. Fichte. Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik u. Nationalökonomie, in Jahrbb. f. Nationalök. u. Statist., hrsg. v. Br. Hildebrand, Bd. V, 1865, S. 1—62. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos., Bd. V: Fichte u. s. Vorgänger, 1.—2. Abth., Heidelb. 1868. O. Pfleiderer, J. G. F., Lebensbild eines deutsch. Denkers u. Patrioten, Stuttgart 1877. F. Zimmer, J. G. Fichtes Religionsphilos. nach den Grundsätzen ihrer Entwickelung dargestellt, Berl. 1878. J. B. Meyer, Fichte, Lassalle u. der Socialismus, 1878. R. Focke, der Causalitätsbegr. bei F., Königsberg 1879. A. Spir, Joh. G. F. nach seinen Briefen, Lpz. 1879. Rob. Adamson, Fichte (philosophical Classics for english readers), Lond. 1881. E. Melzer, d. Unsterblichkeitsl. J. G. F.s vom Standpunkt des Theismus krit. dargestellt, Neisse 1882. F. Marschner, Kr. d. Geschichtsph. J. G. F.s in Bez. auf deren Methode, Pr. d. Ob. R. Sch. d. Leopoldst. in Wien, 1884. Charles Carroll Everett, F.s science of knowledge, a critical exposition, Chicago 1884. Paul Hensel, üb. d. Beziehung des reinen Ich b. Fichte zur Einht. der Apperception b. Kant, I.-D., Frbg. i. Br. 1885. A. Stapelfeld, d. Principien der fichtesch. Offenbarungskrit. in ihr. Zusammenh. mit K.s L. betrachtet, I.-D., Götting. s. a. E. Ebeling, Darst. u. Beurth. d. religionsph. Lehren J. G. F.s, I.-D., Halle 1886. G. Schwabe, F.s u. Schopenhauers L. vom Willen mit ihr. Konsequenzen f. Weltbegreif. u. Lebensführ., I.-D., Jena 1887.

Johann Gottlieb Fichte wurde am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz geboren. Sein Vater, ein Bandwirker, war ein Abkömmling eines in Sachsen zurückgebliebenen schwedischen Wachtmeisters aus dem Heere Gustav Adolfs. Des talentvollen Knaben nahm der Freiherr von Miltitz sich an. Von 1774—80 besuchte Fichte die Fürstenschule zu Pforta, studirte dann in Jena Theologie, bekleidete seit 1788 eine Hauslehrerstelle in der Schweiz, kam 1791 nach Königsberg, wo er das Manuscript seines ersten, rasch (vom 13. Juli bis 18. August) niedergeschriebenen Werkes: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" Kant vorlegte und dadurch dessen Achtung und Zuneigung gewann. Fichte war damals

mit der kantischen Philosophie erst seit einem Jahre vertraut geworden. Vorher hatte er das System des Spinoza kennen gelernt und einem Determinismus gehuldigt, den er aufgab, sobald ihm die kantische Lehre, dass die Kategorie der Causalität nur auf Erscheinungen Anwendung finde, die Möglichkeit einer Unabhängigkeit des Willensactes vom Causalnexus zu verbürgen schien. Zumeist auf die Wahl zwischen deterministischem Dogmatismus und der Freiheitslehre des kantischen Kriticismus bezieht sich sein Wort (Erste Einl. in die Wissenschaftslehre, 1797, Werke I, S. 434): „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist“. Nach Reinholds Abgange von Jena nach Kiel ward Fichte 1794 dessen Nachfolger in der jenenser Professur, die er bis zu dem Atheismus-Streit 1799 bekleidete. Fichte setzte in einem Aufsatz: „Ueb. d. Grund uns. Glaubens an e. göttl. Weltregierung“, den er einer Abhandlung Forbergs: „Entwickl. des Begriffs der Religion“ einleitend vorausschickte (im philos. Journal, Jena 1798, Heft 1), die Begriffe Gott und moralische Weltordnung einander gleich, was ein anonymer Pamphletist in einer Schrift: „Schreib. e. Vaters an seinen Sohn üb. d. fichtesch. u. forbergsch. Atheismus“ denunciatorisch rügte. Die chursächsische Regierung confiscirte jene Aufsätze, verbot das Journal und verlangte die Bestrafung Fichtes und Forbergs unter der Drohung, andernfalls ihren Unterthanen den Besuch der Universität Jena zu verbieten. Die Regierung zu Weimar gab dieser Drohung soweit nach, als sie beschloss, den Herausgebern des Journals einen Verweis wegen Unbedachtsamkeit durch den akademischen Senat ertheilen zu lassen. Fichte, der davon im Voraus erfuhr, erklärte in einem (privaten, aber auch zu öffentlichem Gebrauch verstatteten) Briefe vom 22. März 1789 an ein Mitglied der Regierung, Geheimrath Voigt, dass er im Fall einer ihm durch den akademischen Senat zu ertheilenden „derben Weisung“ seinen Abschied nehmen werde, und fügte die Drohung bei, es würden in diesem Fall auch andere Professoren mit ihm die Universität verlassen. Diese Drohung, welche nach Fichtes Absicht die Regierung einschüchtern und von einem öffentlichen Verweise zurückschrecken sollte, in der That aber irritirte, beruhte auf Aeusserungen von Collegen, besonders von Paulus, der gesagt zu haben scheint, Fichte dürfe darauf hinweisen, auch er (Paulus) und Andere würden im Fall einer Beschränkung der Lehrfreiheit nicht in Jena bleiben. Dies hatten Paulus und Andere wohl von einem solchen Verfahren gegen Fichte, wodurch mittelbar auch ihre eigene Lehrfreiheit beschränkt, das Verharren in Jena ihnen verleidet, und ein Ruf nach auswärts, etwa nach Mainz, wo sich eine Aussicht zu bieten schien, annehmbar werden könnte, verstanden. Fichte hatte es aber von vornherein in einem volleren Sinne aufgefasst und als ein Versprechen, jedenfalls zugleich mit ihm selbst sofort die Universität zu verlassen, gedeutet. Letzteres können Paulus und Andere weder aus eigenem Interesse, noch auch aus einem alles Andere hintansetzenden, selbst das Wohl der Universität gefährdenden, aufopferungsvollen Freundschafts-Enthusiasmus, noch endlich in kindischer Gedankenlosigkeit gegeben haben. Fichte erhielt den Verweis und zugleich die Entlassung, indem seine Ankündigung, eventuell den Abschied nehmen zu wollen, die bloss wegen ihres trotzigen Tones hätte gerügt werden dürfen, ungerechtfertigterweise sofort als ein bereits eingereichtes Abschiedsgesuch behandelt wurde. Vergeblich erklärte Fichte nachträglich, dass der von ihm angenommene Fall eines entehrenden und die Lehrfreiheit beschränkenden Verweises nicht vorliege. Eine Petition der Studenten zu seinen Gunsten war wohlgemeint, konnte aber nur erfolglos sein. Fichte ging, die anderen Professoren blieben. Nicht lange nachher erschien Kants Erklärung (vom 7. August 1799, im Intelligenzblatt No. 109 zur Allg. Litteratur-Zeitg. 1799, s. Hartensteins Ausgabe der Werke Bd. VIII, Leipz. 1868, S. 600), er halte Fichtes Wissenschaftslehre für ein ganz verfehltes System und protestire gegen

jede Hineindeutung fichtescher Sätze in seine eigene Vernunftkritik, die nach ihrem Buchstaben und nicht nach einem vermeintlich dem Buchstaben widerstreitenden Geist verstanden sein wolle. (In gleicher Art hat Kant sich schon 1798 über die „Wissenschaftslehre“ ausgedrückt. Die Construction aus dem blossen Selbstbewusstsein ohne gegebenen Stoff machte auf ihn einen gespenstigen Eindruck; er fand in Fichtes Werk nur ein „ephemerisches Erzeugniss“.) Fichte wandte sich nach Berlin, wo ihm ein im Geiste Friedrichs des Grossen gesprochenes Wort des Königs, welches Religionsansichten und bürgerliche Stellung gebührend sonderte, Duldung sicherte. Er verkehrte mit Friedrich Schlegel, Schleiermacher und anderen bedeutenden Männern und hielt bald auch öffentliche Vorträge vor einem zahlreichen Kreis Gebildeter. Im Jahr 1805 wurde ihm eine Professur an der (damals preussischen) Universität Erlangen ertheilt; er hat daselbst aber nur während des Sommersemesters 1805 gelesen. Im Sommer 1806 ging Fichte in Folge des Vorrückens der Franzosen nach Königsberg, wo er kurze Zeit Vorlesungen hielt, auch bereits an den Reden an die deutsche Nation arbeitete, die er im Winter 1807/8 im Akademiegebäude zu Berlin hielt. Seit der Gründung der Berliner Universität (1809) Professor an derselben, übte er unter fortwährender Umbildung seines Systems eine eifrige Lehrthätigkeit bis zu seinem Tode, der am 27. Januar 1814 erfolgte. Er erlag dem Nervenfieber, welches durch seine Frau, die sich der Krankenpflege in den Lazarethen widmete und selbst von der Ansteckung wieder genas, auf ihn übertragen worden war.

Fichtes Hauptschriften sind folgende. Aus dem Jahre 1790 sind „Aphorismen über Religion und Deismus“ erhalten, die für die Einsicht in Fichtes Entwickelungsgang von Interesse sind. Ebenso aus dem Jahre 1791: Predigten. 1792 erschien zu Königsberg bei Hartung der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (besonders herausg. in der Philos. Biblioth. von J. H. v. Kirchmann, 1871), die, im kantischen Geiste geschrieben, von dem Verleger, wie es scheint, absichtlich, ohne dass Fichte um dieses Verfahren wusste, mit Weglassung des Namens des Verfassers und der Vorrede, worin dieser sich als „Anfänger“ bezeichnet, veröffentlicht, von dem Recensenten in der Jenaer Allg. Litt.-Ztg. und überhaupt fast allgemein von dem philosophischen Publicum als ein Werk Kants angesehen wurde. Als der Irrthum erkannt wurde, fiel auf Fichte der Glanz der Urheberschaft eines Werkes, für dessen Verfasser Kant hatte gelten können. Dieser Umstand trug wesentlich zu seiner späteren Berufung nach Jena bei. 1793 erschienen anonym die (in der Schweiz, wo Fichte sich mit einer Schwestertochter Klopstocks vermählte, von ihm verfassten) Schriften: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten“, und: „Beiträge z. Berichtig. d. Urtheile d. Publicums über die französ. Revolution“, worin Fichte den Gedanken durchführt, dass, obschon die Staaten durch Unterdrückung und nicht durch Vertrag entstanden seien, doch der Staat seiner Idee nach auf einem Vertragsverhältniss beruhe und dieser Idee immer näher geführt werden müsse; alles Positive finde sein Maass und Gesetz an der reinen Form unseres Selbst, dem reinen Ich. Nach dem Antritt der Professur zu Jena erschien die Abhandlung: „üb. d. Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philos.“, Weimar 1794, und die Schrift: „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschr. f. seine Zuhörer“, Jena und Leipz. 1794; auch „Einige Vorlesungen üb. d. Bestimmung des Gelehrten“ wurden noch 1794 veröffentlicht (auch herausgeg. in der Universalbiblioth. Lpz.); demselben Jahre gehört der für Schillers „Horen“ geschriebene Aufsatz „über Geist und Buchstab. in der Philos.“ an. 1795: Grundriss des Eigenthüml. in d. Wissenschaftslehre. 1796: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. 1797: Einltg. in die Wissenschaftsl., und: Versuch e. neu. Darstellg.

der W.-L. im philos. Journal. 1798: System d. Sittenlehre nach Principien der W.-L.; Ueber d. Grund uns. Glaubens an eine göttl. Weltregierung, im philos. Journal. 1799: Appellation an d. Publicum gegen die Anklage d. Atheismus, eine Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt, und: Der Herausgeber des philos. Journals gerichtliche Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus. 1800: Die Bestimmung des Menschen (besonders herausgeg. von K. Kehrbach, in d. Universalbiblioth. Lpz.); der geschlossene Handelsstaat (auch in d. Universalbibl.). 1801: Frdr. Nicolais Leb. und sonderbare Meinungen, sonnenklar. Bericht an d. Publicum üb. d. eigentl. Wesen d. neuest. Philos., ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen, und Darstellung der Wissenschaftslehre. 1806: Grundzüge d. gegenw. Ztalt., und: Anweisung zum seligen Leben; Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, in öffentl. Vorlesungen, gehalten zu Erlangen im Sommerhalbj. 1805. 1808: Reden an die deutsche Nation (besonders herausgeg. von J. H. Fichte mit Einl. 1859, von demselb. auch in der Biblioth. der deutsch. Nationallit., 1871, ferner auch erschienen in der Universalbiblioth. Lpz.). 1810: Die Thatsachen des Bewusstseins. Mehrere seiner Vorlesungen sind später in den „Nachgelassenen Werken" veröffentlicht worden. Die Staatslehre oder üb. d. Verh. des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen gehalten im Sommer 1813 auf d. Universität zu Berlin, wurde in Berl. 1820 aus dem Nachlasse herausgeg.

In der 1792 verfassten, in der Jenaer allg. Litteraturzeitung erschienenen „Recension des Aenesidemus" (der Schrift von Gottlob Ernst Schulze über die Fundamente der von Reinhold geliefert. „Elementarphilos., nebst einer Vertheidigung des Skepticism. geg. die Anmaassungen der Vernunftkritik") erkennt Fichte mit Reinhold und Schulze an, dass die gesammte philosophische Doctrin aus Einem Grundsatz abgeleitet werden müsse, glaubt aber nicht, dass zu diesem Behuf Reinholds „Satz des Bewusstseins" (welcher lautet: „im Bewusstsein wird die Vorstellung durch das Subject vom Subject und Object unterschieden und auf beide bezogen") zureiche. Denn dieser Satz könne nur die theoretische Philosophie begründen, für die gesammte Philosophie aber müsse es noch einen höheren Begriff, als den der Vorstellung, und einen höheren Grundsatz, als jenen, geben. Den wesentlichen Inhalt der kritischen Doctrin setzt Fichte in den Nachweis, dass der Gedanke von einem Dinge, das an sich unabhängig von irgend einem Vorstellungsvermögen Existenz und gewisse Beschaffenheiten haben solle, eine Grille, ein Traum, ein Nichtgedanke sei. Diesen Gedanken habe noch nie ein Mensch gedacht, und könne ihn auch keiner denken. Man denke allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebe, mit hinzu. Der Skepticismus lasse die Möglichkeit übrig, noch etwa einmal über die Begrenzung des menschlichen Gemüthes hinausgehen zu können, der Kriticismus aber thue die absolute Unmöglichkeit eines solchen Fortschreitens dar und sei demnach negativ dogmatisch. Dass Kant nicht (wie es zuerst Reinhold versuchte) die Ableitung aus einem einzigen Grundsatz gegeben habe, erklärt Fichte aus seinem „die Wissenschaft bloss vorbereitenden Plane"; doch habe Kant in der Apperception das Fundament für eine solche Ableitung gefunden. Von der Unterscheidung aber zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie an sich sind, meint Fichte, dieselbe solle „gewiss nur vorläufig und für ihren Mann gelten". Dass er in diesem letzten Betracht über Kants Denkweise sich täusche, ward ihm später aus Kants (oben erwähnter) Erklärung vom 7. Aug. 1799 klar, woraufhin er dann (in einem Briefe an Reinhold) Kant einen „Dreiviertelskopf" nannte, aber an der Ueberzeugung festhielt, dass es kein von dem denkenden Subject unabhängiges Ding an sich, kein Nicht-Ich, das keinem Ich entgegengesetzt wäre, gebe, und ebenso auch an der Ueberzeugung, dass

nur diese Lehre dem Geiste des Kriticismus entspreche und der „heilige Geist in Kant" wahrer als Kants individuelle Persönlichkeit gedacht habe. Uebrigens spricht Fichte bereits in eben jener Recension den Satz aus, dass das Ding wirklich und an sich so beschaffen sei, wie es von jedem denkbaren intelligenten Ich gedacht werden müsse, dass mithin die logische Wahrheit für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz zugleich real sei. (Dieser Satz ist später, jedoch ohne die Einschränkung: „für jede der endlichen Intelligenz denkbare Intelligenz" das Fundament der schellingschen und hegelschen Doctrin geworden.)

In der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", welche namentlich grossen Einfluss auf die Entwickelung der weiteren Philosophie ausübte, sucht Fichte in etwas umständlicher Weise die Aufgabe der Ableitung aller philosophischen Erkenntniss aus einem einzigen Princip zu lösen, indem er mit Reinhold der Ansicht ist, die Philosophie müsse ihrem ganzen Inhalt nach aus einem Princip abgeleitet werden. Dieses Princip findet Fichte im Anschluss an Kants Lehre von der transscendentalen Einheit der Apperception in dem Ichbewusstsein. Er spricht den Inhalt desselben in drei Grundsätzen aus, deren logisches Verhältniss als Thesis, Antithesis und Synthesis sich in der Gliederung des Systems überall wiederholt.

1. Thesis: Den Satz A = A giebt jeder zu. Es wird aber durch die Behauptung, dass dieser Satz an sich gewiss sei, nicht gesetzt, dass A sei, sondern man setzt nur: Wenn A sei, so sei A. Ob A ist, danach ist gar nicht die Frage. Nur der nothwendige Zusammenhang zwischen dem „Wenn" und dem „So" wird ohne allen Grund gesetzt. Dieser Zusammenhang = X ist im Ich und durch das Ich gesetzt. Insofern nun dieser Zusammenhang gesetzt wird, ist A in dem Ich und durch das Ich gesetzt sowie X. X ist nur in Bezug auf ein A möglich, X ist aber im Ich wirklich gesetzt, folglich muss auch A im X wirklich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird. Das schlechthin gesetzte X lässt sich ausdrücken: Ich = Ich, Ich bin Ich. Dieser Satz hat eine ganz andere Bedeutung als A = A, durch den gar nicht ausgemacht ist, ob A existirt. Der Satz: Ich bin Ich, gilt aber nicht nur der Form, sondern seinem Gehalte nach. In ihm ist das Ich nicht unter Bedingung, sondern schlechthin gesetzt. Deshalb lässt sich der Satz auch ausdrücken: Ich bin. So ist es Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseins, dass vor allem Setzen im Ich das Ich selbst gesetzt sei. Das Ich ist zugleich das Handelnde als urtheilendes und das Product der Handlung. Das Ich ist Ausdruck einer Thathandlung, der unmittelbare Ausdruck dieser Thathandlung ist: Ich bin schlechthin, d. i. Ich bin schlechthin, weil Ich bin, und bin schlechthin, was Ich bin, beides für das Ich. — So ist zwar von dem Satze A = A, weil von irgend einem im empirischen Bewusstsein gegebenen Gewissen der Anfang genommen werden muss, ausgegangen, aber der Satz: Ich bin, lässt sich nicht aus ihm erweisen, vielmehr umgekehrt begründet: Ich bin, den Satz A = A. Sobald nämlich vom bestimmten Gehalt, dem Ich, abstrahirt wird, und die blosse Form, die Folgerung von dem Gesetztsein auf das Sein, übrig gelassen wird, so erhält man als Grundsatz der Logik A = A. Abstrahirt man ferner von allem Urtheilen als bestimmtem Handeln und sieht dabei bloss auf die Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität. Alles, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität.

2. Antithesis: Thatsache des empirischen Bewusstseins ist: Non-A nicht = A. Es kommt demnach unter den Handlungen des Ich ein Entgegensetzen vor. Nun ist aber ursprünglich nichts gesetzt als das Ich, also kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden, und dies dem Ich Entgegengesetzte ist = Nicht-Ich. Das Ich setzt sich entgegen ein Nicht-Ich. Von Allem, was dem Ich zukommt,

muss kraft der blossen Gegensetzung dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen. Aus diesem Satze: dem Ich ist entgegengesetzt das Nicht-Ich, entsteht durch Abstraction von dem Gehalte der logische Satz: Non-A nicht = A. Und abstrahirt man von der bestimmten Handlung des Urtheilens ganz und sieht bloss auf die Form der Folgerung vom Entgegengesetztsein auf das Nichtsein, so hat man die Kategorie der Negation.

3. Synthesis: Da das Nicht-Ich auch im Ich ist, so sind sich Ich und Nicht-Ich im Ich entgegengesetzt: daraus folgt, dass sie sich gegenseitig einschränken. Einschränken heisst aber die Realität von Etwas durch Negation zum Theil aufheben, also wird das Ich sowie das Nicht-Ich als theilbar gesetzt. So ergiebt sich der dritte Grundsatz, der die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich darstellt: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Hierin liegen die zwei Sätze:

a. das Ich setzt sich als beschränkt oder bestimmt durch das Nicht-Ich, die Grundlage der theoretischen Wissenschaftslehre;

b. das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich, die Grundlage der praktischen Wissenschaftslehre.

Der entsprechende logische Satz ist der Satz des Grundes: A ist zum Theil = Non-A, und umgekehrt; jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale = X gleich, und jedes Gleiche ist seinem Gleichen in Einem Merkmale = X entgegengesetzt; ein solches Merkmal X heisst der Grund, im ersten Falle der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungsgrund. Aus diesem dritten Satze ergiebt sich die Kategorie der Limitation.

Es ist in diesem dritten Grundsatz eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vorgenommen, über deren Möglichkeit sich nicht weiter fragen lässt. Man ist zu ihr ohne allen weiteren Grund befugt. Es ist hiermit die kantische Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Alle übrigen Synthesen, welche gültig sein sollen, müssen in dieser ersten liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden sein. Alles, was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muss sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen. Es kommt darauf an, in dieser Synthesis eine Antithesis zu finden, die in einer neuen Synthesis aufgehoben wird, mit dieser neuen Synthesis dasselbe zu thun, und so fort, bis man zu Gegensätzen kommt, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen. Hier fängt dann das Gebiet des praktischen Theiles an. — Indem Fichte aus jenen drei Sätzen das gesammte theoretische Bewusstsein nach Inhalt und Form und zugleich die Normen des sittlichen Handelns deducirt, glaubt er, hierdurch zu Kants Kritik das System der reinen Vernunft hinzuzufügen.

Das Wesen der kritischen Philosophie, welche Fichte vertreten will, besteht nach ihm darin, dass ein absolutes Ich, als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar, aufgestellt wird. Diejenige Philosophie ist aber dogmatisch, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegensetzt. Dies geschieht in dem höher sein sollenden Begriff des Dinges, der völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich gesetzte, im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesetzt ist. Der Kriticismus ist darum immanent, weil er Alles in das Ich setzt, der Dogmatismus transscendent, weil er noch über das Ich hinausgeht. Der Dogmatismus muss gefragt werden, warum er sein Ding an sich ohne einen höheren Grund annehme, da er bei dem Ich nach einem höheren Grund fragt. Er muss nach seinem eigenen Grundsatze, nichts ohne Grund anzunehmen, wieder einen höheren Gattungsbegriff für den Begriff des Dinges an sich anführen, und so weiter fort. Ein durchgeführter Dogmatismus leugnet

entweder, dass unser Wissen einen Grund habe, dass überhaupt ein System im menschlichen Geiste sei, oder er widerspricht sich selbst. — Dieses absolute Ich ist nun ganz etwas Anderes als das Ich des wirklichen Bewusstseins. Das Letztere ist auch ein gesondertes und abgetrenntes: es ist eine Person unter mehreren Personen. Bis zum Bewusstsein dieser Persönlichkeit setzt die Wissenschaftslehre ihre Ableitung fort. Das Ich aber, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, ist nichts weiter als die Identität des Bewusstseienden und Bewussten, und zu dieser Absonderung muss man sich erst durch Abstraction von allem Uebrigen in der Persönlichkeit erheben. Es ist die Ichheit, die allen gemeine Vernunft, die allem Denken zu Grunde liegt. Wer überhaupt nicht von dem wirklichen Bewusstsein und seinen Thatsachen zu abstrahiren vermag, an dem hat die Wissenschaftslehre alle Ansprüche verloren. Dieses Ich, welches noch nicht Individuum ist, entsteht durch intellectuelle Anschauung, welche das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle und dessen, was ich handle, ist. Sie ist das dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nicht das Anschauen eines Seins, sondern eines Handelns, also etwas ganz Anderes als die intellectuelle Anschauung, welche Kant verwirft. Dass es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden oder er wird es nie kennen lernen.

Von diesem Ich der intellectuellen Anschauung, mit welchem die Wissenschaftslehre anhebt, ist wohl zu unterscheiden das Ich als Idee, mit welchem sie schliesst. Im ersteren liegt lediglich die Form der Ichheit; dadurch, dass man es fasst, erhebt man sich zur Philosophie. In dieser Gestalt ist es nur für den Philosophen. Das Ich als Idee ist für das Ich selbst, welches der Philosoph betrachtet, vorhanden. Er stellt es nicht auf als seine eigene, sondern als Idee des natürlichen, jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen. Das Ich als Idee ist das Vernunftwesen, sofern es die allgemeine Vernunft theils in sich selbst vollkommen darstellt, theils auch ausser sich in der Welt ausführlich realisirt hat. Die Idee des Ich hat mit dem Ich der Anschauung das gemein, dass in beiden das Ich nicht als Individuum gedacht wird, im letzteren nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, nur Intelligenz, Geistigkeit, Vernunft ist, durch welche wir uns Allem, was ausser uns ist, nicht nur Personen, entgegensetzen, im ersteren nicht, weil durch die Bildung nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden ist. Mit der Idee des Ich schliesst die Vernunft in ihrem praktischen Theile, indem sie dieselbe als das Endziel des Strebens unserer Vernunft aufstellt, welchem diese jedoch nur ins Unendliche sich anzunähern vermag. Sie wird nie wirklich sein und kann als Idee auch nicht bestimmt gedacht werden. (Zweite Einleitung in d. Wissenschaftslehre 1797, Werke I, 463 f., 515 f., Sonnenkl. Bericht 1801, Werke II, 382.)

Um die Grundlage des theoretischen Wissens zu gewinnen, ist es nun nöthig, in dem obersten Grundsatze desselben: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, Gegensätze zu finden. Das sind folgende: 1. das Nicht-Ich bestimmt als thätig das Ich, welches insofern leidend ist, 2. das Ich bestimmt sich selbst, ist also thätig. Diese beiden Gegensätze werden vereinigt und aufgelöst durch den Begriff der Wechselbestimmung: das Ich setzt Negation in sich, sofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und setzt Realität in sich, sofern es Negation in das Nicht-Ich setzt. So sind Ich und Nicht-Ich gegenseitig durch einander bestimmt. Wird das Ich bestimmt, so leidet es und zwar durch das Nicht-Ich, welches als thätig gedacht wird. So erhalten wir die Kategorie der Causalität. Es wird aber doch vorausgesetzt, dass im Ich alle Realität vorhanden ist, und sofern es den ganzen bestimmten Umkreis aller Realitäten umfasst, ist es Substanz. Wir stellen uns

Dinge ausser uns vor dadurch, dass das Ich eine Realität in sich aufhebt und diese aufgehobene Realität in ein Nicht-Ich setzt. Wird eine Einwirkung der äusseren Dinge auf das vorstellende Subject angenommen, so heisst dies: Wir setzen die Dinge als Nicht-Ich unserem Ich entgegen; dadurch wird unser Ich beschränkt. In Wahrheit sind wir es aber selbst, was da handelt, nicht die Dinge. Je nachdem man bei dem Vorstellen nun das Ich als thätig oder als leidend betrachtet, je nachdem die Thätigkeit als von dem Ich oder dem Nicht-Ich ausgehend gedacht wird, ist der Idealismus oder der Realismus vertreten. Es sind so in dem wahren System des philosophischen Wissens die Ansprüche der beiden Weltanschauungen vereinigt, indem sie beide beschränkt werden. Die Thätigkeit nun, durch welche das Ich sich selbst beschränkt und die Vorstellung hervorbringt, ist die Einbildungskraft. Beim Vorstellen schwebt das Ich zwischen entgegengesetzten Richtungen, nach dem Ich oder nach dem Nicht-Ich hin, und dieses Schweben ist Wirkung der Einbildungskraft, welche das Leiden und die Thätigkeit des Ich zum Bewusstsein bringt.

Zuerst wird durch diesen Process die Empfindung erzeugt, wobei noch nichts Aeusseres gesetzt wird, sondern das Ich sich nur durch etwas Fremdes in sich beschränkt fühlt. Auf die Empfindung folgt die Anschauung. Es wird etwas ausser uns gesetzt, das Angeschaute, welches dem anschauenden Subject durch eine nothwendige Täuschung als ein von Aussen kommendes erscheint, die Richtung des Producirens und des Auffassens ist eine ganz entgegengesetzte, und deshalb kann das Ich nicht in demselben Acte auffassen und produciren zugleich. Beim Auffassen erscheint ihm das Product schon als ein fertiges. Damit die Anschauung aber Realität gewinne, muss sie festgehalten werden. Dies geschieht durch den Verstand, welcher die Anschauung fixirt, sie zu etwas Erkanntem macht. Sind Zeit und Raum Gesetze des Anschauens, so die Kategorien Gesetze dieses Fixirens. Hat der Verstand die Gegenstände festgesetzt, so reflectirt über sie die Urtheilskraft, indem sie vergleicht, die Verhältnisse bestimmt, subsumirt u. s. w. Die Anschauung der vollkommenen Spontaneïtät des Ich, aus welcher folgt, dass nichts real sein könne für das Ich, ohne auch ideal im Ich zu sein, und umgekehrt, ist die Vernunfterkenntniss, die Grundlage alles Wissens. Hier ergreift das Ich sich selbst, d. h. kommt zum reinen Selbstbewusstsein. Hier ist die Entwickelung zum Ausgangspunkt zurückgekehrt, erkennt aber, dass das Bestimmtwerden des Ich aus ihm selbst hervorgeht, und damit ist der Uebergang zum Praktischen gegeben.

Unerklärt blieb bisher der Anstoss, durch welchen die unendliche Thätigkeit des Ich begrenzt wird. Dieser wurde nur postulirt, der Grund dazu muss aber gefunden werden, sonst hätte die Wissenschaftslehre kein festes Fundament. Der Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre war: das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich. Das Ich ist absolut, frei nach diesem Satze, es hat unendliche Thätigkeit, oder es geht mit seinem Streben in die Unendlichkeit. Der Trieb kann so sein Ziel nicht erreichen, kann nicht causal werden. Damit das Ich dies werde, damit es überhaupt praktisch werde, setzt es ein Gegenstreben entgegen, und so ensteht der Anstoss oder das Nicht-Ich. Damit ist die Welt gesetzt, die aber nur in einem Ich ist und für ein Ich ist. Es entsteht ein Wechselverhältniss zwischen der Freiheit des Ich im Verhältniss zur Welt, insofern es praktisch ist, und der Gebundenheit des Ich durch die Welt, insofern es als Intelligenz erscheint. Der Begriff der Pflicht, welcher als unbedingtes Sollen auftritt, nöthigt aber das Ich, die Welt, das Nicht-Ich, das eine blosse Schranke ist, als ein Nichtiges zu erkennen und zu bekämpfen. Die moralische Weltordnung wird von Ewigkeit her dafür gesorgt haben, dass endlich gelinge, was sein soll, d. h. dass die Vernunft = Ich über die Unvernunft = Nicht-Ich siegen werde. Die Natur selbst als das Un-

vernünftige kann keinen Zweck haben, und es tritt bei Fichte die völlige Naturverachtung zu Tage.

Von einzelnen Disciplinen hat Fichte nach den Grundsätzen der Wissenschaftslehre bearbeitet das Naturrecht und die Moral, indem er das erstere als durchaus unabhängig von der Moral behandelte. Erst im Naturrecht construirt Fichte die Mehrheit der Individuen. Das Ich kann sich nicht als freies Subject denken, ohne sich durch ein Aeusseres auch zur Selbstbestimmung bestimmt zu finden; zur Selbstbestimmung aber kann es nur durch ein Vernunftwesen sollicitirt werden; es muss also nicht nur die Sinnenwelt, sondern auch andere Vernunftwesen ausser sich denken, also sich als ein Ich unter mehreren setzen. Alles Recht bezieht sich auf Gemeinschaft und kann nur in einer Gemeinschaft existiren. Das allgemeine Rechtsgesetz lautet: Es muss jeder seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit der Andern beschränken, unter der Bedingung, dass die Andern in Bezug auf ihn das Gleiche thun. Der Staat hat die Aufgabe, das Vernunftrecht in Allem, was menschliches Bedürfniss ist, zu verwirklichen, hat aber mit der Gesinnung nichts zu thun. Er ist nothwendig, um dem Vernunftrecht die äussere Sanction zu verleihen, und er entsteht durch den übereinstimmenden Willen aller seiner Mitglieder, sich ihre Rechte gegenseitig zu sichern.

Die Moral bezieht sich nicht auf das äussere Verhalten der Menschen wie das Recht, sondern auf den Willen; und zwar muss das Princip der Gesetzgebung für den Willen sich ergeben aus dem Begriffe der Freiheit, der unbedingten Selbstthätigkeit als dem Wesen des Ich. Aus diesem ergiebt sich die Forderung der Selbständigkeit, Selbstbestimmung, der Trieb dazu, welcher als „reiner Trieb“ alle Sittlichkeit begründet. Das Princip der Sittenlehre besteht demnach in dem nothwendigen Gedanken der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit schlechthin und ohne Ausnahme bestimmen solle. Die Aeusserung und Darstellung des reinen Ich im individuellen Ich ist das Sittengesetz. Durch die Sittlichkeit geht das empirische Ich vermöge einer unendlichen Annäherung in das reine Ich zurück. Die Natur hat nur Sinn als Vorbedingung eines moralischen Lebens; sie bietet die Mittel zum Handeln, ist aber eigentlich nur eine Schranke, die stets aufzuheben ist.

In der „Kritik aller Offenbarung“ nimmt Fichte an, dass unter der Voraussetzung totaler Entartung die Empfänglichkeit für Moralität mittelst der Sinnlichkeit vermöge der Religion durch Wunder und Offenbarungen angeregt werden könne (wogegen Kant in seiner Relig. innerh. d. Grenz. d. Vnft. alle aussermoralischen Elemente als statutarische bezeichnet und nicht als von Gott unmittelbar veranstaltete Heilmittel, sondern nur als menschliche Verunstaltungen der rein moralischen Religion gelten lässt). Auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre lässt Fichte die Religion ganz in den Glauben an eine sittliche Weltordnung aufgehen. So insbesondere in der Abhandlung vom Jahre 1798 über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung und in der sich hieran anschliessenden Vertheidigungsschrift gegen die Anklage des Atheismus. Der Gottesglaube ist die ihm praktisch sich bewährende Zuversicht zu der absoluten Macht des Guten. „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung“, sagt Fichte in jener Abhandlung, „ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen. Es ist gar nicht zweifelhaft, vielmehr das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewissheit, das einzige absolute gültige Objective, dass es eine moralische Weltordnung giebt, dass jedem Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung

angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist, dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane, dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache, dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse misslingt, und dass denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Es kann ebensowenig von anderer Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, dass der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz unmöglich und widersprechend ist, und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe." (Forberg hat in dem Aufsatz, welchem der fichtesche vorangeschickt wurde, es für ungewiss erklärt, ob ein Gott sei, den Polytheismus, falls nur die mythologischen Götter moralisch handelten, für eben so verträglich mit der Religion wie den Monotheismus und in künstlerischem Betracht für vorzüglicher erklärt, die Religion auf zwei Glaubensartikel beschränkt: den Glauben an die Unsterblichkeit der Tugend, d. h. den Glauben, dass es immer auf Erden Tugend gab und giebt, und den Glauben an ein Reich Gottes auf Erden, d. h. die Maxime, an der Beförderung des Guten wenigstens so lange zu arbeiten, als die Unmöglichkeit des Erfolges nicht klar erwiesen sei; endlich es dem Ermessen eines Jeden anheimgegeben, ob er es rathsamer finde, an einen alten Ausdruck „Religion" einen neuen verwandten Begriff zu binden und dadurch diesen der Gefahr auszusetzen, von jenem wieder verschlungen zu werden, oder lieber den alten Ausdruck gänzlich beiseite zu legen, aber dann zugleich auch bei sehr Vielen schwerer oder gar nicht Eingang zu finden. Forberg hat auch später noch, in einem Briefe an Paulus, Coburg 1821, in: Paulus u. s. Zeit, von Reichlin-Meldegg, Stuttgart 1853, Bd. II, S. 268 f. vergl. Hase, Fichte-Büchlein S. 24 f., erklärt: „Des Glaubens habe ich in keiner Lage meines Lebens bedurft und gedenke in meinem entschiedenen Unglauben zu beharren bis ans Ende, das für mich ein totales Ende ist" etc., wogegen Fichte über die Unsterblichkeit, obschon er sich zu verschiedenen Zeiten verschieden äussert, doch stets affirmativere Ansichten gehegt hat: kein wirklich gewordenes Ich kann nach Fichtes Doctrin jemals untergehen; wie das Sein ursprünglich sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit. Wirklich geworden im vollen Sinne ist aber nur das Ich, das sich als Leben des Begriffs erscheint, das also etwas allgemein und ewig Gültiges aus sich entwickelt hat. Vgl. Löwe, die Ph. F.s, Stuttg. 1862, S. 224—230.)

Die „Bestimmung des Menschen" ist eine lebendige exoterische Darstellung des fichteschen Idealismus in seinem Gegensatz zum Spinozismus.

Bald nach dem Atheismus-Streit ging Fichte dazu über, den Ausgangspunkt seines Philosophirens im Absoluten zu nehmen, insbesondere bereits in der Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801 (erst in den Werken, Bd. II, 1845 gedruckt), in welche auch einzelne schleiermachersche Begriffe aus den Reden über die Religion eingegangen sind, und in der „Anweisung zum seligen Leben". Er erklärt Gott für das allein wahrhaft Seiende, welches sich durch sein absolutes Denken die äussere Natur als ein unwirkliches Nicht-Ich gegenüberstelle. Zu den beiden früher (im Anschluss an Kants Ethik) unterschiedenen praktischen Lebensstandpunkten, dem des Genusses und dem des Pflichtbewusstseins in der Form des kategorischen Imperativs, fügt Fichte nunmehr drei andere hinzu, die ihm als höhere gelten: die positive oder schaffende Sittlichkeit, die religiöse Gemeinschaft mit Gott und die philosophische Gotteserkenntniss.

In der Schrift: Grundzüge d. gegenw. Ztalt., Vorlesg., geh. zu Berlin 1804 bis 1805 (Berl. 1806), unterscheidet F. geschichtsphilosophisch fünf Perioden: 1. die-

jenige, da die menschlichen Verhältnisse ohne Zwang und Mühe durch den blossen Vernunftinstinct geordnet werden; 2. diejenige, da dieser Instinct schwächer geworden und, nur noch in wenigen Auserwählten sich aussprechend, durch diese Wenigen in eine zwingende äussere Autorität für alle verwandelt wird; 3. diejenige, da diese Autorität und mit ihr die Vernunft in der einzigen Gestalt, in der sie bis jetzt vorhanden, abgeworfen wird; 4. diejenige, da die Vernunft in der Gestalt der Wissenschaft in die Gattung eintritt; 5. diejenige, da zu dieser Wissenschaft sich die Kunst gesellt, um das Leben mit sicherer und fester Hand nach der Wissenschaft zu gestalten, und da diese Kunst die vernunftgemässe Einrichtung der menschlichen Verhältnisse frei vollendet, und der Zweck des gesammten Erdenlebens erreicht wird, und unsere Gattung die höheren Sphären einer andern Welt betritt. Die letzte Periode ist eine Rückkehr zum Ursprung, jedoch so, dass die Menschheit sich mit Bewusstsein wieder zu dem macht, was sie ohne ihr Zuthun gewesen ist. F. findet, dass seine Zeit in der dritten Epoche stehe. — In den im Sommersemester 1813 gehaltenen Vorlesungen üb. d. Staatslehre erklärt F. (Werke, Bd. IV, 508) die Geschichte für den Fortgang von der ursprünglichen, auf blossem Glauben beruhenden Ungleichheit zu der Gleichheit, die das Resultat des die menschlichen Verhältnisse durchaus ordnenden Verstandes sei.

Die Energie der sittlichen Gesinnung F.s hat sich zumeist in seinen „Red. an d. dtsche. Nation“ bekundet, die eine geistige Wiedergeburt erstreben. „Lasst die Freiheit auf einige Zeit verschwunden sein aus der sichtbaren Welt; geben wir ihr eine Zuflucht im Innersten unserer Gedanken, so lange, bis um uns herum die neue Welt emporwachse, die da Kraft habe, diese Gedanken auch äusserlich darzustellen.“ Dieses Ziel soll erreicht werden durch eine völlig neue, zur Selbstthätigkeit und Sittlichkeit führende Erziehung, für welche F. in Pestalozzis Pädagogik den Anknüpfungspunkt findet. Nicht durch die einzelnen Vorschläge, die grossentheils überspannt und abenteuerlich sind, wohl aber durch das ethische Princip hat F. zur sittlichen Erhebung der deutschen Nation wesentlich mitgewirkt und zumal die Jugend zum aufopferungsfreudigen Kampfe für die nationale Unabhängigkeit begeistert. Gegen Fichtes früheren Kosmopolitismus, der ihn noch 1804 in dem Staate, der jedesmal auf der Höhe der Cultur stehe, das wahre Vaterland des Gebildeten finden liess, contrastirt scharf die in den Reden sich bekundende warme Liebe zu der deutschen Nation, die sich jedoch bis zu einem überschwenglichen, den Gegensatz des Deutschen und Fremden nahezu mit dem des Guten und Bösen identificirenden Cultus des Deutschthums potenzirt.

F.s spätere Lehre ist eine Fortbildung der früheren in der nämlichen Richtung, in welcher Schelling über Fichte hinausging. Die Differenz zwischen F.s früherem und späterem Philosophiren ist vielleicht in der Sache geringer, als in der Lehrform. Schelling, der seinen eigenen Einfluss auf F.s spätere Gedankenbildung wohl überschätzt hat, mag die Differenz überspannt und vielleicht F.s früheren Standpunkt zu subjectivistisch gedeutet haben. Andererseits aber ist nicht zu verkennen, dass F., von Kants transscendentaler Apperception, welche das reine Selbstbewusstsein jedes Individuums ist, ausgehend, mehr und mehr in dem Begriff des alle Individuen in sich befassenden Absoluten das Princip seines Philosophirens gefunden hat und dass demgemäss sein späteres Lehrgebäude auch materiell von dem früheren gar nicht unbeträchtlich verschieden ist.

Zu der von Fichte in der „Wissenschaftslehre“ dargelegten Doctrin hat sich eine Zeit lang auch Reinhold bekannt, der später theils bardilische, theils jacobische Ansichten annahm; Friedr. Carl Forberg (1770—1848) und Friedr. Imm. Niethammer (1766—1848) schlossen sich an eben jene Lehre an. Johannes

Baptista Schad, geb. 1758 z. Mürzbach zwischen Coburg u. Bamberg, vom 9. J im Benedictinerkloster Banz erzogen, dann in Bamberg von Jesuiten unterrichtet, trat 1778 als Novize in das Kloster Banz ein und entsprang 1798 aus demselben, nachdem er wegen seines gegen das wüste Leben im Kloster geäusserten Abscheues und wegen seiner freieren Ansichten hart behandelt worden war. Bald darauf habilitirte er sich in Jena, wurde 1802 daselbst ausserord. Prof. und ging 1804 als ord. Prof. der Philos. nach Charkow. 1817 erhielt er daselbst plötzlich wegen einiger Stellen in seinen Schriften die Entlassung und wurde aus Russland verwiesen. Nach Jena zurückgekehrt starb er daselbst 1834. Vgl. Schads Lebens- u. Kloschergesch. v. ihm selbst beschrieben, 2. Bd., Erf. 1803—1804, 2. Aufl.: Schads Lebensgesch., Altenb. 1828. Als Anhänger Fichtes zeigte sich Schad in den Schriften: Gemeinfassliche Darstellung des fichtischen Systems u. der daraus hervorgeh. Religionstheorie, 3 Bde., Erf. 1800—1801; Grundriss der Wissenschaftsl., Jena 1800; Neuer Grundriss der transscendental. Logik u. der Metaphys. nach d. Principien der Wissenschaftsl., Jena 1801; Absolute Harmonie des fichtischen Systems mit der Relig., Erf. 1802. Der Lehre Schellings nähert sich Schad in: System der Natur u. Transscendentalphilos., 2. Bd., Landshut 1803—1804. Gottl. Ernst Aug. Mehmel (geb. 1761, gest. 1840 in Erlangen) hat in Schriften und Vorlesungen sich im Wesentlichen Fichte angeschlossen.

Von Fichte angeregt, ging Friedr. Schlegel (1772—1829), indem er an die Stelle des reinen Ich das geniale Individuum setzte, zu einem Cultus der Genialität fort. Im Anschluss an Jacobi gegen den Formalismus des kategorischen Imperativs (mit der Wendung, dem Kant sei „die Jurisprudenz auf die inneren Theile geschlagen") polemisirend, findet er in der Kunst die wahre Erhebung über das Gemeine, wozu sich die pflichttreue Arbeit nur wie die getrocknete Pflanze zur frischen Blume verhalte. Indem das Genie sich über jede für das gemeine Bewusstsein geltende Schranke erhebt und über alles, was es selbst anerkennt, sich wiederum erhebt, ist sein Verhalten das ironische, indem es ihm nicht Ernst war mit der vorhergehenden Hingabe. Eine positive Befriedigung kennt diese „Ironie" nicht, und die Erhebung, durch welche jedesmal das, was früher ein Ziel ernsten Strebens war, zum Object heiteren Spiels herabgesetzt wird, besteht ihr nicht in der thatkräftig fortschreitenden Arbeit des Geistes, sondern nur in der stets erneuten Negation, die alle Besonderheit in den Abgrund des Absoluten versenkt. Verwandt mit Schlegels Denkrichtung ist die von Novalis (Friedr. v. Hardenberg, 1772—1801, s. Fortlage, Sechs philos. Vorträge, 2. Ausg., Jena 1872, S. 73—114: üb. Nov. u. d. Romantik). Ins Extrem treibt Schlegel das ironische Verhalten und die Polemik gegen die Sitte in dem Roman: Lucinde, Berl. 1799, durch die Bekämpfung der Schamhaftigkeit und das „Lob der Frechheit", wo bei dem Mangel eines positiven sittlichen Gehaltes die berechtigte Polemik gegen einen rigoristischen Formalismus in eine sittenlose Frivolität umschlägt. (Schleiermacher hat seine idealere Auffassung des Rechts der Individualität in den Roman hineingetragen.) Auch im Athenäum, von ihm und seinem Bruder August Wilhelm 1798—1800 herausgegeben, finden wir in Form von Fragmenten seine früheren philosophischen Anschauungen. Später fand F. Schlegel im Katholicismus die Befriedigung, die ihm seine Philosophie nicht dauernd zu gewähren vermochte, und näherte sich von dem Standpunkte des Subjectivismus aus mehr einem Pantheismus und einer theosophischen Mystik, so namentlich in den Vorlesungen über Philosophie des Lebens, 1828, und in denen über Philosophie der Geschichte. — Trotz der Beziehung zu Fichtes Lehre ist die schlegelsche Romantik und Ironie, sofern sie die Willkür des Subjects an die Stelle des Gesetzes im Denken und Wollen treten lässt, nicht

eine Consequenz, sondern (wie Lasson in seiner Schrift üb. Fichte S. 240 sie richtig bezeichnet) „das directe Widerspiel des fichteschen Geistes". (Vgl. J. H. Schlegel, d. neuere Romantik und ihre Beziehung z. fichteschen Philos., Rastatt 1862.)

§ 30. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (später von Schelling, geb. 1775, gest. 1854) hat die fichtesche Ichlehre, von der er ausging, durch Verschmelzung mit dem Spinozismus zu dem Identitätssystem umgestaltet, aber von den beiden Seiten desselben, der Lehre von der Natur und vom Geist, vorzugsweise die erstere ausgebildet. Object und Subject, Reales und Ideales, Natur und Geist sind identisch im Absoluten. Wir erkennen diese Identität mittelst intellectueller Anschauung. Die ursprüngliche ungeschiedene Einheit oder Indifferenz tritt in die polarischen Gegensätze des positiven oder idealen und des negativen oder realen Seins auseinander. Der negative oder reale Pol ist die Natur. Der Natur wohnt ein Lebensprincip inne, welches die unorganischen und die organischen Wesen vermöge einer allgemeinen Continuität aller Naturursachen zu einem Gesammtorganismus verknüpft. Dieses Princip nennt Schelling die Weltseele. Die Kräfte der unorganischen Natur wiederholen sich in höherer Potenz in der organischen. Der positive oder ideale Pol ist der Geist. Die Stufen seiner Entwickelung sind: das theoretische, das praktische und das künstlerische Verhalten, d. h. die Hineinbildung des Stoffes in die Form, der Form in den Stoff, und die absolute Ineinsbildung von Form und Stoff. Die Kunst ist bewusste Nachbildung der bewusstlosen Naturidealität, Nachbildung der Natur in den Culminationspunkten ihrer Entwickelung; die höchste Stufe der Kunst ist die Aufhebung der Form durch die vollendete Fülle der Form.

Durch successive Mitaufnahme mancher Philosopheme von Platon und Neuplatonikern, Giordano Bruno, Jakob Böhme und Anderen hat Schelling später eine synkretistische Doctrin gebildet, die immer mystischer geworden ist, auf den Entwickelungsgang der Philosophie aber einen weit geringeren Einfluss als das anfängliche Identitätssystem gewonnen hat. Schelling hat nach Hegels Tode das Identitätssystem, das von Hegel nur auf eine logische Form gebracht worden sei, zwar nicht für falsch, aber für einseitig erklärt und als negative Philosophie bezeichnet, die nur im Rationalen bleibe und nicht von dem zu Denkenden aus das Existirende begreifen könne. In dem Existirenden ist nicht nur Vernunft, sondern auch Vernunftwidriges, und so ist es durch die Erfahrung aufzunehmen und nicht aus reiner Vernunft zu erfassen. Deshalb bedarf die negative oder rationale Philosophie einer Ergänzung durch eine positive Philosophie, nämlich durch die „Philosophie der Mythologie" und „Philosophie der

Offenbarung". Es geht freilich diese höhere Stufe der Philosophie bei Schelling in Theosophie über und ist eine Speculation über die Potenzen und Personen der Gottheit, wodurch der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums oder des Katholicismus und Protestantismus in einer Johanneskirche der Zukunft aufgehoben werden soll. — Der Erfolg ist weit hinter Schellings grossen Verheissungen zurückgeblieben.

Schellings Werke hat in einer Gesammtausgabe, welche ausser dem früher Gedruckten auch vieles bis dahin Ungedruckte enthält, sein Sohn K. F. A. Schelling edirt, 1. Abth. 10 Bde., 2. Abth. 4 Bde., Stuttg. u. Augsb. 1856 ff. Von G. L. Plitt in Erlangen ist hrsgeg. worden: Aus Sch.s Leb., in Briefen, Bd. I, 1775—1803, Lpz. 1869; Bd. II, 1803—20, Leipz. 1870. Schelling ist auch der Verf. der „Nachtwachen von Bonaventura", Penig 1805, die eine pessimistische, ja nihilistische Tendenz haben. Seine hauptsächlichsten Schriften s. unten bei der Darstellung seiner Lehre.

Ueber Schelling handelt insbesondere C. Rosenkranz, Schelling, Vorlesgn., geh. im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843. Vgl. die Darstellungen seines Systems bei den Historikern Michelet, Erdmann etc., ferner unter den älteren Schriften namentlich die von Jak. Fries üb. Reinhold, Fichte und Schelling, Lpz. 1803, F. Köppen, Sch.s Lehre od. das Ganze d. Philos. des absol. Nichts, nebst drei Briefen von F. H. Jacobi, Hamburg 1803, wie auch Jacobis Schrift v. d. göttl. Dingen, Lpz. 1811 (s. ob. § 28, S. 297), von neueren mehrere bei der Eröffnung der Vorlesungen Sch.s in Berlin erschienene Streitschriften: Schelling u. d. Offenbarg., Krit. d. neuest. Reactionsversuchs geg. d. freie Philos., Lpz. 1842, (Glaser) Differenz d. schellingschen u. hegelschen Philos., Leipz. 1842, Marheineke, Krit. d. sch.schen Offenbarungsphil., Berl. 1843. Salat, Sch. in München, Heidelb. 1845. L. Noack, Sch. u. d. Philos. der Romantik, Berlin 1859. Ad. Planck, Schellings nachgelassene Werke u. ihre Bedeutung für Philos. u. Theologie, 1858. Mignet, Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Sch., Paris 1858. E. A. Weber, Examen critique de la philos. religieuse de Sch., thèse, Strassb. 1860. Abhandlgn. von Hub. Beckers in den Abh. der bayer. Akad. d. Wiss. (üb. die Bedeutung d. sch.schen Metaph., e. Beitrag z. tieferen Verständn. d. Potenzen- u. Principienlehre Sch.s, in: Abh. der philos.-philol. Cl. der Akad. d. Wiss., Bd. IX, München 1863, S. 399—546; üb. d. wahre u. bleibende Bedeutg. d. Naturphilos. Sch.s, ebd. Bd. X, 2, Münch. 1865, S. 401—449; die Unsterblichkeitslehre Sch.s im ganz. Zusammenhange ihrer Entwickel. dargest., ebd. Bd. XI. 1, Münch. 1866, S. 1—112, v. dems. Sch.s Geistesentwickelung in ihr. inneren Zusammenh., Rede, Münch. 1875). v. Ehrenfeuchter. Dorner, Hamberger in den Jahrb. f. deutsche Theol., auch in deu Erlangen 1863 ersch. Abhandlg.: Christenth. u. moderne Cultur, Hoffmann im Athenaeum, Brandis (Gedächtnissrede) in den Abh. d. Berl. Akad. 1855, Böckh, üb. Sch.s Verhältn. zu Leibniz, in den Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1855, kl. Schr. Bd. II. E. v. Hartmann, Sch.s positive Philos. als Einheit v. Hegel u. Schopenhauer, Berl. 1869. J. H. Fichte, üb. d. Unterschied zwisch. ethisch. u. naturalist. Theism., mit Bez. auf Sch.s WW., in: Vermischte Schriften, Bd. 1, 1869. J. G. T. F. Helmes, d. Zeitgeist, m. besond. Rücks. auf d. Weltanschauung Sch.s in dess. letztem Syst., Münch. 1874. Kuno Fischer, F. W. Schelling, im VI. Bd. seiner Gesch. der neueren Philos., der aber nicht auf die positive Philos. Sch.s eingeht. H. v. Stein. Sch., populärwissenschaftl. Vortr., Rostock 1875. O. Pfleiderer, Gedächtnissrede, geh. zu Jena 1875. Th. Hoppe, d. Philos. Sch.s u. ihr Verh. zum Christenth., Diss., Rostock 1875. Dorner, Sch., zur Erinn. an s. 100j. Geburtst., in Jahrbb. f. deutsche Th. 1875. R. Zimmermann, Sch.s Philos. der Kunst, Wien 1876. J. Klaiber, Hölderlin, Hegel u. Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttgart 1877. Constantin Frantz, Sch.s positive Philos., 3 Theile, Cöthen 1879—1880. R. Koeber, d. Grundprincipien der schellingschen Naturphil. (Samml. gemeinverst., wissenschaftl. Vorträge), Berl. 1882. John Watson, Schellings transscendental Idealism, Chicago 1882. Hans Heussler, Sch.s Entwicklungsl., in: Rhein. Blätter f. Erzieh. u. Unterr., 1882. Hnr. Liseo, d. Geschichtsphilos. Schellings 1792—1809, I.-D., Jena 1884. Rich. Gebel, Sch.s Theorie vom Ich des All-Einen u. deren Widerlegung, Leipz. I.-D., Berl. 1885.

Sohn eines württembergischen Landgeistlichen, geb. zu Leonberg am 27. Jan. 1775, trat Schelling, dessen glänzende Anlagen sich früh entwickelten, bereits in

seinem 16. Lebensjahre, zu Michaelis 1790, in das theologische Seminar zu Tübingen. Er trieb ausser den theologischen Studien philologische und philosophische, dann 1796 und 97 zu Leipzig besonders naturwissenschaftliche und mathematische. Auf Goethes Veranlassung 1798 nach Jena berufen, docirte er hier neben Fichte und ebendaselbst auch noch nach dessen Abgange. Hier lernte er bald die geistvolle Caroline, die Frau A. W. Schlegels kennen, geb. Michaelis, verwittwete Böhmer, die er, nachdem sie sich von Schlegel hatte scheiden lassen, 1803 heirathete. Sie starb schon 1809. (S. Caroline. Briefe an ihre Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie Gotter, F. L. W. Meyer, A. W. und Fr. Schlegel, Schelling und A., herausg. von G. Waitz, Lpz. 1871.) Sch. erhielt 1803 eine Professur der Philosophie in Würzburg, die er bis 1806 bekleidete, wurde dann Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München (später deren beständiger Secretair), las in Erlangen 1820–26, ward 1827, als unter Aufhebung der Universität zu Landshut die zu München gegründet wurde, an derselben Professor. Von da 1841 nach Berlin als Mitglied der Akademie der Wissenschaften berufen, hielt er an der dortigen Universität einige Jahre lang Vorlesungen über Mythologie und Offenbarung, gab aber bald diese Lehrthätigkeit wieder auf. Er starb am 20. August 1854 im Badeorte Ragaz in der Schweiz.

In seiner Magisterdissertation „Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum“ (1792) gab er der biblischen Erzählung vom Sündenfall eine allegorische Deutung, im Anschluss an herdersche Ideen. In gleichem Geiste war die Abhandlung geschrieben, die 1793 in Paulus' Memorabilien (Stück V, S. 1—65) erschien: „über Mythen, histor. Sagen und Philosopheme der ältest. Welt“. Der neutestamentlichen Kritik und ältesten Kirchengeschichte gehört die Abhandlung an: „de Marcione Paulinarum epistolarum emendatore“, 1795. Immer mehr aber wandte sich Sch.s Interesse der Philosophie zu. Er las Kants Vernunftkritik, Reinholds Elementarphilosophie, Maimons neue Theorie des Denkens, G. E. Schulzes Aenesidemus und Fichtes Recension dieser Schrift und dessen Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre, und schrieb 1794 die (zu Tübingen 1795 ersch.) wesentlich fichtesche Gedanken bringende Schrift: „Ueber die Möglichk. einer Form d. Philosophie überhaupt“, worin er zu zeigen sucht, dass weder ein materialer Grundsatz, wie Reinholds Satz des Bewusstseins, noch ein bloss formaler, wie der Satz der Identität, sich zum Princip der Philosophie eigne; dieses Princip müsse in dem Ich liegen, in welchem das Setzen und das Gesetzte zusammenfallen. In dem Satze: Ich = Ich, bedingen Form und Inhalt sich gegenseitig.

In der nächstfolgenden Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie od. üb. das Unbedingte im menschl. Wissen“, Tüb. 1795 (wiederabgedr. in den „philos. Schriften“, Landshut 1809), bezeichnet Sch. als das wahre Princip der Philosophie das absolute Ich. Das Subject ist das durch ein Object bedingte Ich; der Gegensatz zwischen Subject und Object setzt ein absolutes Ich voraus, welches nicht durch ein Object bedingt ist, sondern alles Object ausschliesst. Das Ich ist das Unbedingte im menschlichen Wissen; durch das Ich selbst und durch Entgegensetzung durch das Ich muss sich der ganze Inhalt alles Wissens bestimmen lassen. Die kantische Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? ist in ihrer höchsten Abstraction vorgestellt, keine andere als diese: wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen? Im endlichen Ich ist die Einheit des Bewusstseins, d. h. Persönlichkeit; das unendliche Ich aber kennt gar kein Object, also auch kein Bewusstsein und keine Einheit des Bewusstseins, keine Persönlichkeit; die Causalität des unendlichen

Ich kann nicht als Moralität, Weisheit etc., sondern nur absolute Macht vorgestellt werden.

In den „philos. Briefen üb. Dogmatismus und Kriticismus", in Niethammers philos. Journal 1796 (wiederabgedr. in den „philos. Schriften", Landshut 1809), tritt Sch. den Kantianern entgegen, die er im Begriff findet, „aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen,. an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte". Sch. sucht (besonders bei dem moralischen Beweise für das Dasein Gottes) nachzuweisen, dass der Kriticismus in dem Sinne, wie die meisten Kantianer denselben verstehen, nur ein widerspruchsvolles Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus sei; recht verstanden, sei die Kritik der reinen Vernunft gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander entgegengesetzter Systeme, welche beide den Widerstreit zwischen Subject und Object durch Reduction des einen auf das andere aufheben, nämlich des Idealismus und des Realismus, aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten. „Uns Allen", sagt Sch., wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von aussenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben". Schelling nennt dieselbe die „intellectuelle Anschauung". (Freilich ist das, was er hier beschreibt, vielmehr eine Abstraction, als eine Anschauung.) Spinoza, meint Schelling, objectivirt dogmatisch oder realistisch diese Anschauung und glaubt daher (gleich dem Mystiker) sich im Absoluten zu verlieren; der Idealist aber erkennt sie als Anschauung seiner selbst; sofern wir streben, das Absolute in uns zu realisiren, sind nicht wir in der Anschauung der objectiven Welt, sondern ist sie in dieser unserer Anschauung verloren, in welcher Zeit und Dauer für uns dahinschwinden und die reine absolute Ewigkeit in uns ist. — Die Quelle des Selbstbewusstseins ist das Wollen. Im absoluten Willen wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, und er hat eine intellectuelle Anschauung seiner selbst. Obwohl Kant die Möglichkeit einer intellectuellen Anschauung negirt, so glaubt doch Schelling (in den 1796 und 97 geschriebenen, gleichfalls zuerst in dem von Fichte und Niethammer herausg. philos. Journal erschienenen, in den „philos. Schriften" 1809 wieder abgedr. „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre") mit dem Geist seiner Lehre sich in Uebereinstimmung zu finden, da Kant selbst das Ich in dem Satze: Ich denke, für eine rein intellectuelle Vorstellung erkläre, die allem empirischen Denken nothwendig vorangehe. Die von Reinhold aufgeworfene Frage, ob Fichte durch seine Behauptung, dass das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres sei, von Kant abweiche, beantwortet Schelling, indem er sagt: „Beide Philosophen sind einig in der Behauptung, dass der Grund unserer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Uebersinnlichen liege. Diesen übersinnlichen Grund muss Kant in der theoretischen Philosophie symbolisiren und spricht daher von Dingen an sich als solchen, die den Stoff zu unseren Vorstellungen geben. Dieser symbolischen Darstellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darin besteht das eigenthümliche Verdienst des Letzteren, dass er das Princip, das Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt, die Autonomie des Willens, zum Princip der gesammten Philosophie erweitert und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht höhere Philosophie heissen kann, weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch noch praktisch allein, sondern beides zugleich ist". Von der (historisch richtigen) Auffassung der kantischen „Dinge an sich" im eigent-

lichen Sinne redet Schelling mit derselben Verachtung, wie von der (aristotelischen im Wesentlichen gleichfalls historisch richtigen) Auffassung der platonischen Ideen als Substanzen, indem er die (grossentheils allerdings unleugbar vorhandenen und auch von Anderen bereits aufgezeigten, theilweise jedoch nur vermeintlichen, durch Schellings eigenes Missverständniss erzeugten) Widersprüche urgirt, in welche jene Auffassung sich verwickele. „Die unendliche Welt ist ja nichts Anderes, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen. Nicht also Kants Schüler! Ihnen ist die Welt und die ganze Wirklichkeit etwas, das, unserem Geiste ursprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtschaft hat, als die zufällige, dass sie auf ihn wirkt. Nichtsdestoweniger beherrschen sie eine solche Welt, die für sie doch nur zufällig ist und die ebenso gut auch anders sein könnte, mit Gesetzen, die, sie wissen nicht wie und woher, in ihrem Verstande eingegraben sind. Diese Begriffe und diese Gesetze des Verstandes tragen sie, als höchste Gesetzgeber der Natur, mit vollem Bewusstsein, dass die Welt aus Dingen an sich besteht, doch auf diese Dinge an sich über, wenden sie ganz frei und selbstbeliebig an, und diese Welt, diese ewige und nothwendige Natur, gehorcht ihrem speculativen Gutdünken? Und dies soll Kant gelehrt haben? — Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher und abenteuerlicher gewesen wäre."*)

Im Jahre 1797 erschien zu Leipzig der erste (und einzige) Theil der „Ideen zu einer Philos. d. Natur" (2. Aufl. Landshut 1803), im Jahre 1798 zu Hamburg die Schrift: „Von der Weltseele, eine Hypothese d. höh. Physik z. Erklärung des allgemeinen Organismus" (der 2. Aufl., welche zu Hamburg 1806 erschien, wie auch der 3., Hamb. 1809, ist eine Abh. „über die Verhältnisse des Realen und des Idealen in der Natur od. Entwicklg. der erst. Grundsätze der Naturphilos. an den Principien der Schwere und des Lichts" beigefügt). Im folgenden Jahre erschien: „Erster Entwurf e. Systems d. Naturphilos.", Jena u. Lpz. 1799, nebst der kleinen Schrift: Einleitung zu diesem Entwurf, oder: über den Begriff der speculativ. Physik u. die innere Organisation e. Systems dieser Wissensch. Dann folgt das „System des transscendentalen Idealismus", Tübingen 1800. Sch. betrachtet in diesen Schriften das Subjective oder Ideelle und das Objective oder

*) Diese Kritik trifft nur halb zu, sofern nicht auf die Dinge an sich selbst, sondern auf die durch sie in uns hervorgerufenen Vorstellungen die apriorischen Formen und Gesetze übertragen werden sollen; da aber diese Vorstellungen, sofern sie von Dingen an sich abhängen, auch durch diese mitbestimmt sein müssen, so liegt in der That in der Doctrin Kants und seiner strengen Anhänger die Ungereimtheit, dass eben diese Vorstellungen doch zugleich auch widerstandslos, als ob sie gar nicht durch die Dinge an sich mitbestimmt wären, den Gesetzen gehorchen sollen, welche das Ich „ganz frei und selbstbeliebig" aus sich erzeugt (vgl. oben S. 256). Wenn übrigens Schelling selbst dafür hält, es gebe für unsere Vorstellung kein Original ausser ihr, und es finde zwischen dem vorgestellten und wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied statt, so beweist dies nur, dass er — ebenso wie später Hegel und Andere — Kants erkenntnisstheoretisches Problem nicht gelöst und nicht einmal verstanden hat. Ein wesentlich anderes Problem, nämlich das des realen Verhältnisses zwischen Natur und Geist, hat sich, ihm selbst unbewusst, in seinem Philosophiren jenem erkenntnisstheoretischen Probleme untergeschoben und ist von ihm geistvoll und tief in seinen nächstfolgenden Schriften behandelt worden, während jenes ungelöst blieb, aber Schelling selbst und seinen Nachfolgern irrigerweise mit diesen zugleich für gelöst galt. Dass die Natur teleologisch durch den Geist, der aus ihr hervorgehen soll, bedingt sei, wie dieser genetisch durch sie bedingt ist, ist allerdings ein Gedanke von tiefer und bleibender Wahrheit; aber von dem einzelnen Erkenntnissact des Individuums ist doch das jedesmalige Erkenntnissobject nicht abhängig, sondern besteht an sich ausserhalb des individuellen Bewusstseins; auf dieses Ansich hat Schelling seine Aufmerksamkeit nicht gerichtet.

Reelle als zwei Pole, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern. Auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven beruht alles Wissen. Demgemäss giebt es (wie Sch. namentlich in der Einleitung zu seinem Entwurf eines Syst. der Naturphil. und im Syst. des transsc. Idealismus ausführt) nothwendig zwei Grundwissenschaften. Entweder nämlich wird das Objective zum Ersten gemacht und gefragt, wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme, oder das Subjective wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme. Die erste Aufgabe ist die der speculativen Physik, die andere die der Transscendentalphilosophie. Die Transscendentalphilosophie betrachtet, indem sie die reelle oder bewusstlose Vernunftthätigkeit auf die ideelle oder bewusste zurückführt, die Natur als den sichtbaren Organismus unseres Verstandes; die Naturphilosophie dagegen zeigt, wie das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entspringt und aus ihm erklärt werden muss. Zum Behuf der Erklärung des Fortgangs der Natur von den niedrigsten bis zu den höchsten Gebilden nimmt Sch. eine Weltseele an als ein organisirendes, die Welt zum System bildendes Princip.*) Sch. fasst im „System des transscendentalen Idealismus" die Grundgedanken seiner Naturphilosophie (welche, obschon mit Irrigem und Phantastischem untermischt, doch von bleibendem Werthe sind) dahin zusammen: „Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts Anderes liegt dem Bestreben zu Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewusstlosen Producte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewusstlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes als der Mensch, oder allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewusstes erkannt wird." Aus dem Subjectiven aber das Objective entstehen zu lassen, ist die Aufgabe der Transscendentalphilosophie. „Wenn alle Philosophie darauf ausgehen muss, entweder aus der Natur eine Intelligenz oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transscendentalphilosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie."

Sch. theilt die Transscendentalphilosophie den drei kantischen Kritiken gemäss in drei Theile: die theoretische Philosophie, die praktische, und die, welche auf die Einheit des Theoretischen und Praktischen geht, und erklärt, wie die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen und diese als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden können, indem sie die Identität der bewusstlosen

*) In der Annahme einer Weltseele ist unter den alten Philosophen namentlich Platon, unter den durch Kant angeregten Denkern aber Sal. Maimon Schelling vorangegangen. Maimon handelt „üb. die Weltseele, entelechia universi", im Berlinisch. Journal f. Aufklärg., hrsg. v. A. Riem, Bd. VIII, Juli 1790, S. 47—92. Er bemerkt mit Recht, dass man nach Kant so wenig behaupten dürfe, dass es mehrere Seelen, überhaupt Kräfte, als dass es bloss eine einzige allgemeine gebe, weil Vielheit, Einheit, Existenz etc. Formen des Denkens seien, die ohne ein sinnliches Schema nicht gebraucht werden können, hält aber für eine zulässige und die Naturerkenntniss fördernde Hypothese die Annahme einer Weltseele als des Grundes der unorganischen und organischen Bildungen, des thierischen Lebens und des Verstandes und der Vernunft im Menschen.

und der bewussten Thätigkeit nachweist, d. h. die Lehre von der Naturzweckmässigkeit und von der Kunst. In dem theoretischen Theile der Transscendentalphilosophie betrachtet Sch. die Stufen der Erkenntniss in ihrer Beziehung auf die Stufen der Natur. Die Materie ist der erloschene Geist: die Acte und Epochen des Selbstbewusstseins lassen sich in den Kräften der Materie und in den Momenten ihrer Construction wiederfinden. Alle Kräfte des Universums kommen zuletzt auf Vorstellungskräfte zurück; der leibnizische Idealismus, dem die Materie als der Schlafzustand der Monaden gilt, ist, gehörig verstanden, vom transscendentalen in der That nicht verschieden. Die Organisation ist darum nothwendig, weil die Intelligenz sich selbst in ihrem productiven Uebergehen von Ursache zu Wirkung oder in der Succession ihrer Vorstellungen anschauen muss, insofern diese in sich selbst zurückläuft; dies aber kann sie nicht, ohne jede Succession permanent zu machen oder sie in Ruhe darzustellen; die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte Succession ist eben die Organisation. Es ist aber eine Stufenfolge der Organisation nothwendig, weil die Succession, die der Intelligenz zum Object wird, innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos, die Intelligenz also ein unendliches Bestreben, sich zu organisiren ist. In der Stufenfolge der Organisation muss nothwendig eine vorkommen, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genöthigt ist. Nur eine nie aufhörende Wechselwirkung des Individuums mit anderen Intelligenzen vollendet das ganze Bewusstsein mit allen seinen Bestimmungen. Nur dadurch, dass Intelligenzen ausser mir sind, wird mir die Welt überhaupt objectiv: die Vorstellung von Objecten ausser mir kann mir gar nicht anders entstehen, als durch Intelligenzen ausser mir, und nur durch Wechselwirkung mit anderen Individuen kann ich zum Bewusstsein meiner Freiheit gelangen. Eine Wechselwirkung von Vernunftwesen durch das Medium der objectiven Welt ist die Bedingung der Freiheit. Ob aber alle Vernunftwesen der Vernunftforderung gemäss ihr Handeln, durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht, darf nicht dem Zufall anvertraut sein; es muss eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, nämlich das Rechtsgesetz, welches mit der Unverbrüchlichkeit eines Naturgesetzes herrschen soll zum Behuf der Freiheit.

Alle Versuche, die Rechtsordnung in eine moralische umzuwandeln, sind verfehlt und schlagen in Despotismus um. Ursprünglich hat der Trieb zur Reaction gegen Gewaltthätigkeit die Menschen zu einer Rechtsordnung geführt, die für das nächste Bedürfniss eingerichtet war. Die Sicherung guter Verfassung des einzelnen Staates liegt zuhöchst in der Unterordnung der Staaten unter ein gemeinsames, von einem Völkerareopag gehandhabtes Rechtsgesetz. Das allmähliche Realisiren der Rechtsverfassung ist das Object der Geschichte. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Man kann in der Geschichte nie eine einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar wäre; nur durch die ganze Geschichte kann der Beweis vom Dasein Gottes vollendet sein. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes oder der moralischen Weltordnung; diese wird existiren, sobald jene sie errichten. Die Geschichte nähert sich diesem Ziele vermöge einer prästabilirten Harmonie des Objectiven oder Gesetzmässigen und des Bestimmenden oder Freien, welche nur denkbar ist durch etwas Höheres, was über beiden ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjectiven und dem absolut Objectiven, dem Bewusstsein und dem Bewusstlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen. Ist die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Erscheinens in das Bewusste und

21*

Bewusstlose sich trennt, selbst aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist. Sch. unterscheidet drei Perioden dieser Offenbarung des Absoluten oder der Geschichte, welche er als die des Schicksals, der Natur und der Vorsehung charakterisirt. In der ersten Periode, welche die tragische genannt werden kann, zerstört das Herrschende als völlig blinde Macht kalt und bewusstlos auch das Grösste und Herrlichste; in sie fällt der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. In der zweiten Periode offenbart sich das als Natur, was in der ersten als Schicksal erschien, und führt so allmählich wenigstens eine mechanische Gesetzmässigkeit in der Geschichte herbei. Diese Periode lässt Sch. mit der Ausbreitung der römischen Republik beginnen, wodurch die Völker unter einander verbunden wurden und, was bis dahin von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung kam. Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, dass selbst das, was blosses Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war. „Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein.“ Auf der nothwendigen Harmonie der bewusstlosen und der bewussten Thätigkeit beruht die Naturzweckmässigkeit und die Kunst. Die Natur ist zweckmässig, ohne einem Zweck gemäss hervorgebracht zu sein. Das Ich selbst aber ist für sich selbst in einer und derselben Anschauung zugleich bewusst und bewusstlos, nämlich in der Kunstanschauung.

Was in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturproducts getrennt existirt, nämlich Identität des Bewussten und Bewusstlosen im Ich und Bewusstsein dieser Identität, das fasst die Anschauung des Kunstproductes in sich zusammen. Jede ästhetische Production geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Thätigkeiten, welche in jedem freien Produciren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Thätigkeiten im Product als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Das Unendliche, endlich dargestellt, ist Schönheit. Wo Schönheit ist, ist der unendliche Widerspruch im Object selbst aufgehoben; wo Erhabenheit ist, ist der Widerspruch nicht im Object selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert, bei welcher er in der Anschauung unwillkürlich sich aufhebt. Das künstlerische Produciren ist nur durch Genie möglich, weil seine Bedingung ein unendlicher Gegensatz ist. Was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, ist für die Beurtheilung der Naturschönheit, die an dem organischen Naturproduct als schlechthin zufällig erscheint, Princip und Norm. Mit der Kunst hat die Wissenschaft in ihrer höchsten Function eine und dieselbe Aufgabe; aber die Art der Lösung ist eine verschiedene, sofern sie in der Wissenschaft mechanisch ist und das Genie in ihr stets problematisch bleibt, während jede künstlerische Aufgabe nur durch Genie aufgelöst werden kann. Die Kunst ist die höchste Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit.

Die „Zeitschrift für speculative Physik“, 2 Bde., hrsg. von Schelling, Jena und Leipzig 1800—1801, enthält im ersten Bande neben Abhandlungen von Steffens namentlich eine „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik“ von Schelling, an deren Schluss sich die bemerkenswerthe Aeusserung findet: „wir können von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber die wahre Richtung für den, dem das Wissen über alles geht, ist die, welche die Natur selbst genommen hat“, ferner „Miscellen“, unter welchen ein

kurzes naturphilosophisches Gedicht hervorgehoben zu werden verdient, das den Grundgedanken der fortschreitenden Entwickelung des in der Natur gleichsam versteinerten Riesengeistes zum Bewusstsein, welches er im Menschen gewinnt, sehr lebendig und klar darstellt. Der Mensch kann zu sich im Hinblick auf die Welt sprechen: „Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt, der Geist, der sich in Allem bewegt. Vom ersten Ringen dunkler Kräfte bis zum Erguss der ersten Lebenssäfte, wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt, die erste Blüth', die erste Knospe schwillt, zum ersten Strahl von neugebornem Licht, das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht und aus den tausend Augen der Welt den Himmel so Tag wie Nacht erhellt, ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben, Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben". In der „Darstellung meines Systems" im zweiten Bande dieser Zeitschrift führt Schelling die Nebenordnung der Natur- und Transscendentalphilosophie auf den Grundgedanken zurück, dass nichts ausser der absoluten Vernunft, sondern alles in ihr sei, die absolute Vernunft aber als die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht werden müsse. Die Vernunft ist das Wahre an sich; die Dinge an sich erkennen, heisst, sie erkennen, wie sie in der Vernunft sind. Schelling weist unter bildlicher Anwendung mathematischer Formeln die Stufen der Natur als Potenzen des Subjects-Objects nach. Die Darstellung der Stufen des Geistes fehlt. Die Differenz, welche Schelling (hypothetisch und mit der Hoffnung auf spätere Einigung) zwischen seinem Standpunkt und dem fichteschen findet, bezeichnet er durch den Gegensatz der Formeln: Ich = Alles, und Alles = Ich; auf jenem Satze beruhe Fichtes subjectiver Idealismus, auf diesem sein eigener objectiver Idealismus, den Schelling auch das absolute Identitätssystem nennt.

Im Jahre 1802 erschien das Gespräch: „Bruno od. üb. das natürl. und göttl. Princip der Dinge", Berl. 1802 (2. Aufl. ebd. 1842), worin Sch. sich theils an Sätze des Giordano Bruno, theils an den Timaeus des Platon anlehnt. Neben der Indifferenz wird hier mitunter das Ideale Gott genannt. Theils an den Bruno, theils an die Darstellung des Systems im zweiten Bande der Zeitschrift für specul. Physik schliessen sich die „Ferneren Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie" an, welche die „Neue Zeitschrift für speculative Physik", Tüb. 1802, enthält, die auf einen Band beschränkt blieb. In demselben Jahre verband sich Schelling mit Hegel zur Herausgabe der Zeitschrift: „Kritisches Journal der Philosophie", Tüb. 1802—1803. (Der in diesem Journal enthaltene Aufsatz: „üb. d. Verhältniss der Naturphil. zur Philos. überhaupt" ist nicht von Hegel, der übrigens die meisten Beiträge geliefert hat, sondern von Schelling verfasst worden, was sich nach Erdmanns Bemerkung aus der Nichtunterscheidung der Logik als des allgemeinen Theiles der Philosophie von der Natur- und Transscendental-Philosophie, da doch Hegel nachweisbar damals schon diese Unterscheidung machte, schliessen lässt, obschon Michelet in seiner Schrift: Schelling und Hegel, Berlin 1839, und Rosenkranz, Schelling, Danzig 1843, S. 190—195 das Gegentheil behauptet haben. Für Schellings Autorschaft erklärt sich auch Haym, Hegel u. s. Zeit, S. 156 und 495; doch vgl. andererseits Rosenkranz und Michelet in der Zeitschrift: „der Gedanke", Bd. I, Berl. 1861, S. 72 ff. u. Michelet, Wahrh. a. m. L., S. 172 ff. Auch die Autorschaft der Abhandlungen: über Rückert und Weiss, und: über Construction in der Philosophie, ist streitig; doch scheinen beide Hegel zugeschrieben werden zu müssen.)

Die Grundzüge seines gesammten Lehrgebäudes hat Sch. in populärer Form in seine (1802 gehaltenen) „Vorlesungen üb. d. Methode des akadem. Studiums", Stuttg. u. Tüb. 1803 (3. Aufl. ebd. 1830), aufgenommen. Sch. definirt hier die Philosophie als die Wissenschaft der absoluten Identität, die Wissenschaft alles Wissens, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und

Gegenstand hat. Ihrer Form nach ist die Philosophie eine unmittelbare Vernunft- oder intellectuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist. Darstellung intellectueller Anschauung ist philosophische Construction. In der absoluten Identität oder der allgemeinen Einheit des Allgemeinen und Besonderen liegen besondere Einheiten, welche den Uebergang zu den Individuen vermitteln: diese nennt Schelling im Anschluss an Platon Ideen. Diese Ideen können nur in der Vernunftanschauung enthalten sein, und die Philosophie ist demgemäss die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge. Die Staatsverfassung, sagt Schelling, ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs. In diesem ist das Absolute als die Macht, von der alles ausfliesst, der Monarch, die Ideen sind die Freien, die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sclaven und Leibeigenen. Schelling nimmt hiermit den Realismus (dieses Wort im scholastischen Sinne verstanden), der seit dem Ausgange des Mittelalters von allen namhaften Philosophen aufgegeben worden war und nur in der Doctrin des Spinoza in Bezug auf die absolute Substanz in gewissem Sinne liegt, durch Verschmelzung dieser letzteren Doctrin mit Platons Ideenlehre von Neuem auf. Die Philosophie wird in drei positiven Wissenschaften objectiv, welche nach dem Bilde des innern Typus der Philosophie sich gliedern. Von diesen ist die erste die Theologie, welche als Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens den absoluten Indifferenzpunkt des Idealen und Realen objectiv darstellt. Die ideelle Seite der Philosophie, in sich getrennt objectivirt, ist die Wissenschaft der Geschichte, und sofern das vorzüglichste Werk der letzteren die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts oder die Jurisprudenz. Die reelle Seite der Philosophie wird, für sich genommen, äusserlich repräsentirt durch die Wissenschaft der Natur, und wiefern diese sich in der des Organismus concentrirt, die Medicin. Nur durch das historische Element können die positiven oder realen Wissenschaften von der absoluten oder der Philosophie geschieden sein. Da die Theologie als das wahre Centrum des Objectivwerdens der Philosophie vorzugsweise in speculativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens. Sofern das Ideale die höhere Potenz des Realen ist, so folgt, dass die juridische Facultät der medicinischen vorangehe. Der Gegensatz des Realen und Idealen wiederholt sich innerhalb der Religionsgeschichte als der des Hellenismus und des Christenthums. Wie in den Sinnbildern der Natur, lag in den griechischen Dichtungen die Intellectualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subject. Das Christenthum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium; in der idealen Welt, die sich in ihm erschliesst, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches. Die geschichtsphilosophische Construction, die Schelling im System des transscendentalen Idealismus gegeben hat, modificirt er jetzt in dem Sinne, dass er die bewusstlose Identität mit der Natur der ersten Periode als der Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie vindicirt, dann mit dem Abbrechen des Menschen von der Natur das Schicksal herrschen, endlich aber die Einheit als bewusste Versöhnung wiederhergestellt werden lässt; diese letzte Periode, welche die der Vorsehung sei, leite in der Geschichte das Christenthum ein. Die Ideen des Christenthums, die in den Dogmen symbolisirt wurden, sind von speculativer Bedeutung. Schelling deutet die Dreieinigkeit als das Fundamentaldogma des Christenthums dahin, dass der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst sei, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des

Geistes eröffnet. Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Das Christenthum als historische Erscheinung ist zunächst aus einem einzelnen religiösen Verein unter den Juden (dem Essäismus) hervorgegangen; seine allgemeinere Wurzel hat es in dem orientalischen Geist, der bereits in der indischen Religion das Intellectualsystem und den ältesten Idealismus geschaffen und, nachdem er durch den ganzen Orient geflossen war, im Christenthum sein bleibendes Bett gefunden hat; von ihm war von Alters her die Strömung unterschieden, die in der hellenischen Religion und Kunst die höchste Schönheit geboren hat, während doch auch auf dem Boden des Hellenismus mystische Elemente sich finden und eine der Volksreligion entgegenstehende Philosophie, vornehmlich die platonische, eine Prophezeiung des Christenthums ist. Die Ausbreitung des Christenthums erklärt sich aus dem Unglück der Zeit, welches für eine Religion empfänglich machte, die den Menschen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte. Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind nur eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; ihr Werth muss nach dem Maass bestimmt werden, in welchem sie die Idee des Christenthums ausdrücken. Weil diese Idee nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist, so darf sie die Auslegung dieser für die erste Geschichte des Christenthums wichtigen Urkunden nicht binden. Die Entwickelung der Idee des Christenthums liegt in seiner ganzen Geschichte und in der neuen, von ihm geschaffenen Welt. Die Philosophie hat mit dem wahrhaft speculativen Standpunkt auch den der Religion wiedererrungen und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

In den Bemerkungen über das Studium der Geschichte und der Natur geht Schelling von dem Gedanken aus, dass jene im Idealen ausdrücke, was diese im Realen. Er unterscheidet von der philosophischen Geschichtsconstruction die empirische Aufnahme und Ausmittelung des Geschehenen, die pragmatische Behandlung der Geschichte nach einem bestimmten durch das Subject entworfenen Zweck und die künstlerische Synthesis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, welche die Geschichte als Spiegel des Weltgeistes, als ewiges Gedicht des göttlichen Verstandes darstellt. Der Gegenstand der Historie im engeren Sinne ist die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Jeder Staat ist in dem Verhältniss vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, indem es Mittel zum Ganzen, zugleich in sich selbst Zweck ist. Die Natur ist die reale Seite in dem ewigen Act der Subject-Objectivirung. Das Sein jedes Dinges in der Identität als der allgemeinen Seele und das Streben zur Wiedervereinigung mit ihr, wenn es aus der Einheit gesetzt ist, ist der allgemeine Grund der lebendigen Erscheinungen. Die Ideen sind die einzigen Mittler, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können. Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur ist die Bedingung für ein methodisches Verfahren der empirischen Naturlehre; in dem Experiment und seinem nothwendigen Correlat, der Theorie, liegt die exoterische Seite, welcher die Naturwissenschaft zu ihrer objectiven Existenz bedarf; die Empirie schliesst sich der Wissenschaft als Leib an, sofern sie reine objective Darstellung der Erscheinung selbst ist und keine Idee anders als durch diese auszusprechen sucht. Es ist Aufgabe der Naturwissenschaft, in den verschiedenen Naturproducten die Denkmäler einer wahren Geschichte der zeugenden Natur zu erkennen. Die Kunst ist vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen; sie theilt mit der Philosophie die Aufhebung der Gegensätze der Erscheinung; aber sie verhält sich doch wiederum zur Philosophie, mit der sie sich auf dem letzten Gipfel begegnet, wie Reales zu Idealem. Philosophie der Kunst ist nothwendiges

Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut.

Das in den bisher erwähnten Schriften dargelegte Identitätssystem ist Schellings relativ originale Leistung. Immer mehr wich von nun an die Fülle eigener Productivität einem Synkretismus und Mysticismus, der immer trüber und doch zugleich prätensionsvoller ward. Von Anfang an war Schellings Philosophiren in seinen einzelnen Schriften nicht eine Systembildung auf dem Grunde vorangegangener Vertrautheit mit der Gesammtheit der früheren Leistungen, sondern vielmehr eine sofortige modificirende Aneignung von Philosophemen einzelner Denker; je mehr daher sein Studium sich ausbreitete, um so mehr mangelte seinem Denken Princip und System. Einzelne mystische Anklänge finden sich schon in den Vorlesungen über akademisches Studium. Ein an den Neuplatonismus und danach auch an Sätze des Jakob Böhme anknüpfender Mysticismus beginnt Macht zu gewinnen in der durch Eschenmayers „Philos. in ihr. Uebergange z. Nichtphilos.“, Erlang. 1803, (worin Eschenmayer ähnlich wie Jacobi ein Hinausgehen über das philosophische Denken zum religiösen Glauben fordert) provocirten Schrift: „Philosophie und Religion“, Tüb. 1804, in welcher Schelling die Endlichkeit und Leiblichkeit für ein Product des Abfalls vom Absoluten, diesen Abfall aber, dessen Versöhnung die Endabsicht der Geschichte sei, für das Mittel zur vollendeten Offenbarung Gottes erklärt. Doch sind nur Anfänge des späteren Standpunkts in dieser Schrift nachzuweisen. Die (oben erwähnte, der 2. Aufl. der Schrift von der Weltseele beigegebene) Abhandlung „üb. d. Verhältn. des Realen und Idealen in der Natur“, wie auch die Schrift: „Darlegung d. wahr. Verhältnisses der Naturphilos. zur verbesserten fichteschen Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersteren“, Tüb. 1806, und die naturphilosophischen Aufsätze in den (von A. F. Marcus und Schelling herausgegebenen) „Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft“, Tüb. 1806—1808, zeigen neben theosophischen Elementen doch vorwiegend immer noch den alten Gedankenkreis. Eine treffliche Ausführung und Fortbildung der in früheren Schriften geäusserten Gedanken über Schönheit und Kunst enthält die 1807 gehaltene, in die „philos. Schriften“, Landsh. 1809, aufgenommene Festrede „üb. d. Verhältniss der bildend. Künste zu d. Natur“, welche als das letzte Ziel der Kunst die Vernichtung der Form durch Vollendung der Form bezeichnet; wie die Natur in ihren elementaren Bildungen zuerst auf Härte und Verschlossenheit hinwirkt und erst in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, so soll der Künstler, der der Natur als der ewig schaffenden Urkraft nacheifert und die Producte derselben nach ihrem ewigen, im unendlichen Verstande entworfenen Begriff im Momente ihres vollendeten Daseins darstellt, erst im Begrenzten treu und wahr sein, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen und durch immer höhere Verbindung und endliche Verschmelzung mannigfaltiger Formen die äusserste Schönheit in Bildungen von höchster Einfalt bei unendlichem Inhalt zu erreichen.

Die Theosophie prävalirt (zum Theil in Folge des zunehmenden Einflusses des der Lehre Jak. Böhmes und St. Martins huldigenden Franz Baader) in den „philos. Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit u. die damit zusammenhängend. Gegenstände“, welche zuerst in den „philos. Schriften“, Landshut 1809, erschienen ist. Sch. hält an dem Grundsatz fest, dass von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich sein muss, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Er hält auch mit Lessing die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll. Zu diesem Behuf unterscheidet er in Gott drei

Momente: 1. die Indifferenz, den Urgrund oder Ungrund, 2. die Entzweiung in Grund und Existenz, 3. die Identität oder die Versöhnung des Entzweiten. Der Ungrund oder die Indifferenz, worin noch keine Persönlichkeit ist, ist nur der Anfangspunkt des göttlichen Wesens, das was in Gott nicht er selbst ist, die unbegreifliche Basis der Realität. In ihm hat das Unvollkommene und Böse, das in den endlichen Dingen ist, seinen Grund. Alle Naturwesen haben ein blosses Sein im Grunde oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht und sind also in Bezug auf Gott bloss peripherische Wesen. Nur der Mensch ist in Gott und eben durch dieses In-Gott-Sein der Freiheit fähig. Die Freiheit des Menschen liegt in einer intelligiblen, vorzeitlichen That, durch welche er sich zu dem gemacht hat, was er jetzt ist; der empirische Mensch ist in seinem Handeln der Nothwendigkeit unterworfen, aber diese Nothwendigkeit ruht auf seiner zeitlosen Selbstbestimmung.*) Wollen ist Ursein. Die Einheit des particularen Willens mit dem universalen Willen ist das Gute, die Trennung das Böse. Der Mensch ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch ausser dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, der Erlöser der Natur, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, nach der letzten Scheidung Gott auch die Natur annimmt und zu sich macht.

In der Streitschrift gegen Jacobi: „Denkmal der Schrift Jacobis von d. göttl. Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtl. täuschend. Lüge redenden Atheismus", Tüb. 1812, weist Sch. die Anschuldigung zurück, seine Philosophie sei Naturalismus, Spinozismus und Atheismus. Er sagt, Gott sei ihm Beides, A und O, Erstes und Letztes, jenes als Deus implicitus, unpersönliche Indifferenz, dieses als Deus explicitus, Gott als Persönlichkeit, als Subject der Existenz. Ein Theismus, welcher den Grund oder die Natur in Gott nicht anerkenne, sei unkräftig und leer. Gegen die von Jacobi behauptete Identität eines reinen Theismus mit dem Wesentlichen im Christenthum richtet Schelling eine herbe Polemik, welche das Irrationale und Mystische als das wahrhaft Speculative vertheidigt.

Die Schrift „über die Gottheiten von Samothrake", Stuttg. u. Tüb. 1815, die eine Beilage zu den (nicht mit veröffentlichten) „Weltaltern" bilden sollte, ist eine allegorische Deutung jener Gottheiten auf die Momente des Gottes der schellingschen Abhandlung über die Freiheit.

Nach langem Schweigen veröffentlichte Sch. 1834 eine Vorrede zu Hubert Beckers Ueberstzg. einer Schrift Victor Cousins (über franz. u. deutsche Philos. in den Fragmens philosophiques, Par. 1833). Sch. bezeichnet hier die hegelsche Philosophie als eine bloss negative, die an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen und Beseitigung des empirischen Elementes den logischen Begriff gesetzt und demselben durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung die nur jenem zukommende Selbstbewegung geliehen habe. Im Wesentlichen die gleiche Kritik hat Schelling in seinen zu München gehaltenen Vorlesungen „zur Gesch. der neueren Philos." geübt (welche im X. Bde. der I. Abth. der „Sämmtl. Werke" aus dem handschriftlichen Nachlass veröffentlicht worden sind): er tadelt die Voran-

*) Diese Lehre passt in den Zusammenhang des kantischen Systems, woraus Schelling sie entnimmt; sie setzt die Unterscheidung der Dinge an sich von den Erscheinungen voraus; Schelling aber adoptirt sie, obschon er diese ihre nothwendige Voraussetzung aufgehoben hat.

stellung der abstracten Begriffe (Sein, Nichts, Werden, Dasein etc.) vor die Natur- und Geistesphilosophie, da doch Abstracta dasjenige voraussetzen, wovon sie abstrahirt seien, und Begriffe nur im Bewusstsein, also im Geiste, existiren und nicht der Natur und dem Geiste als Bedingung vorangehen, sich potenziren und schliesslich zur Natur entäussern können. In seiner Berliner Antrittsvorlesung (Stuttg. und Tüb. 1841) erklärt Sch., er werde die Erfindung seiner Jugend, das Identitätssystem, das Hegel nur auf eine abstracte logische Form gebracht habe, nicht aufgeben, wohl aber als negative Philosophie durch die positive Philosophie ergänzen. Hegel hat die Logik ausgebildet, d. h. die Wissenschaft des Rationalen oder des Nicht-nicht-zu-Denkenden. Durch Vernunft wird aber das Irrationale, das in dem wirklich Existirenden sich findet, nicht erfasst. Deshalb soll die positive Philosophie, als eine neue bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft, die wirkliche Aufschlüsse zu gewähren, das menschliche Bewusstsein über seine gegenwärtigen Grenzen zu erweitern versprach, über die blosse Vernunftwissenschaft durch Mitaufnahme einer die Resultate hypothetischer Deduction bestätigenden, das Sein (das „Dass") des rational erkennbaren Wesens (des „Was") erkennenden Empirie hinausgehen. Existirt ein „transscendentes Positives", so ist dieses aus der Religion durch Erfahrung aufzunehmen. Die Religion ist aber entweder mythologische oder geoffenbarte; deshalb ist die positive Philosophie vornehmlich Philosophie der Mythologie und Offenbarung, d. h. der unvollendeten und der vollendeten Religion. In den an der berliner Universität gehaltenen, nach Schellings Tode aus seinem Nachlass als zweite Abtheilung der „sämmtl. Werke" herausgegebenen, jedoch ihrem wesentlichen Inhalt nach schon sofort aus nachgeschriebenen Heften theils durch Frauenstädt („Schellings Vorlesungen in Berlin", Berlin 1842), theils durch Paulus („die endl. offenbar gewordene positive Philos. d. Offenbarung, — der allgemeinen Prüfung dargelegt" von H. E. G. Paulus, Darmstadt 1843. Schelling liess sich in Folge dieser ohne sein Wissen und Willen geschehenen Veröffentlichung in einen Process wegen Nachdrucks mit Paulus ein, der aber zu seinen Ungunsten entschieden wurde) veröffentlichten religionsphilosophischen Vorlesungen führte Schelling im Wesentlichen nur die schon in der Schrift über die Freiheit vorgetragene Speculation weiter aus. Die positive Philosophie will nicht aus dem Begriffe Gottes seine Existenz, sondern umgekehrt, von der Existenz ausgehend, die Göttlichkeit des Existirenden beweisen. In Gott werden von Schelling unterschieden: a. das blind nothwendige oder unvordenkliche Sein, b. die drei Potenzen des göttlichen Wesens: der bewusstlose Wille als die causa materialis der Schöpfung, der besonnene Wille als die causa efficiens, die Einheit beider als die causa finalis, secundum quam omnia fiunt; c. die drei Personen, die aus den drei Potenzen durch Ueberwindung des unvordenklichen Seins vermöge des theogonischen Processes hervorgehen, nämlich: der Vater als die absolute Möglichkeit des Ueberwindens, der Sohn als die überwindende Macht, der Geist als die Vollendung der Ueberwindung. In der Natur wirken nur die Potenzen, im Menschen die Persönlichkeiten. Indem der Mensch vermöge seiner Freiheit die Einheit der Potenzen wieder aufhob, ward die zweite vermittelnde Potenz entwirklicht, d. h. der Herrschaft über das blindseiende Princip beraubt und zur bloss natürlich wirkenden Potenz erniedrigt. Sie macht sich im Bewusstsein des Menschen wieder zum Herrn jenes Seins und wird zur göttlichen Persönlichkeit vermöge des theogonischen Processes, dessen Momente die Mythologie und die Offenbarung sind. Die zweite Potenz war im mythologischen Bewusstsein in göttlicher Gestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ), entäusserte sich aber derselben und ward Mensch, um durch Gehorsam in Einheit mit dem Vater göttliche Persönlichkeit zu werden. Die Epochen der christlichen Zeit bestimmt Schelling (indem er den fichteschen Gedanken, dass der Protestantismus den paulinischen Charakter trage

das Johannes-Evangelium aber mit seinem Logos-Begriff den christlichen Geist am reinsten ausdrücke, weiter ausbildet) als das petrinische Christenthum oder den Katholicismus, das paulinische oder den Protestantismus, und drittens die „Johanneskirche der Zukunft".*)

§ 31. Unter den zahlreichen Anhängern und Geistesverwandten Schellings sind für die Geschichte der Philosophie besonders folgende (in deren Nennung wir von Männern, die sich enger an Schelling und besonders an die erste Form seiner Lehre anschlossen, zu solchen fortgehen, die zu ihm in einem freieren Verhältniss standen und zum Theil ihrerseits auf ihn Einfluss geübt haben) von Bedeutung: Georg Michael Klein, der treue Darsteller des Identitätssystems, Johann Jakob Wagner, der den Pantheismus des Identitätssystems gegenüber dem Neuplatonismus und Mysticismus in Schellings späteren Schriften festhält, an die Stelle des Ternars oder der Trichotomie aber den Quaternar oder die viertheilige Construction setzt, der um die Geschichte der Philosophie und besonders der platonischen verdiente Georg Anton Friedrich Ast, der durch sein Handbuch der Geschichte der Philosophie bekannte Thaddäus Anselm Rixner, der Naturalist Lorenz Oken, nach welchem alle Philosophie nur Naturphilosophie ist, der Pflanzenphysiolog Nees von Esenbeck, der Pädagog und Religionsphilosoph Bernhard Heinrich Blasche, der um die Bearbeitung der Erkenntnisslehre verdiente Ignaz Paul Vital Troxler, welcher in manchem Betracht von Schellings Lehre abweicht, Adam Karl August Eschenmayer, der die Philosophie schliesslich in Nichtphilosophie oder religiösen Glauben übergehen lässt, der extreme Katholik und Enthusiast Joseph Görres, der mystisch-naturphilosophische Psycholog und Kosmolog Gotthilf Heinrich von Schubert, der die schellingsche Naturphilosophie mit besonnenem Empirismus verbindende Physiolog und Psycholog Karl Friedrich Burdach, der geistvolle Psycholog und Kranioskop Karl Gustav Carus, der Physiker Hans Christian Oersted, der Aesthetiker Karl Wilhelm Ferdinand Solger, der vielseitig gebildete, schliesslich dem strengen Confessionalismus der Altlutheraner huldigende Heinrich Steffens, der mit Steffens befreundete Astronom und

*) Diese konnte freilich durch Schellings erneuten Gnosticismus, der gleich dem alten an die Stelle des religionsphilosophischen Begriffes das Phantasma setzte, sicherlich nicht begründet werden; zudem ist die Voraussetzung unhistorisch, dass der Gegensatz der katholischen und protestantischen Kirche sich mit dem der petrinischen und paulinischen Richtung decke. Das „Johannes-Evangelium" hat durch Umformung paulinischer Gedanken eben die Vermittelung angebahnt, welche bereits die altkatholische Kirche auch praktisch darstellt. Die Aufgaben der Zukunft aber können nicht durch eine wirkliche Repristination gelöst und nicht durch ein mit dem Scheine der Repristination sich umkleidendes Analogienspiel zutreffend bezeichnet werden.

Rechtsphilosoph Johann Erich von Berger, der Theosoph Franz von Baader, der allseitige Denker Karl Christian Friedrich Krause. Die beiden letztgenannten sind Stifter besonderer philosophischer Richtungen geworden. Baader hat sich vielfach an Jakob Böhme angelehnt und mit dessen mystischen Gedanken kantische und fichtesche Elemente verbunden. Es kommt ihm besonders darauf an, einen Parallelismus zwischen dem „Reich der Natur" und dem „Reich der Gnade" herzustellen. Krause, der alle Theile der Philosophie bearbeitet hat und über den Pantheismus des Identitätssystems zu einer All-in-Gott-Lehre oder Panentheismus hinauszugehen sucht, hat seinen philosophischen Schriften die Verbreitung unter den Deutschen durch seine wunderliche Terminologie, die rein deutsch sein soll, aber undeutsch ist, selbst beschränkt.

Von Schelling gingen auch der ausserdem besonders durch Platon, Spinoza, Kant und Fichte philosophisch angeregte Theolog Schleiermacher und der Philosoph Hegel aus. — Mit gewissen neuschellingschen Principien kommt der antirationalistische, theologisirende Rechtsphilosoph Friedrich Julius Stahl überein (obwohl derselbe gegen die Bezeichnung seiner Gesammtrichtung als „Neuschellingianismus" protestirt).

Für den Zweck des vorliegenden Grundrisses mag es genügen, die philosophischen Hauptschriften der genannten Männer anzugeben und kurze Bemerkungen anzufügen. Nur bei Krause, als einem eigenthümlichen Denker, der aber immerhin mit Schelling viele Berührungspunkte hat und deshalb in diesem Paragraphen behandelt werden kann, glaubten wir eine Ausnahme machen und wenigstens etwas ausführlicher auf seine Lehre eingehen zu müssen. Von Hegel und Schleiermacher wird in besonderen Paragraphen gehandelt werden. Wer genauere Belehrung sucht, sei auf die Werke selbst und auf Specialdarstellungen, daneben aber besonders auf Erdmanns umfassende Gesammtübersicht (Theil II seiner „Entwicklg. d. deutsch. Speculation seit Kant", Gesch. der n. Ph. Bd. III, 2. Abth.) verwiesen.

G. M. Kleins (geb. 1776, gest. 1820) ganz auf schellingschen Schriften und Vorträgen beruhendes Hauptwerk ist: Beiträge z. Stud. der Philos. als Wissenschaft des All, nebst einer vollständ. u. fassl. Darstellg. ihrer Hauptmomente, Würzburg 1805. Speciell hat derselbe die Logik, Ethik und Religionslehre nach den Principien des Identitätssystems bearbeitet in den Schriften: Verstandeslehre, Bamberg 1810, umgearbeitet als: Anschauungs- und Denklehre, Bamberg u. Würzburg 1818; Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründ., Rudolstadt 1811; Darstellung der philos. Relig. u. Sittenlehre, Bamberg u. Würzburg 1818. In der letzten Schrift suchte er das Identitätssystem als der Religion und Sittlichkeit ungefährlich zu erweisen.

Eine verwandte, jedoch der fichteschen näher stehende Richtung verfolgte Joh. Josua Stutzmann (1777—1816), Philos. Untersuchung üb. d. Gründe aller Moral u. Religion, in: Henkes Mus. d. Relig. 1803. Systemat. Einleit. in d. Religionsphilos., Götting. 1804. Philosophie des Universums, Erl. 1806. Philosophie der Gesch. der Menschh., Nürnb. 1808. Grundzüge des Standpunktes, Geistes u. Gesetzes der universell. Philos., Nürnb. 1811.

Joh. Jak. Wagner (1775—1821), Philos. der Erziehungskunst, Leipz. 1802. Von der Natur der Dinge, Lpz. 1803. Syst. d. Idealphilos., Lpz. 1804. Grundriss der Staatswissensch. u. Politik, Lpz. 1805. Theodicee, Bamberg 1809. Mathematische Philos., Erl. 1811. Der Staat, Erl. 1811. Organon der menschl. Erkenntniss, Erl. 1830, Ulm 1851. Nachgelassene Schriften, Kleine Schriften, 3 Thle., hrsg. Ulm 1845—1847, von Ph. L. Adam, hrsg. von dems., Ulm 1852—57. Ueber ihn handelt Leonh. Rabus, J. J. Wagners Leben, Lehre u. Bedeutg., ein Beitrag z. Gesch. d. deutsch. Geistes, Nürnberg 1862. Er suchte die Mathematik eng mit der Philosophie zu verbinden. Die begriffenen mathematischen Sätze sollen mit den Formen des Denkens und der Sprache übereinstimmen. Denken ist Rechnen; eine chemische Analyse ist nichts als eine Division.

F. Ast (1778—1841), Handb. d. Aesthetik, Lpz. 1805. Grundlinien d. Philos., Landshut 1807, 2. Aufl. 1809. Grundriss e. Gesch. d. Philos., ebd. 1807, 2. Aufl. 1825. Platons Leben u. Schriften, Lpz. 1816.

Th. Ans. Rixner (1766—1838), Aphorismen aus der Philos., Landshut 1809, umgearbeitet Sulzbach 1818. Handb. d. Gesch. d. Philos., ebd. 1822—23, 2. Aufl. 1829; Supplementband, verfasst von Victor Philipp Gumposch, ebd. 1850.

Lor. Oken (1779—1851), die Zeugung, Bamberg u. Würzb. 1805 (die Samenbildung ist Zersetzung des Organismus in Infusorien, die Fortpflanzung ist eine Flucht des Bewohners aus der einstürzenden Hütte. Elemente des organischen Körpers sind die Blüthen, die im Wasser zu Thieren, in der Luft zu Pflanzen determinirt werden). Ueb. d. Universum, Jena 1808. Lehrb. d. Naturphilos., Jena 1809, 3. Aufl., Zürich 1843. Isis, encyclopädische Zeitschrift, Jena 1817 ff. Die Naturphilosophie ist für Oken die Lehre von der ewigen Verwandlung Gottes in die Welt, und zwar ist ihm die ganze Philosophie nur Naturphilosophie. Zwar behandelt er auch Wissenschaft, Staat, Kunst. Aber alles dies ist ihm nichts als Naturerscheinung. Der Mensch ist das vollkommene Thier; sein Verstand ist Weltverstand. Er stellt in der Kunst, der Wissenschaft, dem Staate den Willen der Natur vollkommen her. Die Organismen haben sich aus einem Urschleim entwickelt, und das Thierreich ist der in seine Bestandtheile auseinandergelegte Mensch, indem sich bei diesem in kleine Organe gesammelt hat, was auf die verschiedensten Thierklassen vertheilt ist. Die auf den niederen Stufen selbständigen Gegensätze kehren auf den höheren als Attribute wieder. Vergl. A. Ecker, L. Oken, eine biograph. Skizze, Stuttgart 1880; C. Güttler, L. O. u. s. Verhältn. zur modernen Entwickelungsl., Lpz. 1885.

Nees von Esenbeck (1776—1858), das System der speculativen Philosophie, Bd. I: Naturphilosophie, Glogau und Leipzig 1842.

B. H. Blasche (1776—1832), über das Wichtigste, was in d. Naturphilos. seit 1811 ist geleistet worden, in Isis 1819, IX. Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, Lpz. 1827. Handb. der Erziehungswissensch., Giessen 1828. Philos. der Offenbarung, Lpz. 1829. Philos. Unsterblichkeitslehre, oder: wie offenbart sich das ewige Leben? Erfurt und Gotha 1831.

Ignaz Paul Vitalis Troxler (1780—1866), Naturlehre des menschl. Erkennens, Aarau 1828. Logik der Wissensch. des Denkens u. Krit. aller Erkenntniss, Stuttg. u. Tüb. 1829—30. Vorlesgn. üb. d. Philos., als Encyclopädie u. Methodologie der philos. Wissenschaften, Bern 1835. Vgl. Werber, d. Lehre von der menschl. Erkenntniss, Karlsr. 1841, Abhandlungen: I. d. Entstehg. d. menschl. Sprache u. ihre Fortbildg., II. Grundlagen der Philos. des Schönen und der Philos. des Wahr., Heidelberg 1871—73.

Carl Adolf Eschenmayer (1770—1852, seit 1811 in Tübingen), d. Philos. in ihr. Uebergange zur Nichtphilos., Erlang. 1803. Psychologie, Tüb. 1817, 2. Aufl.

1822. System der Moralphilos., Stuttg. u. Tüb. 1818. Normalrecht, ebd. 1819—20. Religionsphil., 1. Theil: Rationalismus, Tüb. 1818, 2. Theil: Mysticismus, ebd. 1822, 3. Theil: Supernaturalismus, ebd. 1824. Mysterien d. innern Leb., erläut. aus der Gesch. der Seherin von Prevorst, Tüb. 1830. Grundr. d. Naturphil., ebd. 1832. Die hegelsche Religionsphilos., Tüb. 1834. Grundzüge einer christl. Philos., Basel 1841. Der Glaube steht über der Speculation und will diese nicht verwerfen, sondern ergänzen. In seiner Religionsphilosophie stellt er über den Rationalismus und Mysticismus den Supranaturalismus. Gegen Ende seines Lebens beschäftigte sich E. besonders mit Geistererscheinungen.

G. H. Schubert (1780—1860), Ahndungen einer allgem. Gesch. d. Lebens, Lpz. 1806—1821. Ansichten von d. Nachtseite der Naturwissensch., Dresd. 1808, 4. Aufl. 1840. Die Symbolik des Traumes, Bamberg 1814. Die Urwelt und die Fixsterne, Dresd. 1823, 2. Aufl. 1839. Gesch. der Seele, Tüb. 1830, 5. Aufl. Stuttg. 1878. Ein Auszug daraus: Lehrbuch der Menschen- u. Seelenkunde, Erlang. 1838, 2. Aufl. 1842. Die Krankheiten und Störungen der menschl. Seele, Stuttg. 1845. Der Erwerb aus einem vergangenen u. die Erwartungen von einem künftigen Leben, eine Selbstbiographie, 2 Bde., Erlang. 1854 u. 55.

K. F. Burdach (1776—1847), der Mensch nach den verschied. Seiten seiner Natur, Stuttg. 1836, 2. Aufl. a. u. d. T.: Anthropol. für das gebild. Publicum, hrsg. von Ernst Burdach, ebd. 1847. Blicke ins Leben, Bd. I—II: comparative Psychol., Bd. III: Sinnenmängel u. Geistesmacht Lebensbahnen, Bd. IV: Rückblick auf mein Leben, Lpz. 1842—48.

Dav. Theod. Aug. Suabedissen (1773—1835, ebensosehr durch Kant, Reinhold und Jacobi, wie durch Schelling angeregt), die Betrachtung des Menschen, Cassel, und Lpz. 1815—18. Zur Einltg. in d. Philos., Marburg 1827. Grundzüge d. Lehre vom Menschen, ebd. 1829. Grundzüge d. philos. Religionslehre, ebd. 1831. Grundzüge d. Metaph., ebd. 1836.

Carl Gust. Carus (1789—1869), Grundzüge der vergleich. Anatomie u. Physiologie, Dresd. 1825. Vorlesgn. über Psychol., Lpz. 1831. Syst. der Physiol., Lpz. 1838—40, 2. Aufl. 1847—49. Grundzüge der Kranioskopie, Stuttg. 1841. Psyche, zur Entwickelungsgesch. der Seele, Pforzheim 1846. 3. Aufl., Stuttg. 1860. Physis, zur Gesch. d. leibl. Lebens, Stuttg. 1851. Symbolik der menschl. Gestalt, Leipz. 1853, 2. Aufl. 1857. Organon der Erkenntniss der Natur u. d. Geistes, Lpz. 1855. Vergleichende Psychol. oder Gesch. der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt, Wien 1866. Vergl. Carl Gust. Carus, Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten, Leipzig 1865.

H. Chr. Oersted (1777—1851), d. Geist i. d. Natur, Kopenh. 1850—51, dtsch. v. K. L. Kannegiesser, Lpz. 1850, 3. A. ebd. 1868. Neue Beiträge zu dem G. i. d. N., deutsch Lpz. 1851. H. Chr. Oerstedt, gesammelte Schriften, deutsch von Kannegiesser, 6 Bde., Lpz. 1851—53.

K. W. Ferd. Solger (1718—1819), Erwin, vier Gespräche üb. das Schöne u. d. Kunst, Berl. 1815. Philosoph. Gespräche, Berl. 1817. Nachgelass. Schriften und Briefwechsel, hrsg. von Ludw. Tieck u. Friedr. v. Raumer. Lpz. 1826. Vorles. üb. Aesthetik, hrsg. von K. W. L. Heyse, Berl. 1829.

H. Steffens (1773—1845, Norweger von Geburt, seit 1804 in Deutschland, Prof. in Halle, Breslau, Berlin), Recens. von Schellings naturphilos. Schriften, verfasst 1800, abg. in Schellings Ztschr. für specul. Physik, Bd. I, Heft 1, S. 1—48 und Heft 2, S. 88—121. Ueber d. Oxydations- und Desoxydationsprocess der Erde, ebd. Heft 1, 143—168. Beiträge z. inneren Naturgesch. der Erde, Freiberg 1801. Grundzüge d. philos. Naturwissensch., Berl. 1806. Ueb. d. Idee der Universitäten, Berl. 1809. Caricaturen des Heiligsten, Lpz. 1819—21. (Durch die Sünde werden

die einzelnen Momente der Idee des Staats in den Erscheinungen isolirt und verzerrt. Zusammengenommen lassen sie allerdings noch die Idee erkennen, aber einzeln sind sie ihr entgegengesetzt.) Anthropol., 2 Bde., Bresl. 1823. Wie ich wieder Lutheraner ward, und was mir das Lutherthum ist, ebd. 1836 (gegen die Union). Polemische Blätter zur Beförderung der specul. Physik, Bresl. 1829, 1835. Novellen. Bresl. 1837 bis 1838. Christl. Religionsphilos., Bresl. 1839. Was ich erlebte, Bresl. 1840—45, 2. Aufl. 1844—46. Nachgel. Schriften, m. e. Vorw. v. Schelling, Berl. 1846. Mit Mineralogie und Geognosie besonders vertraut, stellte er eine geschichtliche Ansicht von der Natur auf und suchte Entstehung und Geschichte des Menschen einzureihen in einen Zusammenhang mit dem Erdorganismus und der Entwickelung des ganzen Sonnensystems, wie er auch den ersten Theil der Anthropologie geologische Anthropologie nennt. In dem zweiten und dritten Theil, dem physiologischen und psychologischen, sucht er darzuthun, wie durch die Begierde des Menschen die ganze Natur angesteckt in Kampf gerieth, und wie dieser Kampf durch Aneignung der Gnade zu Ende kommt. Besonders auf Braniss hat Steffens grossen Einfluss geübt.

J. E. v. Berger (1772—1833, seit 1814 Prof. der Astronomie in Kiel, nach Reinholds Tode seit 1823 der Philosophie), philosoph. Darstellg. d. Harmonie des Weltalls, Altona 1808. Allgem. Grundzüge der Wissenschaft, 4 Bde. (1. Analyse des Erkenntnissvermög., 2. zur philos. Naturerkenntniss, 3. Anthropol., 4. prakt. Phil.), Altona 1817—27. Er schloss sich zuerst schellingschen Ansichten an, versuchte dann in seinem grösseren Werke eine Vereinigung Schellings und Fichtes, zeigte aber hier zugleich eine Abhängigkeit von Hegel. Vgl. H. Ratjen, Joh. Erich v. Bergers Leben, Altona 1835. Berger ist von Einfluss auf Trendelenburg gewesen.

Carl Hieron. Windischmann (1775—1839, seit 1818 Prof. d. Philos. u. Medic. in Bonn) schloss sich zuerst unbedingt an Schelling an, so in: Begriff der Physik, 1802, Idee zur Physik, Würzb. 1805. Später gewann die hegelsche Philosophie wesentlichen Einfluss auf ihn. Sein Hauptwerk: die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, 4 Bde., Bonn 1827—34, ist über China und Indien nicht hinausgekommen. Es sollte „die Geschichte der Philosophie so darstellen, dass in ihr die Geschichte der Intelligenz im Fortgange der Weltgeschichte erkannt werde". Wie bei Schubert, Baader, Molitor (s. unt. S. 337) tritt auch bei Windischmann zeitweise Hinneigung zum magnetischen Somnambulismus hervor. In Bonn bildete er den Mittelpunkt des den Hermesianismus bekämpfenden Ultramontanismus.

Franz Baader (geb. 27. März 1765 in München, später geadelt, zuerst Arzt, dann Bergmann und als solcher bis 1820 im bayerischen Staatsdienst, seit 1826 Honorarprofessor an d. Univers. München, gest. ebd. 23. Mai 1841; seine Biogr., von Franz Hoffmann verf., steht im 15. Bde. d. Gesammtausgabe seiner Werke und ist auch separat, Lpz. 1857, erschienen), der mit seinen Fachstudien das der Philosophie und Mathematik verband, besonders mit Schriften Kants, später auch Fichtes und Schellings, wie andererseits Jakob Böhmes und Louis Claude de St. Martins vertraut (über sein Verhältniss zu Böhme handelt Hamberger im 13., zu St. Martin Fr. v. Osten-Sacken im 12. Bde. der Gesammtausg. der Werke Baaders), hat auf die Ausbildung von Schellings Naturphilosophie einen nicht unbeträchtlichen, auf die der schellingschen Theosophie einen wesentlich mitbestimmenden Einfluss gewonnen, während er andererseits durch Schellings Doctrin in der Ausbildung seiner eigenen Speculation gefördert worden ist. Baaders Beiträge zur Elementarphysiologie, Hamb. 1797, sind von Schelling in seinen naturphilosophischen Schriften benutzt worden, durch Schellings „Weltseele" ist Baader zu seiner Schrift „üb. d. pythagor. Quadrat in d. Natur od. d. vier Weltgegenden", Tüb. 1798, ver-

anlasst worden, woraus Schelling wiederum manches in seinem „ersten Entwurf e. Syst. d. Naturphil.“ 1799 und in der „Ztschr. f. specul. Physik“ entnommen hat. Demnächst hat Baader, hauptsächlich im mündlichen Verkehr, Schelling auf den Theosophen Jakob Böhme hingelenkt. Eine Sammlung baaderscher Abhandlungen sind die „Beiträge zur dynamischen Philos.“, Berl. 1809. In den „Fermenta cognitionis“, 1822—25, bekämpft Baader die damals herrschenden philosophischen Richtungen und empfiehlt das Studium des Jak. Böhme. Die an der Münchener Universität gehaltenen Vorlesungen über speculative Dogmatik sind in 5 Heften 1827—38 im Druck erschienen. Die zu Baaders Lebzeiten veröffentlichten und die im Manuscript nachgelassenen Schriften hat Baaders bedeutendster Schüler, Franz Hoffmann (gest. 22. Octob. 1881 als Prof. d. Philos. in Würzburg, der Verfasser der specul. Entwicklg. d. ewig. Selbsterzeugung Gottes, aus Baaders Schriften zusmgetrag., Amberg 1835, der Vorhalle z. specul. Theol. Baaders, Aschaffenb. 1836, der Grundzüge der Societätsphilos. von Franz Baader, Würzburg 1837, Franz von Baader als Begründer der Philos. der Zukunft, Leipzig 1836, und anderer Schriften), im Verein mit Jul. Hamberger, Emil August v. Schaden, Christoph Schlüter, Anton Lutterbeck und Freihr. v. Osten-Sacken, unter Beifügung von Einleitungen und Erläuterungen in einer Gesammtausgabe zusammengestellt: „Franz von Baaders sämmtl. Werke“, 16 Bde., Lpz. 1851—60. Die Einleitung: Apologie der Naturphil. Baaders wider directe und indirecte Angriffe d. modern. Phil. und Naturwissensch,. ist auch in besond. Abdruck, Lpz. 1852, erschienen. Ferner hat Hoffmann hrsg.: die Weltalter, Lichtstrahlen aus Baaders Werken, Erlang. 1868; J. A. B. Lutterbeck: üb. d. philos. Stdpkt. Baaders, Mainz 1854 (vgl. auch Lutterbeck, die neutest. Lehrbegriffe, Mainz 1852); Hamberger: die Cardinalpunkte der b.schen Philos., Stuttgart 1855, Christenth. und moderne Cultur, Erlang. 1863, Physica sacra od. r. Begriff d. himmlisch. Leiblichk., Stuttg. 1869, Versuch e. Charakteristik der Theosophie Frz. Baaders, im Theol. St. u. Kr., Jahrg. 1867, S. 107—123; J. Claassen, F. v. B.s Leben u. Theosoph. W.W. als Inbegriff christl. Ph. Vollständiger naturgetreuer Ausz., 1. Bd., Stuttg. 1886, 2. Bd. 1887. Theod. Culman: die Principien der Phil. Franz v. B.s und E. A. von Schadens, in: Zeitschrift f. Ph., Bd. 37, 1860, S. 192—226 und Bd. 38, 1861, S. 73—102; Franz Hoffmann: Beleuchtg. d. Angriffs auf B. in Thilos Schrift: die theologisirende Rechts- und Staatslehre, Leipzig 1861, über die b.sche und herbartsche Philosophie, im Athenaeum (philos. Zeitschr., hrsg. v. Frohschammer), Bd. 2, Heft 1, 1863, üb. die b.sche und schopenhauersche Phil. ebd. Heft 3, 1863, Philos. Schriften, I—VIII, Erlang., 1868—82. S. ferner über Baader: K. Ph. Fischer, zur hundertjähr. Geburtstagsfeier B.s: Versuch e. Charakteristik seiner Theosophie u. ihr. Verhältnisses z. d. Systemen Schellings und Hegels, Daubs und Schleiermachers, Erlangen 1865; Lutterbeck, Baaders Lehre vom Weltgebäude, Frankf. 1866; Alex. Jung, über B.s Dogmatik als Reform der Societäts-Wissenschaft, Erlang. 1868; Baumann, kurze Darstellung der Phil. Franz v. Baaders in Phil. Monatsh., Bd. 14, S. 321—340. Vgl. auch den ausführlichen Artikel über Baader in Noacks Philos.-gesch. Lexicon.

Die Schriften Baaders sind reich an Etymologien und spielenden Analogien und meist in wenig zusammenhängender Form abgefasst. Mit der schellingschen Speculation theilt die baadersche den Mangel an strenger Beweisführung und das Prävaliren der Phantasie. Schüler Baaders, wie Hoffmann, haben diesem Mangel in so weit abzuhelfen gesucht, als derselbe in Baaders aphoristischer Schreibart begründet ist, ohne jedoch hierdurch die Gedanken selbst als wissenschaftlich nothwendige erweisen zu können. Nach Baader ist der Mensch weder im Praktischen autonom, wie Kant will, noch ist er im Theoretischen in der Ausübung seiner Vernunft alleinwirkend. Was sein Wollen begründet in seiner Bewegung, muss selbst Wille,

ein Wollender sein, und in seiner Erkenntniss ist der Mensch nur ein Mitwirker der göttlichen Vernunft. Unser Wissen ist ein Mitwissen (conscientia) des göttlichen Wissens und daher weder ohne dieses zu begreifen, noch auch andererseits mit diesem zu identificiren. Zwar kann Gott nicht erwiesen werden, aber man kann doch die unmittelbare Ueberzeugung von Gott klarer machen. Mit dem Gewissen, d. h. dem Sichwissen, fällt zusammen das Wissen des Gewusstwerdens von einem Höheren. Wir sind weder theoretisch noch praktisch spontan thätig, sondern nur receptiv thätig, bedürfen also fortwährend eines Höheren. Der Mensch ist das sprechende und wirksame Bild Gottes, und demnach wird man sich nach dem Wesen des Menschen auch eine weitere Kenntniss Gottes verschaffen können. Von dem immanenten oder esoterischen oder logischen Lebensprocess Gottes, wodurch Gott sich selbst aus seinem Nichtoffenbarsein hervorbringt, ist der emanente oder exoterische oder reale zu unterscheiden, in welchem Gott durch Ueberwindung der ewigen Natur oder des Princips der Selbstheit zur Dreipersönlichkeit wird, und von beiden Processen wiederum der Creationsact, in welchem Gott sich nicht mit sich selbst, sondern mit seinem Bilde zusammenschliesst. In Folge des Sündenfalls ist der Mensch von Gott in die Zeit und in den Raum gesetzt worden, um durch Ergreifung des Heils in Christo die Ewigkeit und Seligkeit wieder zu gewinnen, oder andernfalls der Läuterungsstrafe theils in diesem Leben, theils im Hades, theils im Höllenpfuhl zu verfallen. Aus dem Hades findet noch Erlösung statt, aus der Hölle nicht mehr. Doch involvirt der richtige Satz: „ex infernis nulla redemtio", nicht nothwendig das Nichtaufhören der Höllenpein. Die Materie, als die Concretheit von Zeit und Raum, ist nicht Grund des Bösen, sondern vielmehr Folge desselben, also Strafe, zugleich aber auch Schutzmittel gegen das Böse, da der Mensch in dieser Scheinzeit im Einzelnen verneinen kann, was er in der wahren Zeit, d. h. der Ewigkeit, bei seinem Fall im Ganzen bejaht hat. Zeit und Materie wird aufhören. Nach dem Aufhören der Zeitregion kann jedoch die Creatur immer noch aus der ewigen Höllenregion in die ewige Himmelsregion (aber nicht umgekehrt) übertreten; nachdem die zur Hölle Verdammten ohne Gottes Hülfe ihre Sünde selbst gebüsst haben, erlischt ihre Widerstandskraft gegen Gott, und sie werden nun, nachdem durch die Peinigung ihr Widerstreben gebrochen worden ist, die untersten und äussersten Glieder des Himmelreichs Obschon dem Papstthum abgeneigt, bekennt sich Baader zu der Doctrin der katholischen Kirche im Sinne Anselms, wonach das Erkennen dem Glauben, von welchem es ausgehen muss, in keinem Betracht widerstreiten darf. Er wirft den Begründern des Protestantismus vor, anstatt des reformirenden Princips das revolutionäre ergriffen zu haben: denn revolutionirend sei jede Richtung einer Thätigkeit, welche, anstatt von ihrem Begründenden auszugehen, gegen dasselbe, als ob es ein Hemmendes wäre, sich wende und erhebe (s. Werke I, S. 76).

Den Einfluss Schellings, später den Baaders, zeigt Franz Jos. Molitor (1799 bis 1860), der durch mündlichen Verkehr mehr als durch seine Schriften gewirkt hat. Ideen zu einer künstlichen Dynamik der Geschichte, Frankf. a. M. 1805. Seine mystisch-kabbalistischen Ansichten sind vertreten in seinem Hauptwerk: Philosophie der Geschichte oder üb. die Tradition, 1. Bd. Frankf. a. M. 1827 (vollständig umgearbeitet 1855), 2. Bd. Münster 1834, 3. ebd. 1839, 4. I. Abth., ebd. 1853. Die jüdische Kabbalah hat für die Kirche Bedeutung, insofern sie Mystik erzeugt, durch welche eine eigentlich christliche Philosophie erst möglich ist.

K. Chrn. Friedrich Krause war geboren 1781 zu Eisenberg im Herzogthum S.-Altenburg; seit 1797 in Jena studirend, habilitirte er sich 1814 in Berlin, von 1815—1823 lebte er in Dresden, seit 1824 war er in Göttingen habilitirt. Da gegen ihn als Verkündiger des Menschheitbundes eine Criminaluntersuchung eingeleitet wurde,

ging er 1831 nach München, um dort eine Professur zu bekommen. Dies scheiterte an dem Widerspruch Schellings. Hier starb er 1832, nachdem er Zeit seines Lebens vielfach mit Nahrungssorgen u. sonstiger Noth zu kämpfen gehabt hatte. Er war ein sittlich hochstehender Charakter, aber eine durchaus unpraktische Natur. — Seine Hauptschriften sind: Grundlage d. Naturrechts od. philos. Grdriss. d. Ideals d. Rechts, Jena 1803. Entwurf d. Syst. d. Philos., 1. Abth. (allg. Phil. u. Anl. z. Naturphil.), Jena 1804. Syst. d. Sittenlehre, Lpz. 1810, 2. Aufl., herausgeg. v. P. Hohlfeld u. A. Wünsche, Leipz. 1887. Das Urbild d. Menschh., Dresd. 1812, 2. Aufl. Gött. 1851. Abriss d. Syst. d. Philos., 1. Abth.: analyt. Philos., Götting. 1825. Abriss d. Syst. d. Logik, Götting. 1825, 2. Aufl. ebd. 1828. Abriss d. Syst. d. Rechtsphilos., ebd. 1828. Vorles. üb. d. Syst. d. Phil., ebd. 1828; 2. Aufl, 1. Theil: der zur Gotterkenntniss als höchstes Wissenschaftsprincip rückleitende Theil der Phil., Prag 1868 (vgl. üb. d. rück- oder emporleitenden Theil d Philos. H. v. Leonhardi und v. Andreae, Prag 1869); 2. Theil: der ableitende Theil der Phil., ebd. 1869. Vorlesungen üb. d. Grundwahrheiten d. Wissenschaft, ebd. 1829; 2. Aufl. 1. Theil: erneute Vernunftkritik, Prag 1868. 2. Theil: die Grundwahrheiten d. Geschichte und die Encycl. d. Phil., ebd. 1869. Seine nachgelassenen Werke haben einige seiner Schüler und Freunde (H. K. v. Leonhardi, Lindemann, Röder u. A.) hrsg. Zuletzt erschienen das System der Rechtsphilos., herausgeg. v. K. Röder, Lpz. 1874, Vorlesungen üb. Aesthet. od. üb. d. Philos. d. Schönen u. der schönen Kunst, Lpz. 1882, System d. Aesthetik od. der Philos. des Schönen u. der schönen Kunst, Lpz. 1882, Vorlesungen üb. synthet. Logik, Lpz. 1884, Einleit. in d. Wissenschaftsl., Lpz. 1885, Vorles. üb. angewandte Philos. d. Geschichte, ebd. 1885, d. analyt. induct. Th. des Systems der Philos., ebd. 1885, reine allgem. Vernunft-Wissensch. od. Vorschule d. analyt. Haupttheiles d. Wissenschaftgliedbaues, ebd. 1886, Abriss des Systems der Ph., ebd. 1886, Grundriss d. Gesch. d. Phil., ebd. 1887. Die letzten W.W. sämmtlich herausgeg. v. Paul Hohlfeld u. Aug. Wünsche. Vgl. die neue Zeit, freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissensch. und des Lebens, von H. K. Leonhardi, mit Beiträgen aus Kr.s Nachlass, 11 Hefte, Prag 1869—75. S. Lindemann, übersichtliche Darstellung des Lebens u. d. Wissenschaftslehre Karl Chrst. Friedr. Krauses und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüdersch., Münch. 1839. Paul Hohlfeld, die krausesche Philos. in ihrem geschichtl. Zusammenhange und in ihrer Bedeut. f. das Geistesleben der Gegenwart, Jena 1879. A. Procksch, K. Chr. Fr. Kr. Ein Lebensbild, nach s. Brief. dargest., Leipz. 1880. Br. Martin, K. Chr. Fr. Krauses Leben, Lehre und Bedeut., Leipz. 1881, neue Ausg. 1885. A. Cless, d. Ideal der Menschheit nach Krauses Urbild der Menschheit, Stuttg. 1881. R. Eucken, zur Erinnerung an K. Chr. Fr. Krause, Festrede, Lpz. 1881. Ed. v. Hartmann, K.s Aesthetik, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 86, 1885, S. 112—130. S. auch die Schriften von Guill. Tiberghien u. S. 342 f.

Wenn Krause auch nicht gerade auf Schelling fusst, so sagt er doch selbst, von dem Systeme Schellings aus könne man sich am ersten zur „Wesenlehre“, d. h. zu seiner eigenen Lehre, erheben. Er nimmt an, das Absolute könne erkannt werden, deshalb sei die Lehre vom Absoluten die Philosophie. Um diese Wissenschaft zu entwickeln, giebt es einen doppelten Lehrgang, den aufsteigenden subjectiven oder analytischen, und den absteigenden, objectiven oder synthetischen. Durch den ersten soll man von dem Standpunkte des gewöhnlichen Menschen aus aufsteigen zur Erkenntniss Gottes, und diese Erkenntniss ist dann wiederum der Ausgangspunkt des zweiten Lehrgangs. Von hier absteigend soll man den Zusammenhang der Wissenschaft nach allen Seiten hin organisch entfalten. Die beiden Lehr-

gänge sind dem Inhalte nach einander gleich, nur die Betrachtungsart ist eine verschiedene.

Analytischer Theil. Der Anfang der Erkenntniss muss in einer zweifellos unmittelbaren Wahrheit ruhen, und zwar besteht diese in dem Selbstbewusstsein, in der Selbstschauung oder Grundschauung Ich. Sehen wir genauer zu, was in dem Ich enthalten ist, so finden wir es als ein Vereinwesen von Leib und Geist. Darüber hinaus unterscheiden wir uns als Wesen, welche vor und über diesem innern Gegensatz und der Vereinigung existiren. Indem wir uns so vor und über allem Einzelnen in uns erblicken, können wir uns als Ur-Ich bezeichnen. Der Leib gehört nun der Natur an. Sie ist im Betreff der Zeit, des Raums, der Bewegung, der Kraft ein unendliches Selbstwesen, welches alle Stufen der leiblichen Wesen in sich enthält, ein einziges Individuum seiner Art. Der Geist ist ein Theil des Geisterreichs, gewöhnlich bisher als Vernunft bezeichnet. Dieses wird auch als ein unendliches und einziges Individuum seiner Art erkannt. Beide, Natur und Geist, existiren allerdings vereint, aber sie sind doch auch einander entgegengesetzt. So müssen wir für sie ein höheres Ganzes annehmen, dem sie unter- und eingeordnet sind. Ausserdem besteht eine fortwährende Wechselwirkung zwischen ihnen, die weder in dem Einen noch in dem Andern ihren Grund haben kann. So muss auch deshalb ein gemeinsames Höheres statuirt werden. Wie wir aber über dem Vereinwesen Ich noch ein höheres Ich finden, so wird über diesem Vereinwesen von Natur und Geist noch ein höheres anzunehmen sein: Gott oder „Wesen" schlechthin, das ist das unbedingt Seiende, das wahrhaft Wirkliche, das wahrhaft Unendliche und Vollkommene. Die Wesenschauung ist keines Beweises fähig, bedarf auch keines Beweises. Sie ist an sich gewiss, und jeder Beweis erst durch diese möglich. Hier schliesst der analytische Lehrgang.

Der synthetische Theil beginnt mit der Schauung „Wesen". Die eigentliche Grundwissenschaft ist die Betrachtung von Wesen, welche in sich die Principien aller Wissenschaften fasst. Wird Wesen an sich betrachtet, so erhält man einen Gliedbau von Kategorien, der bei Krause sehr ausgeführt ist, aber wegen der besonderen Terminologie Schwierigkeit für das Verständniss bietet. Wir finden da zunächst die Kategorien der Wesenheit, der Einheit, der Selbstheit und der Ganzheit (die Fremdwörter Qualität, Substantialität, Quantität sind nicht ganz zur Bezeichnung geeignet). Jedes Wesen ist nun erstlich ein Gesetztes, in seiner Einheit ist die Thesis ohne Gegensatz, zweitens hat es in seiner Mannigfaltigkeit die Antithesis, die Entgegensetzung, und drittens kommt ihm auch die Synthesis, die Vereinsetzung, zu (Satzheit, Gegensatzheit, Vereingesetztheit). Das sind die Grundlagen der Kategorien, die weiter aus dem Angeführten entwickelt werden: die Richtheit, Fassheit, Satzheitvereinheit u. s. w. Gott steht über der Welt und ihren Gegensätzen erhaben, ist aber seiner selbst urinne im Selbstbewusstsein, im göttlichen Gemüthe und Willen mit Allweisheit, Liebe und Güte, als die für alle in der Welt wirkenden Kräfte absolute Urmacht, welche in die beiden Ordnungen, der Natur und der Geisterwelt, gemäss den Gesetzen derselben, aber doch urfrei, einwirkt.

Auf diese Grundwissenschaft folgte nun die Urwesenlehre, Vernunftwissenschaft, Naturwissenschaft, Vereinwesenlehre. Die Urwesenlehre soll darthun, dass Gott als erkennendes, empfindendes und wollendes Wesen, oder als Geist, Gemüth und Wille, als das unendlich-unbedingte Vernunftwesen und das in der Zeit ursachlich wirkende über der Vernunft, der Natur und dem Verein von beiden steht. Gott erkennt, empfindet und will nicht erstwesentlich die Welt, d. h. Vernunft und Natur und beide im Verein, sondern unbedingt und erstwesentlich erkennt, empfindet und will Gott sich selbst nach seiner einen, selben und ganzen

Wesenheit, und dann auch untergeordnet erkennt, empfindet und will Gott die Welt. Gott ist unendlich und unbedingt weise, liebende, gerechte, heilige Vorsehung. Gottes Einer heiliger Wille ist auf die Darlebung seiner Wesenheit in der Einen unendlichen Gegenwart gerichtet. Er umfasst das Leben der Vernunft der Natur und das Vereinleben liebend, erbarmend, rettend und beseligend, damit in jedem Momente der Zeit das Beste verwirklicht werde. Die Vernunftwissenschaft hat die Grundidee des Geisteswesens zu erkennen, die als übersinnliche Erkenntniss in der Wesenschauung zu erfassen ist. Sie steht in dem Organismus der Ideen dem Leibwesen gegenüber. In der Einen Vernunft oder in dem Einen Geistwesen anerkennen wir alle endlichen Vernunftwesen oder Geister, wir erkennen alle endlichen Geister als das Eine, unendliche aus unendlich vielen Geistern bestehende Geisterreich. Die Naturwissenschaft wird im Innern ausgebildet, wenn die Grundidee Wesen und alle im Gliedbau derselben enthaltenen Theilideen auf die Idee der Natur angewandt werden in Ableitung, Selbsteigenschauung und Schauvereinbildung (Deduction, Intuition, Construction). In der allgemeinen Ganzheitlehre wird die Raumganzheitlehre oder Raumgestaltlehre (Geometrie) gebildet, die Formen des Raumes und der Zeit, miteinander vereint erkannt, geben die reine Beweglehre (Mechanik). Die allgemeine Wesenheit der Kraft aber, angewandt auf die Natur, giebt die Naturkraftlehre (die physische allgemeine Dynamik). Ferner entsteht auch die Deduction u. s. w. der Natur als des Einen Lebens im Baue des Himmels und im Gliedbau des Organismus ihrer Processe und aller ihrer Gebilde vom Höchsten bis zum Niedrigsten. Die Vereinwesenlehre ist die Wissenschaft von Gott, Vernunft und Natur als nach ihrer ganzen Wesenheit, also auch nach ihrem ganzen Leben, vereinter Wesen. Die Haupttheile dieser Wissenschaft betrachten den Verein Urwesens mit Vernunft, Urwesens mit Natur, der Vernunft und Natur unter sich, vermittelt durch Wesen, endlich als ihren innersten Theil den Verein der drei, Urwesens, der Natur und der Vernunft. Das innerste Vereinwesen aber in der unter sich und mit Gott als Urwesen vereinten Vernunft und Natur ist die Menschheit, d. i. das Reich aller unendlich vielen endlichen Geister, die mit unendlich vielen organischen Leibern und mit Gott vereint leben. Diese Wissenschaft ist zugleich die ganze Geschichtswissenschaft, welche dann auch die Geschichte des Einen Lebens, sofern es sich auf dem Schauplatz dieser Erde bis jetzt entfaltet hat und in Zukunft entfalten wird, in sich schliesst. Die Geschichte der Menschheit ist der innerste Theil der Einen Geschichte alles Lebens.

Den nächsten und innigsten Einfluss auf das Leben selbst haben die Religionwissenschaft, die Sittenlehre, die Rechtslehre und die Kunstlehre. Was die erste dieser vier anlangt, so ist Religion des Menschen der Verein seines Lebens mit dem Leben Gottes und zwar zunächst nur, insofern der Mensch selbst diesen Lebenverein erstrebt und mitverursacht. Aber dies geschieht nur durch die von oben entsprechende Thätigkeit Gottes, wonach Gott als Urwesen in der unendlichen Zeit das Leben des Menschen und der Menschheit auch eigenleblich in sich aufnimmt und mit seinem Leben vereint. Das eine ist die endliche, das Andere die unendliche Seite des innern Vereinlebens Gottes. Die erste Forderung des Gottvereinlebens oder der Religion an den Menschen ist, dass er als ganzer selber Mensch Gottes inne, mit seiner Ganzlebenschaft zu Gott hingerichtet sei und bleibe, und dass er Vereinleben mit Gott als Urwesen anstrebe. Diese Stimmung des Menschen ist Gottinnigkeit oder Weseninnigkeit.

Sittenlehre ist die Wissenschaft des Lebens, sofern es durch den Willen bestimmt ist, und begreift die Gesetzlehre des Willens in sich. Der Gegenstand der Sittenlehre ist also der Wille als das Leben bestimmende Thätigkeit nach seiner Wesenheit und seinen Gesetzen. Die Wesenheit des Willens ist diejenige Thätigkeit

des Ganzwesens, welche die Thätigkeit selbst zur Darbildung des Wesentlichen im Leben, d. i. des Guten, bestimmt und richtet. Sofern ich nun das Lebwesentliche (das Gute) schaue, habe ich Erkenntniss desselben und empfinde in mir den Trieb zum Guten. Das Gute für den Menschen ist nun dasjenige Wesentliche, welches der Mensch nach seiner Eigenwesenheit als Mensch darleben kann und soll. Zu entwickeln hat die Sittenlehre, welcher Theil des Einen Guten, der Einen von Gott in sich dargelebten göttlichen Wesenheit dasjenige Gute ist, auf dessen Darlebung der Wille des Menschen und der Menschheit die Thätigkeit richten könne und solle. Gott ist das Eine Gute, auch das höchste Gut des Lebens für den Menschen. Das erkannte, gefühlte, mit dem Grundtriebe erfasste und gewollte Wesentliche wird als das Gute dargelebt, und deshalb ist für den Menschen als sittliches Wesen erforderlich, dass er den Urbegriff des Einen Guten erkenne, sich denselben als einzigen Inhalt seines Lebens vorsetze und so mit besonderer Kunst sein Leben ausgestalte. Sofern das Gute auf das Eigenleben als dessen Gehalt bezogen wird, erscheint es als Zweck, sofern das sittliche Wesen im unbedingten Sollen dazu verpflichtet ist, ist es die Pflicht. Das Sittengesetz, welches das unbedingte Pflichtgebot ist, lautet: Wolle du selbst und thue das Gute als das Gute. Der materiale Theil darin ist: Wolle und thue das Gute; der formale: du selbst, und: als das Gute. Alle untergeordneten Antriebe für die Bestimmung des Willens, sowie die selbstischen Triebe sind so ausgeschlossen. Darin, dass das Gute rein und allein, weil es gut ist, mit eigner Kraft des Wollens und Wirkens gewollt und erstrebt wird, besteht die sittliche Freiheit, die in der Gesetzmässigkeit, nicht aber in der Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit des Willens und der Kraft besteht. — Die unendliche Aufgabe des rein sittlichen Lebens ergeht zunächst an jeden Einzelmenschen, aber dann auch an jede Gesellschaft. Alle Grundgesellschaften und alle Werkgesellschaften sollen unter sich einen Bund schliessen, welcher der Sittlichkeitverein oder der Tugendbund genannt werden kann. Die unendliche Aufgabe der Religion und der Sittlichkeit lässt sich in dem Worte vereinen: Sei gottinnig und ahme Gott nach im Leben.

Mit der Sittenlehre steht in enger Verbindung — Kant und Fichte entgegen — die Rechtslehre, die vielfach, wohl nicht mit Unrecht, für die bedeutendste Leistung Krauses angesehen wird. Die menschliche Bestimmung hängt in ihrer Erfüllung nicht von einem Individuum ab, sondern auch von Umständen, die durch Andere bedingt sind, und daher muss das Ganze der durch die menschliche Willensthätigkeit herzustellenden Bedingungen, die nöthig sind, um den vernünftigen Lebenszweck zu verwirklichen, das ist eben das Recht, dargelegt werden. Oder auf den Mittelpunkt der krauseschen Philosophie bezogen: „Recht ist der Gliedbau aller zeitlich freien Lebensbedingnisse des inneren Selblebens Gottes und in und durch selbiges auch des wesengemässen Selblebens und Vereinlebens aller Wesen in Gott.“ Im Zustande des Rechts befindet man sich dann nur, wenn jedes Individuum sich in Folge der Ordnung der Lebensverhältnisse ungehindert seinem sittlichen Ziele nähern kann. Nicht nur die Individuen, sondern auch die Persönlichkeitskreise der einzelnen Familien, Gemeinden und die Güterkreise, welche der Religion, Wissenschaft oder Kunst zugewandt sind, können nicht bestehen und sich ausbilden ohne ein Ganzes von Bedingungen, unter welchen jeder Kreis sich bethätigt und entwickelt. Es muss so ein geselliges Wechselverhältniss stattfinden, und dies kann nur in einem bestimmten ihm ausschliesslich gewidmeten Gesellschaftsverein auf Erden verwirklicht werden, welcher der Rechtsverein, der Rechtsbund, der Staat ist. Das Recht ist zunächst positiv, insofern es fordert, dass die zur Erreichung des sittlichen Ziels nöthigen Bedingungen von den mit einander Lebenden erfüllt werden. Sodann ist es negativ, indem es

fordert, dass alle zeitlich freien Hindernisse, welche sich dem begriffmässigen Leben in den Weg stellen, entfernt werden. Die Strafe soll nur erziehend und bessernd wirken, deshalb ist die Todesstrafe zu verwerfen.

Die Kunstwissenschaft bezieht sich auf das Können, Bilden und Schaffen. Die Kunst bildet vermöge der Phantasie Individuelles nach Ideen; Kunst ist die Gesammtheit der werkthätigen Lebenskraft, welche dem bildenden, lebengestaltenden Wesen, seinem Wollen folgend, zu Gebote steht. Im tiefsten Sinne ist die Kunst die werkthätige Lebenskraft Gottes selbst. An sich ist eine Kunst, die Gottes, und ein Künstler — Gott, wie Gott auch der Eine unbedingte Regent und Monarch sein soll. In der einen Kunst Gottes ist aber auch alle endliche Kunst der endlichen Wesen insgesammt mitgefasst. Das Kunstwerk muss ein unendlich bestimmtes organisches Ganzes sein —, so dass die inneren Theile alle unter sich und mit dem Ganzen wesenheitlich übereinstimmen und so in der unendlichen Eigenthümlichkeit einen bestimmten Urbegriff erschöpfend darstellen. Ist es ein freies Kunstwerk, ein Schönkunstwerk, z. B. ein Gedicht, oder das Leben eines einzelnen Menschen selbst, so ist es der dem Kunstwerk selbst eigene Urbegriff, welchen es darlebt. Ist es aber ein nützliches Kunstwerk, so muss es den Begriff dessen, wozu es nützt, verwirklichen. An den Künstler jeder Art geht die Forderung, dass seine Werke auch in der Form gottähnlich seien. Diese Gottähnlichkeit selbst nach Gehalt und Form nennen wir Schönheit, — das ganze Leben ist selbst ein Kunstwerk, und die Eine höchste Kunst ist die Lebenkunst, welche auch die Kunst des Menschen in sich enthält, sein Eigenleben gut und schön zu führen und es stetig weiter zu gestalten.

In seiner Geschichtwissenschaft, mit welcher Krause „die Grundwahrheiten der Wissenschaft“ schliesst, legt er dar, wie sich der Gliedbau der Ideen in der Zeit darbildet, oder wie sich das Leben in der Zeit entwickelt. Das Leben der Menschheit entfaltet sich in drei Hauptlebenaltern, in Kindheit, in Jugend und dem Alter der Reife, und dieses Gesetz kehrt auch für jedes untergeordnete Selbwesen in der Menschheit wieder. Alle Völker, Stämme, Ortvereine, Freundvereine, Ehevereine, sowie jeder Einzelmensch, durchleben diese drei Hauptalter. Hierauf folgen zwei Stufen des absteigenden Lebens, welche der Jugend und der Kindheit des aufsteigenden Lebens entsprechen. Die erstere davon ist das Hochalter der Reife, die letzte das Greisalter. Die Menschheit befindet sich jetzt in ihren gebildeteren Völkern am Ausgange der Jugend. Da der Grund des vollwesentlichen Gliedbaues der Wissenschaft schon gelegt ist (durch Krause), da besonders die Grundideen der Menschheit, ihres Lebens und des Menschheitbundes dargestellt sind (durch Krause), so ist hiermit der erste Anfang des Alters der Reife im Geiste begründet.

Die bedeutendsten Schüler Krauses sind: der Rechtsphilosoph Heinr. Ahrens (geb. 1808, gest. 1874 als Profess. in Leipzig), dessen Cours de droit naturel ou de philos. du droit, Paris 1838, 5. éd. Bruxelles 1849 erschienen ist, Naturrecht oder Phil. d. Rechts u. d. Staates, 6. Aufl., Wien 1870—71, ital. v. Alb. Marghieri, Nap. 1872, auch in mehrere andere Sprachen übersetzt; jurist. Encyclopädie, Wien 1858. Schon früher hat Ahrens einen Cours de philos., Paris 1836—38, Cours de philos. de l'histoire, Brux. 1840 veröffentlicht. (S. Chauffard, Essai critique sur les doctrines philosophiques, sociales et religieuses de Henri Ahrens, Paris 1880.) Tiberghien, Essai théorique et histor. sur la génération des connaiss. humain. dans ses rapports avec la morale, la politique et la relig., Par. et Leipzig 1844; Exposition du système philosophique de Krause, Brux. 1844; Exquisse de philos. morale, précédée d'une introd. à la métaphysique, Brux. 1854; la science de l'âme dans les limites de l'observation, ebd. 1862, 2. Aufl. 1868; Logique, la science

de la connaissance, Par. 1865. Elements de la morale universelle, Brux. 1879. H. S. Lindemann, von dem ausser der erwähnten Schrift über Krause noch Darstellungen der Anthropolog., Zürich 1844 und Erlangen 1848, und der Logik, Soloth. 1856, erschienen sind. Ferner sind hier zu nennen: Altmeyer, Bouchitté, Duprat, Herm. Freih. v. Leonhardi, Mönnich, Oppermann, Röder (Grundzüge d. Naturrechts oder der Rechtsphilos., Leipzig u. Heidelberg 1856, 2. Aufl. ebd. 1860—63), Th. Schliephake († 1871), die Grundlagen des sittlichen Lebens, Wiesbaden 1855; Einl. in d. Syst. d. Phil., Wiesbaden 1856, Hohlfeld (s. oben S. 338). Der Spanier J. S. del Rio (gest. 1869) hat Krauses „Urbild der Menschheit" übersetzt und erläutert, Madrid 1860, ebenso Krauses „Abriss des Syst. der Philos.", ebd. 1860. In Spanien ist eine grosse Anzahl der Lehrstühle der Philos. und der Rechtsphilos. von Anhängern Krauses besetzt, und die Angriffe gegen die Jesuiten daselbst gehen von den „Krausistas" grossentheils aus. — Der um die Anwendung der Grundsätze Pestalozzis auf das frühe Kindesalter und Fortbildung des „Anschauungs-Unterrichts" zu einem „Darstellungs-Unterricht" hochverdiente F. Froebel hat von Krause Anregungen empfangen. Vgl. Th. Schliephake, üb. Friedr. Froebels Erziehungsmethode, in: Phil. Monatsh. IV, 1870, S. 487–509.

Ueber Stahl und andere neuere Philosophen, die durch Schelling beeinflusst worden sind, s. d. IV. Abschn. dieses Theils.

§ 32. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) hat, indem er das von Schelling vorausgesetzte Identitätsprincip nach der von Fichte geübten Methode dialektischer Entwickelung begründet und durchgeführt, das System des absoluten Idealismus geschaffen, dem die endlichen Dinge nicht (wie dem subjectiven Idealismus) als Erscheinungen für uns gelten, die nur in unserm Bewusstsein wären, sondern als Erscheinungen an sich, ihrer eigenen Natur nach, d. h. als solches, was den Grund seines Seins nicht in sich, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee hat. Die absolute Vernunft offenbart sich in Natur und Geist, indem sie nicht nur als Substanz beiden zum Grunde liegt, sondern auch als Subject vermöge fortschreitender Entwickelung von den niedrigsten zu den höchsten Stufen aus ihrer Entäusserung zu sich zurückkehrt. Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten. Als denkende Betrachtung der Selbstentfaltung der absoluten Vernunft hat die Philosophie zu ihrer nothwendigen Form die dialektische Methode, welche im Bewusstsein des denkenden Subjects die Selbstbewegung des gedachten Inhalts reproducirt. Die absolute Vernunft entäussert sich in der Natur und kehrt aus ihrem Anderssein in sich zurück im Geiste; ihre Selbstentwickelung ist demnach eine dreifache, nämlich 1. im abstracten Elemente des Gedankens, 2. in der Natur, 3. im Geiste; nach dem Schema: Thesis, Antithesis, Synthesis. Demgemäss hat auch die Philosophie drei Theile, nämlich 1. die Logik, welche die Vernunft an sich als das Prius von Natur und Geist betrachtet, 2. die Naturphilosophie, 3. die Philosophie des Geistes.

Um das Subject auf den Standpunkt des philosophischen Denkens zu erheben, kann dem System die Phänomenologie des Geistes, d. h. die Lehre von den Entwickelungsstufen des Bewusstseins als Erscheinungsformen des Geistes, propädeutisch vorangeschickt werden, die jedoch auch als ein Glied der philosophischen Wissenschaft innerhalb des Systems, nämlich in der Philosophie des Geistes, ihre Stelle findet. Die Logik betrachtet die Selbstbewegung des Absoluten von dem abstractesten Begriff, nämlich dem Begriff des reinen Seins, bis zu dem concretesten derjenigen Begriffe, die der Spaltung in Natur und Geist vorangehen, d. h. bis zur absoluten Idee. Ihre Theile sind: die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Die Lehre vom Sein gliedert sich in die Abschnitte: Qualität, Quantität, Maass; in dem ersten werden als Momente des Seins das reine Sein, das Nichts und das Werden betrachtet; dann wird das Dasein dem Sein entgegengesetzt und im Fürsichsein die Vermittelung gefunden, die das Umschlagen der Qualität in die Quantität zur Folge hat. Die Momente der Quantität sind: die reine Quantität, das Quantum und der Grad; die Einheit von Qualität und Quantität ist das Maass. Die Lehre vom Wesen handelt von dem Wesen als Grund der Existenz, dann von der Erscheinung, endlich von der Wirklichkeit als der Einheit von Wesen und Erscheinung: unter den Begriff der Wirklichkeit stellt Hegel die Substantialität, Causalität und Wechselwirkung. Die Lehre vom Begriff handelt vom subjectiven Begriff, welchen Hegel in den Begriff als solchen, das Urtheil und den Schluss eintheilt, von dem Object, worunter Hegel den Mechanismus, Chemismus und die Teleologie begreift, und von der Idee, die sich als Leben, Erkennen und absolute Idee dialektisch entfaltet.

Die Idee entlässt aus sich die Natur, indem sie in ihr Anderssein umschlägt. Die Natur strebt, die verlorene Einheit wieder zu gewinnen; die Erreichung derselben aber ist der Geist als das Ziel und Ende der Natur. Die Stufen des natürlichen Daseins betrachtet Hegel in den drei Abschnitten: Mechanik, Physik, Organik; die letztere handelt von dem Erdorganismus, von der Pflanze und von dem Thiere. Das Höchste im Leben der Pflanze ist der Gattungsprocess, durch welchen das Einzelne in seiner Unmittelbarkeit für sich negirt, aber in die Gattung aufgehoben wird. Die animalische Natur ist in der Wirklichkeit und Aeusserlichkeit der unmittelbaren Einzelheit zugleich in sich reflectirtes Selbst der Einzelheit, in sich seiende subjective Allgemeinheit; das Aussereinanderbestehen der Räumlichkeit hat keine Wahrheit für die Seele, die eben darum nicht an einem Punkte, sondern in Millionen Punkten überall gegenwärtig ist. Aber die thierische Subjectivität ist noch nicht für sich selbst

als reine, allgemeine Subjectivität; sie denkt sich nicht, sondern fühlt sich und schaut sich an, sie ist sich nur in einem bestimmten, besonderen Zustande gegenständlich.

Das Beisichsein der Idee, die Freiheit, oder die Idee, welche aus ihrem Anderssein in sich zurückgekehrt ist, ist der Geist. Die Philosophie des Geistes hat drei Abschnitte: die Lehre vom subjectiven, objectiven und absoluten Geist. Der subjective Geist ist der Geist in der Form der Beziehung auf sich selbst, dem innerhalb seiner die ideelle Totalität der Idee, d. h. das, was sein Begriff ist, für ihn wird; der objective Geist ist der Geist in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist; der absolute Geist ist der Geist in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit. Die Hauptstufen des subjectiven Geistes sind: der Naturgeist oder die Seele, das Bewusstsein und der Geist als solcher. Hegel nennt die betreffenden Abschnitte seiner Doctrin: Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie. Der objective Geist realisirt sich in dem Recht, der Moralität und der beides in sich vereinigenden Sittlichkeit, in welcher die Person den Geist der Gemeinschaft oder die sittliche Substanz in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat als ihr eigenes Wesen weiss. Der absolute Geist umfasst die Kunst, welche die concrete Anschauung des an sich absoluten Geistes als des Ideals in der aus dem subjectiven Geiste geborenen concreten Gestalt, der Gestalt der Schönheit, gewährt, die Religion, welche das Wahre in der Form der Vorstellung, und die Philosophie, welche das Wahre in der Form der Wahrheit ist.

Ueber Hegels Leben handelt Karl Rosenkranz (Georg Wilh. Friedr. Hegels Leben, Supplement zu Hegels Werken, Berl. 1844) und R. Haym (Hegel und seine Zeit, Vorlesgn. über Entstehg., Wesen u. Werth der hegelschen Phil., Berl. 1857), jener mit liebevoller Anhänglichkeit und Verehrung, dieser mit strenger, rücksichtsloser Kritik, die namentlich auch die in Hegels Charakter und Lehre (besonders in der Rechtsphilosophie) liegenden antiliberalen Elemente tadelnd hervorhebt. Uebrigens vgl. auch Rosenkranz, Apologie Hegels geg. Haym, Berl. 1858.

Hegels Werke sind bald nach seinem Tode in einer Gesammtausgabe erschienen: „G. W. F. Hegels Werke, vollständige Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten“, Bd. I—XIX, Berl. 1832 ff., zum Theil seitdem neu aufgelegt. Bd. I: Hegels philos. Abhandlungen, herausg. von Karl Ludw. Michelet 1832. Bd. II: Phänomenologie des Geistes, herausg. von Joh. Schulze 1832. Bd. III—V: Wissenschaft der Logik, herausg. von Leop. v. Henning 1833—34. Bd. VI u. VII: Encyclopädie der philos. Wissenschaften im Grundrisse, und zwar Bd. VI: der Encyclopädie erster Theil, die Logik, herausg. und nach Anleitung der vom Verfasser gehalt. Vorlesungen, mit Erläuterungen u. Zusätzen versehen von Leop. v. Henning, 1840; Bd. VII, 1. Abth.: Vorlesgn. üb. d. Naturphilos. als der Encycl. der philos. Wissenschaften zweiter Theil, herausg. von K. L. Michelet 1842; Bd. VII, 2. Abth.: der Encycl. dritter Theil, die Philos. d. Geistes, herausg. von Ludw. Boumann, 1845. Bd. VIII: Grundlinien der Philos. des Rechts oder Naturrecht u. Staatswissenschaft im Grundrisse, herausg. von Ed. Gans 1833. Bd. IX: Vorlesgn. üb. d. Philos. d. Gesch., herausg. von Ed. Gans

1837 (in 2. Aufl. herausg. von Hegels Sohn Karl H.). Bd. X, Abth. 1—3: Vorlesungen üb. d. Aesthetik, herausg. von H. G. Hotho 1836—38. Bd. XI u. XII: Vorlesungen üb. d. Philos. d. Relig., nebst e. Schrift üb. d. Beweise vom Dasein Gottes, herausg. von Phil. Marheineke 1832 (in 2. Aufl. von Bruno Bauer). Bd. XIII—XV: Vorlesungen üb. d. Gesch. d. Phil., herausg. von Karl Ludw. Michelet 1833—36. Bd. XVI u. XVII: vermischte Schriften, herausg. von Friedr. Förster u. Ludw. Bonmann 1834—35. Bd. XVIII: philos. Propädeutik, herausg. von Karl Rosenkranz 1840. Bd. XIX, 1 u. 2, Briefe v. u. an Hegel, herausg. von Karl Hegel, Lpz. 1887. Die im VI. Bde. der s. Werke enthaltene „Encyclopädie" hat ohne die oben erwähnten Zusätze Rosenkranz separat Berl. 1845 herausg. und von Neuem in der „Philos. Bibl.", Bd. 30, Berl. 1870, nebst von Rosenkranz verfassten „Erläuterungen", ebd. 1870.

Sachlich geordnete Auszüge aus Hegels Schriften haben Frantz und Hillert (Hegels Philos. in wörtl. Auszügen, Berl. 1843), ferner mit mannigfachen Erläuterungen Thaulow (Hegels Aeusserungen über Erziehung u. Unterricht, Kiel 1854) geliefert. Kritische Erläuterungen des hegelschen Systems hat Rosenkranz, Königsberg 1843, erscheinen lassen. Dem gleichen Zweck dienen mehrere von den Vorreden der Herausgeber der Werke, ferner Erdmanns und Michelets Darstellungen des h.schen Systems in ihren Geschichten der neueren Philosophie, und manche andere Schriften. Von mehreren hegelschen Schriften sind im Ausland Uebersetzungen erschienen, französische, italienische und englische, z. B. Lectures on the philosophy of history-translat. by John Sibree, Lond. 1861. Uebersetzungen einer Reihe von Hegels Schriften finden sich in dem Journal of speculative philos. Ueber die h.sche Logik ist eine genau eingehende Kritik von Trendelenburg in dessen log. Unters. geübt worden, s. auch dens., die logische Frage in H.s System, Lpz. 1843. Ferner handeln über dieselbe und über H.s gesammte Doctrin in verschiedenem Sinne Hegelianer und Antihegelianer in Schriften und Abhandlungen, die zum Theil unten Erwähnung finden werden. Vgl. u. a. C. Fr. Bachmann, üb. H.s System u. d. Nothwendigk. einer nochmalig. Umgestaltung der Phil., 1833. H. Ulrici, üb. Princ. u. Methode der hegelsch. Philos., 1841. H. Exner, d. Psychologie der hegelsch. Schule, 1842. A. Ott, H. et la philos. allem., 1844. Auch Theod. Wilh. Danzel, üb. d. Aesthetik d. h.schen Phil., Hamburg 1844. Ant. H. Springer, d. h.sche Geschichtsanschauung, Tüb. 1848. A. L. Kym, Hegels Dial. in ihrer Anw. auf die Gesch. der Philos., Zürich 1849. Aloys Schmid (in Dillingen), Entwickelungsgesch. der h.schen Logik, Regensburg 1858. P. Janet, Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hégel, Par. 1860. Friedr. Reiff, üb. d. h.sche Dialektik, Tüb. 1866. Ed. v. Hartmann, üb. d. dialekt. Methode, hist.-kritische Untersuchungen, Berl. 1868 (vgl. dessen Artikel üb. e. nothw. Umbildung d. h.schen Philos. in Bergmanns philos. Monatsh. V, 5, Aug. 1870). Eine kritische Darstellung des Systems enthält die Schrift von J. H. Stirling, the secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter, Lond. 1865. Aug. Vera hat Hegels Logik, Naturphil. und Geistesphil. ins Französ. übersetzt und erklärt (Paris 1859, 63—66, 67) und auch selbst mehrere Schriften im hegelschen Sinne verfasst, s. unt. Ferner haben die Italiener A. Galasso (Neapel 1867), G. Prisco (Neapel 1868, 1872), Gius. Allievo (Mailand 1868), L. Miraglia (Neapel 1873) u. A. über den Hegelianismus geschrieben. G. Biedermann, Kants Krit. d. r. V. und die hegelsche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft, Prag 1869. K. Rosenkranz, H. als deutsch. Nationalphilosoph, Lpz. 1870. T. Collyns Simon, Hegel and his connexion with British thought, in: The Contemporary Review, Part I, II. Jan. u. Febr. 1870. Einl. u. Erläut. zu H.s Encyclopädie von Karl Rosenkranz in der „philos. Bibl.", Bd 30 u. 31, Berl. 1870. Karl Köstlin, H. in philos., polit. u. nat. Beziehg., Tüb. 1870. M. Schasler, Hegel, populäre Ged. aus s. Werken, Berlin 1870, 2. Aufl. 1873. Emil Feuerlein, üb. d. culturgesch. Bedeutg. Hegels in: Hist. Zeitschr., 12. Jahrgang, 1870, S. 314—368. Frdr. Harms, z. Erinnerg. an Georg W. Fr. Hegel in Bergmanns phil. Monatsheft. VII, 1871, S. 145—161 (auch separat). Gust. Thaulow, Acten, den 100jähr. Geburtstag H.s betr., Kiel 1870—72. C. Stommel, die Differenz Kants und Hegels in Bez. auf d. Erklär. der Antinomien, I.-D., Halle 1876. J. Klaiber, Hölderlin, Hegel u. Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttg. 1877. M. Ehrenhauss, H.s Gottesbegr. in seinen Grundlinien u. nächst. Folgen aus d. Quellen dargelegt, Wittenb. 1880. W. James, on some Hegelisms, in: Mind 1882. S. 186—208. O. Hering, Vergleich. Darstellung u. Beurtheil. der Religionsphil. Hegels u. Schleiermachers, Jena 1882. E. Caird, Hegel, Lond. 1883. Reinhold Geijer, Hegelianism och Positivism (ur Lunds Universitets Årsskrift, Tom. 18), Lund 1883. Ant. Bullinger, H.s L. vom Widerspruch Missverständnissen gegenüber vertheidigt, Dillingen 1884. Walter B. Wines, H.s idea of the nature and sanction of law, in: The Journ. of spec. ph., XVIII, 1884, S. 9—20. John Steinfort Kedney, Hegels Aesthetics, a critic. ex-

position, Chicago 1884 (in Griggs's philos. classics. G. Levi (Gielle), la dottrina dello Stato e le altre dottrine intorno allo stesso argomento, I—III, Roma 1884. S. Alexander, H.s conception of nature, in: Mind 11, 1886, S. 494—523. Joh. Werner, H.s Offenbarungsbegr., Lpz. 1887.

Georg Wilh. Friedr. Hegel, geb. zu Stuttgart am 27. August 1770, war der Sohn eines herzoglichen Verwaltungsbeamten (Rentkammersecretairs, später Expeditionsraths). Er studirte auf der Landesuniversität zu Tübingen als Mitglied des Stifts, indem er von 1788—90 den philosophischen, 1790—93 den theologischen Cursus absolvirte. Zur Erlangung der philosophischen Magisterwürde schrieb er Specimina „über das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes über Objectivität und Subjectivität", und „über das Studium der Geschichte der Philosophie" und vertheidigte eine von dem Professor der Philosophie und Eloquenz A. F. Boek verfasste Dissertation „de limite officiorum humanorum seposita animorum immórtalitate", deren Thema Hegel auch später noch (wie aus einem 1795 von ihm verfassten Manuscript hervorgeht) viel zu denken gab; zur Erlangung der Candidatenwürde vertheidigte er die von dem Kanzler le Bret verfasste Dissertation „de ecclesiae Wirtembergicae renascentis calamitatibus". (Ueber H.s theologische Entwickelung in dieser und der nachfolgenden Zeit handelt Zeller im IV. Bande der theol. Jahrbücher, Tübingen 1845, S. 205 ff.) Der streng bibelgläubige Supranaturalist Storr trug die Dogmatik vor; neben ihm wirkten der mit ihm gleichgesinnte Flatt und die mehr rationalisirenden Professoren der Exegese und Kirchengeschichte Schnurrer und Rösler. Die Lectüre von Schriften Kants, Jacobis und anderer Philosophen, auch Herders, Lessings, Schillers, die Freundschaft mit dem für hellenisches Alterthum begeisterten Hölderlin, die Theilnahme, mit welcher er gleich Schelling und anderen Commilitonen die Ereignisse in Frankreich begleitete, scheinen ihn mehr als die vorgeschriebenen Studien in Anspruch genommen zu haben, was aus dem Abgangszeugniss, das nur seine Anlagen, nicht seine Kenntnisse (auch nicht die philosophischen) lobt, sich schliessen lässt. Eifrig setzte er seine theologischen und philosophischen Studien während seiner Hauslehrerstellung in Bern fort; zugleich stand er hier in einem lebhaften Briefwechsel mit Schelling, der noch im tübinger Stift studirte. Von besonderer Wichtigkeit für das Verständniss seines Entwickelungsganges ist das im Frühjahr 1795 von ihm geschriebene „Leben Jesu", das handschriftlich erhalten ist und woraus Rosenkranz und Haym Proben mitgetheilt haben. Die lessingsche Unterscheidung der persönlichen Religionsanschauung Jesu von dem Dogma der christlichen Kirche liegt Hegels Schrift zu Grunde. Dass nicht sowohl rein historische Motive, als vielmehr das Bedürfniss, seinen eigenen damaligen Standpunkt bei Jesu wiederzufinden, ihm diese Unterscheidung werth gemacht haben, geht aus den aus jenen Gedanken gebauten Ausführungen hervor. Das Judenthum repräsentirt den Moralismus des kategorischen Imperativs der kantischen Philosophie, den Jesus durch die Liebe überwindet, welche die „Synthese" ist, „in der das Gesetz seine Allgemeinheit und ebenso das Subject seine Besonderheit, beide ihre Entgegensetzung verlieren, während in der kantischen Tugend diese Entgegensetzung bleibt". Doch weist Hegel andererseits auch das in der blossen Liebe liegende pathologische Element und dessen Gefahren nach. In der Gebundenheit an eine bestimmte geistige Richtung liegt das Schicksal; Jesus trat nicht zu einzelnen Seiten des jüdischen Schicksals, sondern durch sein Princip der Liebe zu diesem selbst in Gegensatz. Die Aussprüche über die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo führt Hegel auf den Gedanken zurück, dass nur die Reflexion, die das Leben trenne, es in Unendliches und Endliches unterscheide; ausserhalb der Reflexion, in der Wahrheit, finde diese Scheidung nicht statt. Sehr hart redet Hegel gegen diese Scheidung, welche fälschlich die Gottheit objectivire:

dieselbe gehe mit der Verdorbenheit und Sclaverei der Menschen in gleichem Schritt und sei nur deren Offenbarung. Den Sieg des dogmatisirenden kirchlichen Christenthums, wie es in den letzten Jahrhunderten des Alterthums herrschte, erklärt Hegel aus der Unfreiheit, zu welcher das römische Weltreich die früher selbständigen Staaten herabgebracht hatte; dem Bürger der alten Staaten war die Republik als seine „Seele" das Ewige: das unfreie, dem allgemeinen Interesse entfremdete Individuum aber beschränkte seinen Blick auf sich selbst; das Recht des Bürgers gab ihm nur ein Recht an Sicherheit des Eigenthums, das jetzt seine ganze Welt ausfüllte; der Tod musste ihm schrecklich sein, der das ganze Gewebe seiner Zwecke niederriss; so sah sich der Mensch durch Unfreiheit und Elend gezwungen, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten, Glückseligkeit im Himmel zu suchen und zu erwarten; eine Religion musste willkommen sein, die den herrschenden Geist der Zeiten, die moralische Ohnmacht, die Unehre, mit Füssen getreten zu werden, unter dem Namen des leidenden Gehorsams zur Ehre und zur höchsten Tugend stempelte etc. Der Radicalismus dieser jugendlichen Oppositionsgedanken ist in dem Conservatismus der späteren Religionsphilosophie als ein zurückgedrängtes, aber unausgetilgtes Moment mitenthalten, welches durch einen Theil der Schüler (in der schroffsten Weise durch Bruno Bauer) aufs Neue verselbständigt und weiter durchgebildet worden ist.

Nach dreijährigem Aufenthalt in der Schweiz kehrte Hegel nach Deutschland zurück und trat im Januar 1797 eine Hauslehrerstelle in Frankfurt am Main an. Hier trieb er in seinen Mussestunden, wie zum Theil schon in Bern, politische Studien neben den theologischen, die auch nicht vernachlässigt wurden. Im Jahr 1798 verfasste Hegel eine kleine ungedruckt gebliebene Schrift „über die neuesten inneren Verhältnisse Wirtembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung", woran sich später, nach dem 9. Februar 1801, eine gleichfalls Manuscript gebliebene Schrift über die deutsche Reichsverfassung angeschlossen hat, die demgemäss bereits dem Aufenthalt in Jena angehört, wohin Hegel im Januar 1801 übersiedelte. Ihm hatte sich (wie er am 2. November 1800 an Schelling schrieb) das Ideal des Jünglingsalters zur Reflexionsform umgesetzt und in ein System verwandelt; Hegel hatte die Logik und Metaphysik und theilweise auch die Naturphilosophie handschriftlich ausgearbeitet, woran sich als dritter Theil die Ethik schliessen sollte. In Jena hatte Hegel zuerst eine Schrift veröffentlicht: „Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie", Jena 1801. Das fichtesche System ist subjectiver Idealismus, das schellingsche subjectiv-objectiver und daher absoluter Idealismus. Es beruht auf dem Grundgedanken der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven; in der Naturphilosophie und der Transscendentalphilosophie wird das Absolute in den beiden nothwendigen Formen seiner Existenz construirt. Zu dem schellingschen Standpunkt bekennt Hegel sich selbst. Nachdem Hegel sich durch die Dissertation „de orbitis planetarum" habilitirt hatte, wirkte er in Gemeinschaft mit Schelling für die Verbreitung des Identitätssystems als akademischer Lehrer und (1802 bis 1803) als Mitherausgeber des (schon oben bei der Darstellung der schellingschen Philosophie erwähnten) „kritischen Journals der Philosophie", zu welchem er die meisten Beiträge geliefert hat. Daneben arbeitete Hegel den dritten Theil seines Systems, das „System der Sittlichkeit", handschriftlich, zunächst zum Behufe seiner Vorlesungen aus; dieser Theil hat sich später zur „Philosophie des Geistes" erweitert. Allmählich gewann in Hegel das Bewusstsein seiner Differenz von Schelling Macht, zumal seit dieser (im Sommer 1803) Jena verlassen hatte, und der unmittelbare persönliche Verkehr wegfiel. Er bezeichnet diese Differenz scharf und schneidend in dem im Jahre 1806 vollendeten vielumfassenden Werke „Phänomenologie des Geistes". Seitdem betrachtete

ihn Schelling als seinen Widersacher, während er vorher auf das Innigste mit ihm befreundet gewesen war. Bald nachher verliess Hegel in Folge der Kriegsereignisse Jena, gab die ihm dort im Februar 1805 ertheilte ausserordentliche Professur auf und redigirte eine Zeit lang die Bamberger Zeitung, bis er im November 1808 das Directorat des Aegidiengymnasiums zu Nürnberg erhielt. Er bekleidete dasselbe bis zum Jahre 1816. In dieser Stellung schrieb er zum Behuf des Gymnasialvortrags seine philosophische Propädeutik und verfasste das ausführliche, die früher von ihm selbst noch unterschiedenen Doctrinen: Logik und Metaphysik zur Einheit zusammenfassende Werk: „Wissenschaft der Logik". Nürnberg 1812—16. Im Herbst 1816 trat Hegel eine Professur der Philosophie in Heidelberg an, nachdem Fries von dort nach Jena zurückgekehrt war. Während des Aufenthalts in Heidelberg wurde von Hegel neben einer „Beurtheilg. der Verhandlungen der Wirtembergischen Landstände in den J. 1815 und 1816" in den Heidelb. Jahrbüchern 1817 (einer Vertheidigung der von der Regierung erstrebten Reformen) die „Encyclop. der philosoph. Wissenschaften im Grundrisse", Heidelb. 1817, veröffentlicht (2. sehr erweit. Aufl. 1827, 3. Aufl. 1830). Am 22. October 1818 eröffnete Hegel seine Vorlesungen in Berlin, die über alle Theile des philosophischen Systems sich erstreckten und zur Begründung der Schule am einflussreichsten gewirkt haben. Während der berliner Periode hat Hegel nur noch die Rechtsphilosophie herausgegeben: „Grundlinien der Philos. des Rechts oder Naturrecht und Staatswissensch. im Grundrisse", Berl. 1821, und an dem neubegründeten litterarischen Organ des Hegelianismus, den „Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik" mitgearbeitet. Durch die dankenswerthe Redaction der Schüler sind die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, der Kunst und Religion, wie auch über die Geschichte der Philosophie, mehr oder minder buchmässig verarbeitet und so veröffentlicht worden, nachdem Hegel selbst am 14. November 1831 der Cholera erlegen war.

Die Philosophie Hegels ist eine kritische Umgestaltung und Fortbildung des schellingschen Identitätssystems. Hegel billigt an der schellingschen Philosophie, dass es derselben um einen Inhalt zu thun sei, um die wahre absolute Erkenntniss, und dass das Wahre ihr das Concrete sei, die Einheit des Subjectiven und Objectiven, im Gegensatz zu der kantischen Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich und zu Fichtes subjectivem Idealismus. Hegel findet aber bei Schelling den zweifachen Mangel: 1. dass das Princip des Systems, die absolute Identität, nicht als ein Nothwendiges erwiesen, sondern nur vorausgesetzt werde (das Absolute sei wie aus der Pistole geschossen), 2. dass der Fortgang vom Princip des Systems zu den einzelnen Sätzen nicht mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit begründet sei, und darum statt der Aufzeigung der Selbstentfaltung des Absoluten nur ein willkürliches und phantastisches Operiren mit den beiden Begriffen des Idealen und Realen eintrete (wie wenn ein Maler für Thiere und Landschaften nur die beiden Farben roth und grün zu verwenden hätte); es komme aber darauf an, dass das Absolute nicht bloss als die allem Individuellen zu Grunde liegende Substanz, sondern auch als das sich selbst setzende, aus dem Anderswerden sich wiederum zur Gleichheit mit sich selbst herstellende Subject aufgefasst werde. Hegel will demnach seinerseits 1. das Bewusstsein auf den Standpunkt der absoluten Erkenntniss erheben, 2. den gesammten Inhalt dieser Erkenntniss vermittelst der dialektischen Methode systematisch entwickeln. Das Erste geschieht in der Phänomenologie des Geistes und (kürzer, indem bloss die letzten Stufen der philosophischen Erkenntniss betrachtet werden) in der Einleitung der Encyclopädie, das andere in dem gesammten System der Logik, Natur- und Geistesphilosophie.

In der Phänomenologie des Geistes stellt Hegel die Entwickelungsformen des menschlichen Bewusstseins dar von der unmittelbaren Gewissheit durch die verschiedenen Formen der Reflexion und Selbstentfremdung hindurch bis zur absoluten Erkenntniss. In der phänomenologischen Darstellung verflicht Hegel mit einander die Bildungsgeschichte des individuellen und des allgemeinen Geistes. Die Hauptstufen sind: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, sittlicher Geist, Religion, absolutes Wissen. Der Gegenstand des absoluten Wissens ist die eigene Bewegung des Geistes. Das absolute, begreifende Wissen setzt das Dasein aller früheren Gestalten voraus; daher ist es die begriffene Geschichte; in ihr sind alle früheren Gestalten bewahrt: „aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit" (sagt Hegel, auf Schillers „Theosophie des Julius" anspielend, am Schluss der Phänomenologie).

In der Einleitung zur Encyclopädie begründet Hegel den Standpunkt des absoluten Wissens durch eine Kritik der Stellungen des philosophischen Gedankens zur Objectivität, welche in der Geschichte der neueren Philosophie hervorgetreten sind, insbesondere des Dogmatismus und Empirismus, des Kriticismus und des unmittelbaren Wissens. Das absolute Wissen erkennt Denken und Sein als identisch oder (wie Hegel in der Vorrede zur Rechtsphilosophie sich ausdrückt) das Vernünftige als wirklich und das Wirkliche als vernünftig.

Das System der Philosophie gliedert sich in drei Haupttheile: die Logik, welche die Wissenschaft der Idee an und für sich ist, die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein, die Philosophie des Geistes als die Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Die Methode ist die dialektische, welche das Umschlagen jedes Begriffs in sein Gegentheil und die Vermittelung des Gegensatzes zu der höheren Einheit betrachtet; in ihr ist sowohl der bloss unterscheidende Verstand, wie auch die bloss die Unterschiede aufhebende negative Vernunft oder Skepsis als Moment enthalten. Der Begriff ist stets in Bewegung, bleibt nicht das, was er ist, sondern vermöge des in ihm enthaltenen Widerspruchs hebt er sich selbst auf, aber aus diesem Widerspruch kehrt er wiederum zu sich selbst zurück. Er ist ebenso sein Gegentheil als er selbst. Diese ewige Bewegung ist ein Moment der heraklitischen Philosophie, die Hegel sehr hoch schätzte, wie er selbst anerkennt, dass es keinen Satz des Heraklit gäbe, den er nicht in seine Logik aufgenommen hätte. Das vernünftige Erkennen im Gegensatze zu dem verständigen besteht in dem „Waltenlassen der Sache selbst oder der allgemeinen Vernunft in uns, die mit dem Wesen der Dinge identisch ist."

Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstracten Elemente des Denkens, die Wissenschaft von Gott oder dem Logos, sofern derselbe nur als das Prius der Natur und des Geistes (gleichsam wie er vor der Weltschöpfung ist) betrachtet wird. Sie zerfällt in drei Theile, nämlich in die Lehre vom Sein als dem Gedanken in seiner Unmittelbarkeit, dem Begriff an sich, die Lehre vom Wesen als dem Gedanken in seiner Reflexion und Vermittelung, dem Fürsichsein und Schein des Begriffs, die Lehre von dem Begriff und der Idee als dem Gedanken in seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst und seinem entwickelten Beisichsein, dem Begriff an und für sich.*) In dem grösseren Werke über die Logik hat Hegel

*) Hegel rechnet wohl mit Unrecht diese letzte Lehre noch der Grundwissenschaft oder „Logik" als dritten Theil zu, da sie vielmehr, wie schon aus der Definition hervorgeht, der Wissenschaft des Geistes angehört; einiges von dem aber, was Hegel hineinzieht, würde in der Naturphilosophie seine angemessene Stelle finden. Die Tendenz der Bearbeitung geht freilich dahin, alle diese Formen als

diesen letzten Theil als subjective Logik, die beiden ersten zusammen als objective Logik bezeichnet.

Den Ausgangspunkt der dialektischen Entwickelung in der Logik (und damit also zugleich in dem gesammten philosophischen System) bildet das reine Sein als der abstracteste und absolut inhaltsleere, daher mit dem Nichts identische Begriff. Zu dem Nichts steht das Sein in dem Doppelverhältniss der Identität und des, obschon unsagbaren, unangebbaren Unterschieds.*) Die Identität im Unterschied von Sein und Nichts ergiebt einen neuen, höheren Begriff, welcher die höhere Einheit jener beiden Begriffe ist, nämlich den des Werdens. Die Arten des Werdens sind das Entstehen und das Vergehen; das Resultat des Werdens ist das Dasein; das mit der Negation identische Sein oder das Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist, oder einer Qualität. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt, ist Daseiendes, Etwas. Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation (wobei sich Hegel auf Spinozas Satz beruft: omnis determinatio est negatio). Als seiende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen Negation ist die Qualität Realität; die Negation aber ist nicht mehr das abstracte Nichts, sondern das Anderssein. Das Sein der Qualität als solches, gegenüber der Beziehung auf Anderes, ist das Ansichsein. Das Etwas wird ein Anderes, da das Anderssein sein eigenes Moment ist, das Andere als ein neues Etwas wird wieder ein Anderes; dieser Progress ins Unendliche aber bleibt bei dem Widerspruch stehen, dass das Endliche sowohl Etwas ist, wie sein Anderes. Die Auflösung dieses Widerspruchs liegt in dem Gedanken, dass das Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammengeht oder das Andere des Anderen wird; diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit, die Herstellung des Seins als Negation der Negation, oder das Fürsichsein. Im Fürsichsein ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Die Wahrheit des Endlichen ist seine Idealität. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus. Die Idealität als die wahrhafte Unendlichkeit ist die Lösung des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und dem Verstandes-Unendlichen, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eines der beiden Endlichen ist. Die Momente des Fürsichseins sind: das Eins, die Vielen und die Beziehung (als Attraction und Repulsion). Die Qualität schlägt wegen der Unterschiedslosigkeit der vielen Eins in ihr Gegentheil, die Quantität, um. In der Kategorie der Quantität wiederholt sich das Verhältniss des Seins, Daseins und Fürsichseins als reine Quantität, Quantum und intensive Grösse oder

---

metaphysische, sowohl der Natur, als dem Geist immanente zu behandeln; da aber die speciellere Bedeutung, die dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäss ist, überall mit hineinspielt, so ist die hegelsche Ausführung dieser Partien durchweg getrübt durch das Schwanken zwischen dem Charakter einer Doctrin von Formen, die nur dem denkenden Geiste als solchem oder andererseits der Natur als solcher zukommen, und dem Charakter einer Doctrin von Formen aller natürlichen und geistigen Wirklichkeit.

*) In der That aber lässt sich der Unterschied dahin angeben, dass der Begriff des Seins durch Abstraction von allem Unterschied in dem durch gültige Begriffe Gedachten unter Festhaltung des darin Identischen gewonnen wird, der Begriff des Nichts aber dadurch, dass in der Abstraction noch um einen Schritt weiter gegangen und auch noch von diesem Identischen selbst mit abstrahirt wird. In gleicher Art lässt sich auf allen folgenden Stufen durch scharfe und streng festzuhaltende Unterscheidungen die hegelsche Dialektik auflösen und die immanente Fortbewegung des reinen Gedankens als illusorisch erkennen. Hierfür mag jedoch an dieser Stelle die Verweisung auf Trendelenburg und Andere genügen. Vgl. auch Ueberwegs Syst. der Logik § 31.

Grad. Das sich selbst in seiner fürsichseienden Bestimmtheit Aeusserlichsein des Quantums macht seine Qualität aus. Das Quantitative, an ihm selbst so gesetzt, ist das quantitative Verhältniss. Indem das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Aeusserlichkeit ist oder das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das Maass. Das Maass ist das qualitative Quantum, die Einheit der Qualität und der Quantität. In dieser Einheit ist die Unmittelbarkeit des Seins aufgehoben und dadurch das Wesen gesetzt.

Das Wesen ist das aufgehobene Sein oder das durch die Negation mit sich vermittelte, in sich reflectirte Sein. Dem Wesen gehören an die reinen Reflexionsbestimmungen, insbesondere die Identität, der Unterschied und der Grund. Die logischen Grundsätze der Identität und des Unterschieds sind als einseitige Abstractionen, welche blosse Momente der Wahrheit verselbständigen, mit Unwahrheit behaftet; die speculative Wahrheit ist die Identität der Identität und des Unterschieds, welche im Begriffe des Grundes liegt. Das Wesen ist der Grund der Existenz: die Existenz ist die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, insofern es durch das Aufheben der Vermittelung vermittelt ist. Die Totalität als die in Einem gesetzte Entwickelung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz ist das Ding. Unter dem „Ding an sich" versteht Hegel die Abstraction der blossen Reflexion des Dinges an sich, an der gegen die Reflexion in Anderes, vermöge deren es Eigenschaften habe, als an der leeren Grundlage derselben festgehalten werde.*) Die Existenz des Dinges involvirt den Widerspruch zwischen

*) Hier wird von Hegel dem kantischen Terminus ein veränderter Sinn untergelegt, jedoch mit dem Anspruch, den kantischen Sinn zu treffen. Kant hat nicht das Ding ohne die Eigenschaften und nicht ohne alle Beziehungen überhaupt, sondern nur das Ding, wie es, abgesehen von einer bestimmten Beziehung, nämlich von seiner Spiegelung in unserem Bewusstsein (und zwar dem nächsten, vorkritischen, durch Wahrnehmung und dogmatisches Denken bestimmten Bewusstsein) ist, unter jenem Terminus verstanden (vgl. in Ueberwegs Syst. d. Logik § 40 die Bemerkungen über die Verschiedenheit der Gegensätze: Ansich und Erscheinung; Wesen und Wesenäusserung). Das „Ding an sich" im kantischen Sinne dieses Ausdrucks kann allerdings nur dem denkenden Einzelsubject gegenüber bestehen; wiewohl es diesem nicht nothwendig als etwas ganz Fremdartiges, schlechthin Unerkennbares gegenübersteht, sondern eben nur als etwas zunächst bloss ausserhalb seines Bewusstseins Vorhandenes; nur von dem einzelnen Erkenntnissact ist es unabhängig, bedingt aber genetisch die Erkenntniss, wie es seinerseits für teleologisch durch den der Erkenntniss fähigen Geist als dessen Vorstufe bedingt gelten darf (s. o. S. 321). Giebt es dem „Absoluten" gegenüber kein „Ding an sich", so doch dem wahrnehmenden und denkenden Einzelsubject gegenüber. Hegel will auch für dieses die Dinge an sich aufheben, weil eben in den Individuen der absolute Geist seine Wirklichkeit habe, unsere Vernunft Gottes Vernunft in uns sei, die nur als identisch gedacht werden könne mit der Vernunft in allen Dingen. Aber selbst wenn dies gelten könnte von dem letzten Erkenntnissziel, so gilt es doch jedenfalls nicht von dem für uns nothwendigen Wege successiver Annäherung an dasselbe. Kants Lehre verewigt die anfängliche Fremdheit, in der die Aussendinge meinem individuellen Bewusstsein gegenüberstehen; Hegels Lehre anticipirt das letzte Erkenntnissziel für einen Jeden, der sich entschliesst, nach dem trichotomischen Rhythmus der Dialektik zu denken; sie kennt keine Probleme mehr. Die Phänomenologie hilft keineswegs diesem Mangel ab; denn obschon sie von der Wahrnehmung ausgeht, erörtert sie nicht im wissenschaftlichen Sinne das Verhältniss derselben zu der objectiven Wirklichkeit, nicht das Verhältniss der Vibrationen der Luft und des Aethers zu den Ton- und Farbenempfindungen; durch Anerkennung der goetheschen Doctrin hat sich Hegel sogar die Möglichkeit dieser Untersuchung abgeschnitten. Hegel raubt sich die Möglichkeit der erkenntnisstheoretischen Untersuchungen durch eine falsche Objectivirung subjectiver Formen, während doch in der That, selbst wenn das menschliche Erkenntnissziel als erreicht gedacht wird, zwischen dem „System" (der Totalität) der (materiellen und geistigen) Erkenntnissobjecte und

dem Insichbestehen und der Reflexion in Anderes oder der Materie und der Form; in diesem Widerspruch ist die Existenz Erscheinung. Das Wesen muss erscheinen. Das unmittelbare, dem Wesen gegenüberstehende Sein ist der Schein; das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz Erscheinung. Die Erscheinung ist die Wahrheit des Seins und eine reichere Bestimmung, als dieses, insofern dieselbe die Momente der Reflexion in sich und in Anderes in sich vereinigt enthält, wohingegen das Sein oder die Unmittelbarkeit noch das einseitig Beziehungslose ist. Der Mangel der Erscheinung aber besteht darin, dass sie noch dieses in sich Gebrochene, seinen Halt nicht in sich selbst Habende ist, welcher Mangel in der nächsthöheren Kategorie, der Wirklichkeit, aufgehoben wird. Kant, sagt Hegel, habe das Verdienst, dasjenige, was dem gemeinen Bewusstsein als ein Seiendes und Selbständiges gelte, als blosse Erscheinung aufgefasst zu haben; er habe aber fälschlich die Erscheinung im bloss subjectiven Sinne genommen und ausser derselben „das abstracte Wesen"*) als Ding an sich fixirt; Fichte habe in seinem subjectiven Idealismus irrigerweise den Menschen in einen undurchdringlichen Kreis bloss subjectiver Vorstellungen gebannt; es sei vielmehr die eigene Natur der unmittelbar gegenständlichen Welt selbst, nur Erscheinung und nicht feste und selbständige Existenz zu sein. Die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Innern und des Aeussern ist die Wirklichkeit; ihr gehört das Verhältniss der Substantialität, das der Causalität und das der Wechselwirkung an. Die Wechselwirkung ist unendliche negative Beziehung auf sich. Diese bei sich bleibende Wechselbewegung aber oder das zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen ist der Begriff.

Der Begriff ist die Einheit des Seins und des Wesens, die Wahrheit der Substanz, das Freie als die für sich seiende substantielle Macht. Der subjective Begriff entwickelt sich als der Begriff als solcher, der die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in sich fasst, als das Urtheil, welches die gesetzte Besonderheit des Begriffs, die Diremtion des Begriffs in seine Momente, die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine ist, endlich als der Schluss, der die Einheit des Begriffs und des Urtheils ist. Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, insofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluss ist das Vernünftige und alles Vernünftige, der Kreislauf der Vermittelung der Begriffsmomente des Wirklichen. Die Realisirung des Begriffs im Schlusse als die in sich zurückgegangene Totalität ist das Object. Der objective Begriff durchläuft die Momente: Mechanismus, Chemismus und Teleologie (welche hier nicht in speciell naturwissenschaftlichem, sondern in allgemein metaphysischem Sinne verstanden werden müssen). In der Realisirung des Zwecks setzt sich der Begriff als das an sich seiende Wesen des Objects. Die Einheit des Begriffs und seiner Realität, die an sich seiende Einheit des Subjectiven und Objectiven als für sich seiend gesetzt ist die Idee. Die Momente der Idee sind das Leben, das

---

dem System der Wissenschaft immer nur eine genaue Uebereinstimmung und nicht eine Identität im vollen Sinne dieses Wortes bestehen würde; nur die Fremdheit der Dinge an sich würde völlig aufgehoben sein, aber nicht die Verschiedenheit derselben von unserer (individuell-subjectiven) Erkenntniss. Die Erkenntnisslehre, welche bei Kant als „Vernunftkritik" ein hinsichtlich der „transscendentalen Objecte" schlechthin negatives Resultat ergiebt, wird von Hegel aber durch das Axiom der Identität von Denken und Sein aufgehoben. Zwischen diesen beiden Extremen ist die richtige Mitte zu finden.

*) Was freilich nach dem Obigen Kants Meinung nicht war.

Erkennen und die absolute Idee. Die absolute Idee ist die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut, die sich wissende Wahrheit, die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee als denkende oder logische Idee. Die absolute Freiheit der Idee ist, dass sie nicht bloss ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen lässt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschliesst, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, als Natur, frei aus sich zu entlassen. Die Idee als Sein oder die seiende Idee ist die Natur.

Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins oder der Entäusserung. Sie ist der Reflex des Geistes, das Absolute in seinem unmittelbaren Dasein. Die Idee durchläuft von ihrem abstracten Aussersichsein in Raum und Zeit bis zum Insichsein der Individualität im animalischen Organismus eine Reihe von Stufen, deren Folge auf der fortschreitenden Realisirung der Tendenz zum Fürsichsein oder zur Subjectivität beruht. Doch hat in der Sphäre der Natur auch die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von aussen ihr Recht; die Ausführung des Besondern ist äusserer Bestimmbarkeit ausgesetzt, und hierin liegt eine Ohnmacht der Natur, die der Philosophie Grenzen setzt; das Particularste lässt sich nicht begrifflich erschöpfen. Die Hauptmomente der Natur sind: der mechanische, physikalische und organische Process. Die Idee ist in der Schwere zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die freien Himmelskörper sind; dann bildet sich die Aeusserlichkeit zu Eigenschaften und Qualitäten herein, die, einer individuellen Einheit angehörend, im chemischen Process eine immanente und physikalische Bewegung haben; in der Lebendigkeit endlich ist die Schwere zu Gliedern entlassen, in denen die subjective Einheit bleibt. Hegel erkennt diese Folge nicht als eine zeitliche an, denn nur der Geist habe Geschichte, in der Natur seien alle Gestalten gleichzeitig; das Höhere in der dialektischen Entwickelung Spätere, aber ideelle Prius des Niederen, sei nur im geistigen Leben auch zeitlich später. Die Natur, sagt Hegel, ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt, aber nicht so, dass die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Das sogenannte (hypothetisch von Kant und zuversichtlicher von manchen Naturphilosophen angenommene) Hervorgehen der Pflanzen und Thiere aus dem Wasser und der entwickelteren Thierorganisationen aus den niedrigeren erklärt Hegel für eine nebulose Vorstellung, deren sich die denkende Betrachtung entschlagen müsse.

Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist der Hervorgang des Geistes. Der Geist ist das Beisichsein der Idee oder die Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt. Seine Entwickelung ist der stufenweise Fortschritt von der Naturbestimmtheit zur Freiheit. Seine Momente sind: der subjective, der objective und der absolute Geist.

Den subjectiven Geist in seinem unmittelbaren Verflochtensein mit der Naturbestimmtheit oder die Seele in ihrer Beziehung zum Leibe betrachtet die Anthropologie. Die Phänomenologie als der zweite Theil der Lehre vom subjectiven Geiste betrachtet den erscheinenden Geist auf der Stufe der Reflexion als sinnliches Bewusstsein, Wahrnehmung, Verstand, Selbstbewusstsein und Vernunft. Die Psychologie betrachtet den Geist, sofern er theoretisch als Intelligenz, praktisch als Wille, frei als Sittlichkeit ist. Die Intelligenz findet sich bestimmt, setzt aber das Gefundene als ihr Eigenes, indem sie das All als den sich verwirklichenden vernünftigen Zweck erkennt. Zu dieser Einsicht gelangt der Geist auf dem Wege des Handelns, in welchem der Wille das Bestimmende des Inhalts ist.

Die Einheit des Wollens und Denkens ist die Energie der sich selbst bestimmenden Freiheit. Das Wesen der Sittlichkeit ist, dass der Wille allgemeinen Vernunftinhalt zu seinen Zwecken habe.

Die Lehre vom objectiven Geist geht auf die Objectivirungen des freien Willens. Das Product des freien Willens als eine objective Wirklichkeit ist das Recht. Das Recht ist nicht Beschränkung, sondern Verwirklichung der Freiheit und tritt nur der Willkür entgegen. Das Recht als solches oder das formelle und abstracte Recht, worin der freie Wille unmittelbar ist, ist Eigenthums-, Vertrags- und Strafrecht; das Eigenthum ist das Dasein, welches die Person ihrer Freiheit giebt, der Vertrag ist der Zusammenfluss zweier Willen zu einem gemeinsamen Willen, das Strafrecht ist das Recht wider das Unrecht, die Strafe die Wiederherstellung des Rechts als Negation seiner Negation. Die Strafe ist wesentlich Wiedervergeltung, sie ist die an dem Verbrecher sich vollziehende Consequenz seines Thuns, und sie ist das Recht des Verbrechers selbst, der durch ihre Ausübung als vernünftiges Wesen geehrt wird. An das formelle Recht schliesst sich als zweite Stufe die Moralität als der in sich reflectirte Wille, der Wille in seiner Selbstbestimmung als Gewissen, indem es hier nur auf die subjective Verbindlichkeit ankommt, als dritte und höchste Stufe aber die Sittlichkeit, in welcher das Subject sich mit der sittlichen Substanz: der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate, eins weiss. Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die selbstbewusste sittliche Substanz, als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte sittliche Geist, der Geist, der in der Welt steht, der göttliche Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. In der constitutionellen Monarchie, der Staatsform der neuen Welt, sind die Formen, die in der alten Welt verschiedenen Ganzen angehörten: nämlich Autokratie, Aristokratie, Demokratie, zu Momenten herabgesetzt: der Monarch ist Einer, in seiner Person ist die Persönlichkeit des Staates wirklich, er ist die Spitze der formellen Entscheidung; mit der Regierungsgewalt treten Einige in der gesetzgebenden Gewalt, sofern die Stände an derselben Antheil haben, die Vielen hinzu. Es bedarf der Institution von Ständen, damit das Moment der formellen Freiheit sein Recht erlange, und so auch der Geschworenengerichte, damit dem Rechte des subjectiven Selbstbewusstseins ein Genüge geschehe. Das Hauptgewicht aber legt Hegel nicht auf die subjective Selbstbestimmung des Einzelnen, sondern auf den gebildeten Bau des Staates, die Architektonik seiner Vernünftigkeit. Seine Rechtsphilosophie ist das Begreifen der Vernunftgemässheit des wirklichen Staats unter scharfer Polemik gegen eine Reflexion und ein Gefühl, welche auf der subjectiven Meinung des Besserwissens beruhen und sich in der Aufstellung von leeren Idealen gefallen. Die Weltgeschichte, die Hegel wesentlich als Staatengeschichte auffasst, gilt ihm als der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Sie ist die Zucht, die von der Unabhängigkeit des natürlichen Willens durch die substantielle Freiheit zur subjectiven Freiheit führt. Der Orient wusste und weiss nur, dass Einer frei ist, die griechische und römische Welt, dass Einige frei seien, die germanische Welt weiss, dass Alle frei sind. Im Osten beginnt die Weltgeschichte, im Westen aber geht das Licht des Selbstbewusstseins auf. In den substantiellen Gestaltungen der orientalischen Reiche sind alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden, aber so, dass die Subjecte nur Accidentien bleiben. Die orientalische Geschichte ist das Kindesalter der Menschheit. Der griechische Geist ist das Jünglingsalter. Hier ergiebt sich zuerst das Reich der subjectiven Freiheit, aber in die substantielle Freiheit eingebildet. Diese Vereinigung der Sittlichkeit und des subjectiven Willens ist das Reich der schönen Freiheit; denn die Idee ist mit einer plastischen Gestalt vereinigt, wie in einem schönen Kunstwerke das Sinnliche das Gepräge und den Ausdruck des Geistigen

trägt. Es ist die Zeit der schönsten, aber schnell vorübergehenden Blüthe. In der natürlichen Einheit des Subjects mit dem allgemeinen Zweck liegt die unbefangene, substantielle Sittlichkeit, welcher Sokrates die Moralität, die auf Reflexion beruhende Selbstbestimmung des Subjects, entgegenstellte; die substantielle Sittlichkeit bedurfte des Kampfes mit der subjectiven Freiheit, um sich zur freien Sittlichkeit zu gestalten. Das römische Reich ist das Mannesalter der Geschichte. Es ist das Reich der abstracten Allgemeinheit. Die Individuen werden dem allgemeinen Staatszwecke aufgeopfert; sie erhalten aber zum Ersatz die Allgemeinheit ihrer selbst, d. h. die Persönlichkeit, vermöge der Ausbildung des Privatrechts. Das gleiche Schicksal trifft die Völker. Der Schmerz über den Verlust der nationalen Selbständigkeit treibt den Geist in seine innersten Tiefen zurück; er verlässt die götterlose Welt und beginnt das Leben seiner Innerlichkeit. Der absolute Wille und der Wille des Subjects werden eins. In der germanischen Welt herrscht das Bewusstsein der Versöhnung. Anfänglich ist der Geist noch abstract in seiner Innerlichkeit befriedigt, das Weltliche ist der Rohheit und Willkür überlassen; endlich aber formirt sich das Princip selbst zu concreter Wirklichkeit, in welcher das Subject sich mit der Substanz des Geistes vereinigt. Die Realisirung des Begriffs der Freiheit ist das Ziel der Weltgeschichte. Ihre Entwickelung ist die wahrhafte Theodicee.

Der absolute Geist oder die Religion im weiteren Sinne als die Einheit des subjectiven und objectiven Geistes realisirt sich in der objectiven Form der Anschauung oder des unmittelbaren sinnlichen Wissens als Kunst, in der subjectiven Form des Gefühls und der Vorstellung als Religion im engeren Sinne, endlich in der subjectiv-objectiven Form des reinen Denkens als Philosophie. Das Schöne ist das Absolute in sinnlicher Existenz, die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Auf dem Verhältniss der Idee zu dem Stoffe beruht der Unterschied der symbolischen, classischen und romantischen Kunst. In der symbolischen Kunst, in welcher namentlich die orientalische Darstellung befangen bleibt, vermag die Form den Stoff nicht völlig zu durchdringen. Im classisch Schönen, vornehmlich in der griechischen Kunst, ist der geistige Inhalt ganz in das sinnliche Dasein ergossen. Die classische Kunst löst sich auf: negativ in der Satire, dem Kunstwerke der in sich zerrissenen römischen Welt, positiv in der romantischen Kunst der christlichen Zeit. Die romantische Kunst beruht auf dem Vorwiegen des geistigen Elements, auf der Tiefe des Gemüths, auf der Unendlichkeit der Subjectivität. Sie ist das Hinausgehen der Kunst über sich selbst, jedoch in der Form der Kunst. Das System der Künste (Architektur, Sculptur, Musik, Malerei und Poesie) ist dem der Kunstformen analog. Die Poesie als die höchste der Künste nimmt die Totalität aller Formen in sich auf.

Die Religion ist die Form, wie die absolute Wahrheit für das vorstellende Bewusstsein oder für Gefühl, Vorstellung und reflectirenden Verstand und daher für alle Menschen ist. Die Stufen der Religion in ihrer historischen Entwicklung sind: 1. die Naturreligionen des Orients, welche Gott als Natursubstanz fassen; 2. die Religionen, in denen Gott als Subject angeschaut wird, insbesondere die jüdische Religion oder die Religion der Erhabenheit, die griechische oder die Religion der Schönheit, die römische oder die Religion der Zweckmässigkeit; 3. die absolute Religion, welche Gott zugleich in seiner Entäusserung zur Endlichkeit und in seiner Einheit mit der Endlichkeit oder seinem Leben in der versöhnten Gemeinde erkennt. Die göttliche Idee explicirt sich in drei Formen. Diese sind: 1. das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit, Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, oder das Reich des Vaters, 2. die Form der Erscheinung, der Particularisation, das Sein für Anderes in der physischen Natur und dem endlichen Geist, die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewusstseins und Vorstellens, oder die Differenz, das

Reich des Sohnes, 3. die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, der Process der Versöhnung, die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geistes. Der wahre Sinn der Beweise vom Dasein Gottes ist, dass sie die Erhebung des Menschengeistes zu Gott enthalten und dieselbe für den Gedanken ausdrücken sollen. Der kosmologische und teleologische Beweis gehen vom Sein zum Begriffe Gottes über, der ontologische vom Begriff zum Sein. — Hegel äussert sich öfter dahin, dass seine Philosophie denselben Inhalt wie die christliche Religion habe und sich nur formell von ihr unterscheide.

Die Philosophie ist das Denken der absoluten Wahrheit oder die sich denkende Idee, die sich wissende Wahrheit, die sich selbst begreifende Vernunft. Das philosophische Wissen ist der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion. Die Entwickelung der Philosophie erfolgt im System und in der Geschichte auf wesentlich gleiche Weise, nämlich durch den Fortschritt vom Abstractesten zu immer reicherer und concreterer Erkenntniss der Wahrheit. Die Philosophie der Eleaten, des Heraklit und der Atomistiker entspricht dem reinen Sein, dem Werden und dem Fürsichsein, die Philosophie Platons den Kategorien des Wesens, die des Aristoteles dem Begriff, die der Neuplatoniker dem Gedanken als Totalität oder der concreten Idee, die Philosophie der neueren Zeit der Idee als Geist oder der sich wissenden Idee. Die cartesianische Philosophie steht auf dem Standpunkt des Bewusstseins, die kantische und fichtesche auf dem des Selbstbewusstseins, die neueste (schelling-hegelsche) auf dem der Vernunft oder der mit der Substanz identischen Subjectivität, und zwar in der Form der intellectuellen Anschauung bei Schelling, in der des reinen Denkens oder des absoluten Wissens bei Hegel. Die Principien aller früheren Systeme sind als aufgehobene Momente erhalten in der absoluten Philosophie. Eine Entwickelung über diese hinaus zum Höheren giebt es nicht.*)

§ 33. Ein Zeitgenosse von Fichte, Schelling und Hegel, den ersteren und letzteren überlebend, bildet Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768—1834), insbesondere durch Kant, Spinoza und Platon angeregt, die kantische Philosophie in einer Weise um, durch welche er ebensowohl dem in ihr liegenden realistischen wie dem idealistischen Elemente gerecht zu werden sucht, so dass seine Lehre Ideal-Realismus genannt werden kann. Unsere Auffassung ist nach ihm durch die Sinnesthätigkeit bedingt, mittelst welcher das Sein der Dinge in unser Bewusstsein aufgenommen wird. Das Afficirtwerden der Sinne als Bedingung der Erkenntniss, welches Kant inconsequenter-

*) Was über das Wahre in dem Grundgedanken und das Grosse in der Durchführung neben manchem Ueberspannten, Willkürlichen und Schiefen in Bezug auf Hegels Ansicht von der Geschichte der Philosophie im ersten Theile dieses Grundrisses unter § 4 gesagt worden ist, lässt sich im wesentlich gleichen Sinne auf das Ganze des Systems beziehen. In seiner Methode huldigt das System, indem es die dialektische Construction gegenüber der Empirie zu einer selbständigen Macht erhebt und das „reine Denken“ von seiner empirischen Basis ablöst, einem durch die nachträgliche Beziehung auf die Empirie nicht aufgehobenen Dualismus, wie sehr es auch selbst principiell einen jeden Dualismus verwirft. Die realistische Seite der kantischen Philosophie ist in der hegelschen nicht zu gleichem Rechte mit der idealistischen gelangt. Eben darum ist dieselbe in der nachhegelschen Philosophie um so stärker und bei Vielen in einseitiger Ueberspannung hervorgetreten.

weise angenommen, Fichte vergeblich um der Consequenz willen zu beseitigen versucht hatte, reiht sich bei Schleiermacher in einer consequenten Weise dem Ganzen seiner Doctrin ein, weil ihm Raum, Zeit und Causalität nicht bloss Formen der im Bewusstsein des Subjects allein vorhandenen Erscheinungswelt, sondern auch der dem Subject gegenüberstehenden und seine Erkenntniss bedingenden Realität selbst sind. In dem Denken, welches den Inhalt der äusseren und inneren Erfahrung verarbeitet, oder in der zu der „organischen Function" hinzutretenden „intellectuellen Function" findet Schleiermacher mit Kant die Spontaneität, welche im Menschen mit der Receptivität der Sinne vereinigt ist, oder das mit dem empirischen Factor zusammenwirkende apriorische Erkenntnisselement. Durch eben diese Theorie der Erkenntniss überwindet Schleiermacher die aprioristische Einseitigkeit der hegelschen Dialektik. Die Vielheit der neben einander bestehenden Objecte und nach einander erfolgenden Processe schliesst sich zu einer nicht etwa bloss von dem denkenden Subjecte hineingetragenen, sondern an und für sich realen, Object und Subject umfassenden Einheit zusammen. Vermöge der realen Einheit bildet das Mannigfaltige ein gegliedertes Ganzes. Die Totalität alles Existirenden ist die Welt; die Einheit des Weltganzen ist die Gottheit.

Ueber die Gottheit sind uns nur entweder negative oder bildliche, anthropomorphisirende Aussagen möglich. Jeder Theil der Welt steht mit den übrigen Theilen in Wechselwirkung, worin Wirken und Leiden vereinigt ist. An unser Wirken knüpft sich das Gefühl unserer Freiheit; an unser Erleiden das Gefühl unserer Abhängigkeit. Dem Unendlichen gegenüber als der Einheit des Weltganzen besteht in uns das Gefühl der absoluten Abhängigkeit. In diesem Gefühle wurzelt die Religion. Die religiösen Vorstellungen und Sätze sind Darstellungsweisen des religiösen Gefühls und als solche von der wissenschaftlichen Betrachtung, welche die objective Wirklichkeit im Bewusstsein des Subjects zu reproduciren strebt, specifisch verschieden. Die Dogmen in Philosopheme umwandeln wollen oder in der Theologie philosophiren, heisst die Grenzen beider Gebiete verkennen; der Philosophie kommt innerhalb der Theologie nur ein formaler Gebrauch zu. Weder soll die Philosophie zu der Theologie, noch diese zu jener in dem Verhältniss der Dienstbarkeit stehen; jede ist frei in den Grenzen ihres Gebietes. Schleiermacher hat neben der bei ihm die Gotteslehre in sich mitbegreifenden Dialektik die christliche Glaubenslehre, neben der philosophischen Ethik die christliche Ethik bearbeitet.

Die Einseitigkeit des kantischen Pflichtbegriffs, der dem Allge-

meinen das Eigenthümliche opfert, sucht Schleiermacher durch eine Ethik zu überwinden, welche bei Anerkennung des Determinismus die jedesmalige Aufgabe durch die Individualität des Handelnden bedingt sein lässt. Schleiermachers Ethik ist zugleich Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre. In dem höchsten Gute als der obersten Einheit des Realen und Idealen findet Schleiermacher das sittliche Ziel, in der Pflicht das Gesetz der Bewegung zu diesem Ziele hin, in der Tugend die bewegende Kraft. Vorwiegend trägt Schleiermachers Darstellung der Ethik den Charakter der Güterlehre.

Die Art, wie Schleiermacher den Gegensatz und die Einheit des Realen und Idealen in Natur und Geist näher bestimmt und in einer Reihe einzelner Formen darlegt, ist zumeist durch Schellings Identitätsphilosophie bedingt. — Schleiermachers Philosophie ist von ihm nicht zu einem allumfassenden und in Gedankengehalt, systematischer Gliederung und Terminologie streng geschlossenen Ganzen fortgebildet worden und steht daher an formeller Vollendung sehr weit dem hegelschen und auch dem herbartschen Systeme nach, ist aber ebenso auch von mancher mit diesen Systemen unabtrennbar verwachsenen Einseitigkeit frei und in ihrer grossentheils noch unabgeschlossenen Gestalt mehr als jede andere nachkantische Doctrin einer reinen, die verschiedenartigen Einseitigkeiten überwindenden Ausbildung fähig.

Schleiermachers Werke sind in drei Abtheilungen: I. zur Theologie, II. Predigten, III. zur Philosophie und vermischte Schriften, Berl. 1835—64, herausgegeben worden. Die dritte Abtheilung enthält folgende Bände: I. Grundlinien einer Kritik d. bisher. Sittenlehre; Monologe; vertraute Briefe üb. F. Schlegels Lucinde; Gedanken üb. Universitäten im deutschen Sinne etc. II. Philos. u. verm. Schriften. III. Reden u. Abh. der k. Akad. d. Wiss., vorgetragen aus Schl.s handschr. Nachl., herausg. von L. Jonas. IV. 1. Gesch. der Philos., hrsg. von H. Ritter. IV. 2. Dialektik, hrsg. von L. Jonas. V. Entwurf e. Systems der Sittenlehre, hrsg. von A. Schweizer. VI. Psychol., hrsg. von George. VII. Aesthetik, hrsg. von C. Lommatzsch. VIII. Die Lehre vom Staat, hrsg. von Chr. A. Brandis. IX. Erziehungslehre, hrsg. von C. Platz. Eine kurze, zur Einführung in Schleiermachers Gedankenkreis sehr geeignete Schrift: Ideen, Reflexionen u. Betrachtungen aus Schl.s Werken, hrsg. von L. v. Lancizolle, Berl. 1854, vgl. auch E. Maier, Fr. Schleierm., Lichtstrahlen aus seinen Briefen u. sämmtl. Werken. Lpz. 1875.

Unter Schl.s Schriften sind hier folgende hervorzuheben: Ueb. d. Relig., Reden an die Gebildeten unt. ihr. Verächtern, Berl. 1799, 2. Ausg. 1806, 3. Ausg. 1821, u. ö. nach Schl.s Tode, in kritischer Ausg. besorgt von Pünjer, Braunschw. 1879. Monologen, e. Neujahrsgabe, 1800 u. ö. Vertraute Briefe üb. F. Schlegels Lucinde (anonym) 1800. Predigten, 1. Samml. 1801, 2. Samml. 1808, 3. Samml. 1814, 4. Samml. 1820. Festpredigten 1826 und 1833, zur Denkfeier der Augsb. Conf. 1831; fernere Sammlungen sind nach Schl.s Tode in den sämmtl. Werken erschienen. Grundlinien e. Kritik der bisher. Sittenlehre, Berl. 1803. Platons Werke, übersetzt u. m. Einleitgn. u. Anmerkgn. versehen, I, 1 u. 2, II, 1—3, III, 1, Berl. 1804—28 u. ö. Die Weihnachtsfeier, 1806 u. ö. Der christl. Glaube nach d. Grundsätzen d. evang. Kirche, Berl. 1821—22, 2. umgearbeitete Aufl. 1830—31, u. ö. nach Schl.s Tode. Unter den nachgelassenen Werken sind von philosophischer Bedeutung (ausser der schon oben, Th. I, 6. Aufl. S. 11 citirten Gesch. d. Philos.) insbesondere folgende: Entwurf e. Syst. d. Sittenlehre, hrsg. von Schweizer 1835, und Grundriss d. philos. Ethik mit einleit. Vorr., hrsg. von A. Twesten 1841 (womit zu vergleichen ist: die christl. Sitte nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhg. dargest., hrsg. von Jonas 1843). Dialektik, hrsg. von Jonas 1839. Aesthetik, hrsg. von C. Lommatzsch, 1842. Die Lehre vom Staat,

hrsg. von Chr. A. Brandis, 1845. Erziehungslehre, hrsg. von C. Platz, 1849. Psychol., hrsg. von George, 1864. (Die 1864 durch Rütenik hrsg. Vorlesgn. üb. das Leb. Jesu haben zu der Zeit, da sie gehalten wurden, nicht unbeträchtlich auf den weiten Kreis der Zuhörer gewirkt und insbesondere der von Dav. Frdr. Strauss geübten Kritik der evangelischen Berichte über das Leben Jesu, welche bald nach Schl.s Tode erschien, theils direct vorgearbeitet, theils indirect auf dieselbe eingewirkt, sofern die partiell von Schl. vollzogene Kritik zu einer gleichmässigen Durchführung derselben auch auf den Punkten, wo Schl. Halt machte, einen consequenten Denker provociren musste, der aus der hegelschen Philosophie gelernt hatte, ein religiöses Interesse nicht an irgend eine Person, sondern an die Idee selbst zu knüpfen, die, wie Strauss auf Grund der hegelschen Principien und schon nach dem Vorgange Kants in dessen Kritik d. rein. Vern., 2. Aufl. S. 597 f. u. Relig. in d. Grenz. d. bl. Vern. erklärte, nicht liebe, ihre ganze Fülle in ein Individuum auszuschütten. Heute haben diese Vorlesungen für die historische Erkenntniss ihres Objectes kaum noch irgend welche Bedeutung, um so grössere aber für das Verständniss der Theologie Schl.s und des Entwickelungsganges der neueren deutschen Theologie überhaupt.) In die „philos. Bibliothek" sind die „Monologe" aufgenommen worden u. die „philos. Sittenlehre".

Ueber Schl.s Leben und persönliche Beziehungen giebt sein reicher Briefwechsel den treuesten Aufschluss. Die Briefe von und an J. Chr. Gass hat dessen Sohn W. Gass unter Beifügung einer biograph. Vorrede, Berl. 1852, herausgegeben. Den gesammten schl.schen Briefwechsel, soweit derselbe sich erhalten hat und von allgemeinerem Interesse ist, hat Ldw. Jonas und nach dessen Tode Wilh. Dilthey hrsg. unter dem Titel: Aus Schl.s Leben, in Briefen. Bd. I: von Schl.s Kindheit bis zu seiner Anstellung in Halle, October 1804, Berl. 1858, 2. Aufl. 1860. Bd. II: Bis an sein Lebensende, den 12. Febr. 1834, ebd. 1858, 2. Aufl. 1860. Bd. III: Schl.s Briefwechsel mit Freunden bis zu s. Uebersiedelung nach Halle, namentlich Friedr. u. Aug. Wilh. Schlegel, ebd. 1861. Bd. IV: Schl.s Briefe an Brinckmann, Briefwechsel mit s. Freunden von 1806 bis 1834, Denkschriften, Dialog üb. das Anständige, Recensionen, ebd. 1863. Eine kurze, bis zum April 1794 reichende Selbstbiographie Schl.s ist in Bd. I, S. 3—16 abgedruckt.

Ueber Schl.s philosophische und theologische Lehren handeln insbesondere: Chr. Jul. Braniss, üb. Schl.s Glaubenslehre, Berl. 1824. C. Rosenkranz, Kritik der schl.schen Glaubenslehre, Kgsbg. 1836. Hartenstein, de ethices a Schl. propositae fundamento, Lips. 1837, auch stellenweise in seiner Ethik. Dav. Friedr. Strauss, Schl. u. Daub in ihrer Bedeutung für d. Theol. uns. Zeit, in den Hallesch. Jahrb. für deutsche Wiss. u. Kunst 1839, wiederabgedr. in den Charakteristiken und Kritiken, Lpz. 1839. J. Schaller, Vorl. üb. Schl., Halle 1844. G. Weissenborn, Vorlsgn. üb. Schl.s Dialektik u. Dogmatik, Lpz. 1847—49. F. Vorländer, Schl.s Sittenlehre, Marburg 1851. Joh. Wilh. Brener, de Schleierm. ethices antiquae judice, diss. philos. Bonnensis, Colon. Agripp. 1854. Sigwart, üb. d. Bedeutg. d. Erkenntnisslehre u. der psychol. Voraussetzgn. Schl.s für d. Grundbegriffe s. Glaubenslehre, in den Jahrb. f. deutsche Theol. hrsg. v. Liebner, Dorner, Ehrenfeuchter, Landerer, Palmer und Weizsäcker, B. II, 1857, S. 267—327 u. 829—864 (womit Dorners Entgegnung ebd. S. 499 zu vergleichen ist). C. A. Auberlen, Schl., e. Charakterbild, Basel 1859. A. Immer, Schl. als religiöser Charakter, Bern 1859. Ed. Zeller, Schl., in den preuss. Jahrb. III, 1859, S. 176—194 (unt. d. Tit.: „zum 12. Februar"), wiederabg. in Zellers Vortr. u. Abh. S. 178—201. Karl Schwarz, Schl., seine Persönlk. u. seine Theol., e. Vortrag, geh. im wiss. Verein zu Berlin, Gotha 1861. Bobertag, Schl. als Philosoph, in d. prot. Kirchenztg. 1861, No. 47. Sigwart, Schl. in s. Beziehgn. zu dem Athenaeum der beiden Schlegel, Progr. des Seminars zu Blaubeuren, Tüb. 1861. Schlottmann, drei Gegner des sch.schen Religionsbegriffs (Schenkel, Stahl und Philippi), in d. dtsch. Ztschr. f. chrstl. Wissensch. u. christl. Leb. N. F. IV, Oct. 1861. Wilh. Dilthey, Schl.s polit. Gesinnung und Wirksamk., in den preuss. Jahrb. X, 1862. Guil. Dilthey, de principiis ethices Schleiermacheri, diss. inaug., Berol. 1864. Rud. Baxmann, Schl.s Anfänge im Schriftstellern, Bonn 1866; Schl., sein Leben und Wirken, 1. u. 2. Aufl., Elberfeld 1868. Jacques Lickel, ess. sur la christol. de Schl., Strassb. 1865. W. Beyschlag, Schl. als polit. Charakter, Berl. 1866. Rich. v. Kittlitz, Schl.s Bildungsgang, e. biogr. Versuch, Lpz. 1867. A. Baur, Schl.s christl. Lebensanschauungen, Lpz. 1868. Dan. Schenkel, F. Schl., e. Charakterbild, Elberfeld 1868. Emil Schuerer, Schl.s Religionsbegriff u. d. philos. Voraussetzungen desselben, Inaug.-Diss., Lpz. 1868. P. Schmidt, Spinoza u. Schl., die Gesch. ihrer Systeme und ihr gegenseit. Verhältn., Berl. 1868.

Auf Anlass der Säcularfeier am 21. Nov. 1868 sind Festreden u. Festschriften erschienen von M. Baumgarten, R. Benfey, Biedermann (in den „Zeitstimmen"), G. Drey-

dorff, L. Dunker (in: Jahrb. f. deutsche Th.), Fricke, L. George, R. Hagenbach, Henke, K. F. A. Kahnis, F. Nitzsch, Petersen, Herm. Reuter, A. Ruge, K. G. Sack, E. O. Schellenberg, D. Schenkel, L. Schultze, Sigwart (in: Jahrb. f. dtsch. Theol.), H. Spörri, Thomas, Thomsen, A. Treblin, Th. Woltersdorf und Anderen. Vgl. ferner Schriften von Carl Beck (Reutling. 1869), F. Zachler (Bresl. 1869), Th. Eisenlohr (die Idee der Volksschule nach Schl., Stuttg. 1852, 1869), Wilh. Bender, Schl.s philos. Gotteslehre, Göttingen, Dissert., Worms 1868, fortges. in der Zeitschrift f. Philos. N. F., Bd. 57 u. 58, 1870—71, ders., Schl.s theol. Gottesl. in ihrem Verhältn. z. philos. und nach ihr wissenschaftl. Werth, in Jahrb. f. deutsche Theol., 17. Bd. 1872, S. 656—737, ders., Schl.s Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen, 2 Theile, Nördlingen 1876—78, ders., Fr. Schl. u. d. Frage nach dem Wesen der Relig., Vortr., Bonn 1877. Ernst Bratuscheck und Hülsmann (in den „Philos. Monatshftn." II, 1 u. 2). Karl Steffensen, die wiss. Bedeutung Schl.s, in Gelzers Monatsbl. für innere Zeitgesch., Bd. 32, 1868, S. 259—289. P. Leo, Schl.s philos. Grundansch. nach d. metaph. Theil s. Dialektik, Diss., Jena 1868. Th. Hossbach, Schl., sein Leben u. Wirken, Berl. 1868. A. Twesten, z. Erinnerung an Schl. (akad. Vortrag), Berl. 1869. C. Michelet, der Standp. Schl.s, in: der Gedanke, VIII, 2, Berl. 1869. R. A. Lipsius, Studium üb. Schl.s Dialektik in: Zeitschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XII. 1869, S. 1—62 u. 113—154. Chr. Sigwart, Zum Gedächtniss Schl.s, Reden, in: Jahrbb. f. deutsche Theol., 1869, wieder abgedruckt in: Kl. Schr., I, S. 221—255. Wilh. Dilthey, Leb. Schl.s, Bd. I, Berl. 1870. E. Rudorff, Stunden der Weihe u. Samml. von Ausspr. Schl.s, Berl. 1870. Gust. Baur, Schl. als Prediger in d. Zeit von Deutschlands Erniedrigung u. Erhebung, Lpz. 1871. Rich. Quaebicker, üb. Schl.s erkenntnisstheor. Grundansicht, Berl. 1871. Rud. Volkenrath, d. Paedag. Herbarts u. Schl.s, Progr., Mühlh. a. R. 1871. Henr. Jacobsson, om Schl.s deduktion af de formala ethiska begreppen, Stockh. 1872. E. Lang, üb. d. Psych. von Schl., Jena 1873. Jul. Schmidt, wie verh. sich d. Tugendbegr. bei Schl. z. d. platonisch.? Progr., Aschersl. 1873. Alb. Kalthoff, d. Frage nach d. metaphys. Grundlage der Moral m. besond. Bezug auf Schl., Halle 1874. C. Flebbe, die Lehre Schl.s von der Sünde u. vom Uebel, I.-D., Jena 1874. Albr. Ritschl, Schl.s Red. üb. d. Relig. u. ihre Nachwirkungen auf d. evang. Kirche Deutschlands, Bonn 1875. A. H. Kamp, Schl.s Gotteslehre, krit. dargest., Magdeb. 1876. Carl Yngve Sahlin, Kants, Schleiermachers och Boströms etisca Grundtankar, Upsala 1877. G. Runze, Schl.s Glaubensl. in ihrer Abhängigk. v. seiner Philos., krit. dargelegt u. an einer Speciallehre erläutert, Berl. 1877. Bruno Weiss, Untersuchungen über Schl.s Dialektik, in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 73, 1878, S. 1—31, Bd. 74, 1879. S. 30—93, Bd. 75, 1879, S. 250—280. O. B. Hering, Vergl. Darstell. u. Beurtheil. der Religionsphilos. Hegels u. Schl.s, I.-D., Jena 1882. E. F. Braasch, Comparative Darstell. des Religionsbegriffes in d. verschiedenen Aufl. der schleiermachersch. Reden, I.-D., Jena 1883. A. Frohne, d. Begr. der Eigenthümlichk. od. Individualität b. Schl., Halle 1885. W. Elsmann, üb. d. Begr. d. höchst. Gutes s. S. 270.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, Sohn eines reformirten Geistlichen, geb. zu Breslau am 21. November 1768, wurde als Mitglied der Brüdergemeinde erzogen, deren Glaubensform auf seine Gemüthsrichtung den tiefsten Einfluss gewonnen hat, welcher seine Macht auch dann noch unverlierbar behauptete, als er (seit seinem 19. Lebensj.) durch das Bedürfniss selbständiger Prüfung getrieben, der äusseren Gemeinschaft mit ihr entsagt hatte und an dem bestimmten Inhalt ihres Glaubens nicht festzuhalten vermochte. In dem Pädagogium zu Niesky wurde er vom Frühjahr 1783 bis zum Herbst 1785 erzogen, dann in das Seminar der Brüderunität zu Barby aufgenommen, welches er im Mai 1787 verliess. Nachdem er in Halle das theologische Studium absolvirt und sich dann ein Jahr lang (1789/90) in Drossen aufgehalten hatte, bekleidete er (Oct. 1790 bis Mai 1793) eine Hauslehrerstelle in der Familie des Grafen Dohna-Schlobitten, trat bald hernach in das Seminar für gelehrte Schulen zu Berlin, welches Gedike leitete, war 1794—96 Hülfsprediger zu Landsberg a. d. Warthe, 1796—1802 Prediger am Charité-Hause zu Berlin, 1802—1804 Hofprediger in Stolpe, 1804—1806 ausserordentl. Prof. der Theol. und Philos. zu Halle, lebte, nachdem er diese Stellung in Folge der Kriegsereignisse aufgegeben hatte, in Berlin, mit litterarischen Arbeiten beschäftigt und zugleich an seinem Theil neben Fichte und anderen patriotisch gesinnten Männern an der Kräftigung der Gemüther zum Zweck einer künftigen Befreiung des Vater-

landes von der Fremdherrschaft mitwirkend, seit 1809 als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche. Bei der Gründung der berliner Universität erhielt er an derselben eine ordentliche Professur der Theologie, die er bis zu seinem Tode, 12. Februar 1834, bekleidet hat. Er hielt neben den theologischen Vorlesungen auch philosophische über verschiedene Doctrinen. Früh mit der kantischen Philosophie vertraut, insbesondere während des Jahrzehnts 1786—96 mit dem Studium und der Kritik derselben eifrig beschäftigt, später auch auf Fichtes und Schellings Speculationen eingehend, mit Jacobis Philosophie schon 1787, mit Spinozas Doctrin zuerst aus Jacobis Darstellung, dann (spätestens 1799) auch aus Spinozas eigenen Schriften bekannt geworden, danach auch für Platon und ältere Philosophen und schon früh, aber in weit geringerem Maasse, für Aristoteles sich interessirend, bildete er zuerst vorwiegend in der Kritik fremder Systeme, allmählich aber mehr und mehr auch constructiv seinen philosophischen Gedankenkreis aus. Von Platon sagt er selbst: „Es giebt keinen Schriftsteller, der so auf mich gewirkt und mich so in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern auch des Menschen überhaupt eingeweiht hätte als dieser göttliche Mann". Seit 1811 war er Mitglied der Akademie der Wissenschaften, was ihm zu einer Reihe von meist auf die griechische Philosophie bezüglichen Abhandlungen Anlass gab. Im Jahre 1817 war er Präses der zu Berlin versammelten Synode, welche über die Union der lutherischen und reformirten Kirche berieth. Freilich war der Sinn, in welchem Sch. für die Union als eine freie, jede dem Geiste des Protestantismus gemässe Weise der Lehre und des Cultus dem Gewissen der einzelnen Prediger und Gemeinden anheimgebende Vereinigung wirkte, von der strengeren, an festere Normen gesetzlich bindenden Weise, in welcher später das Unionswerk durchgeführt wurde, principiell verschieden. Schl.s Warnung an den Minister von Altenstein, derselbe möge es dahin nicht kommen lassen, dass die Geschichte seinen Namen mit der Depravation der Unionsidee verknüpfe, vermochte nicht, diesen von der betretenen Bahn abzulenken, sondern wurde nur als eine persönliche Beleidigung aufgenommen. Schl. hatte theils in Folge dieses Conflicts, theils und schon früher in Folge seiner freisinnigen politischen Thätigkeit fast ebenso andauernd die Ungunst der Regierung zu erfahren, wie Hegel sich ihrer Gunst und wirksamen Förderung seines Einflusses erfreute; erst in Schl.s letzten Lebensjahren milderte sich die Spannung durch gegenseitiges Entgegenkommen. Als Prediger, Universitätslehrer und Schriftsteller hat Schl. eine äusserst reiche und segensvolle Thätigkeit geübt; auf dem Gebiete der Theologie, Philosophie und Alterthumsforschung hat er vielseitig anregend, geistweckend, neue Bahnen eröffnend gewirkt. „Schleiermacher" (sagt Zeller in den Vortr. u. Abh., Lpz. 1865, S. 179 und 200) „war nicht allein der grösste Theologe, welchen die protestantische Kirche seit der Reformationszeit gehabt hat, nicht allein der Kirchenmann, dessen grosse Gedanken über die Vereinigung der protestantischen Bekenntnisse, über eine freiere Kirchenverfassung, über die Rechte der Wissenschaft und der religiösen Individualität trotz alles Widerstandes sich durchsetzen werden und eben jetzt aus tiefer Verdunkelung sich aufs neue zu erheben begonnen haben, nicht allein der geistvolle Prediger, der hochbegabte, tief wirkende, das Herz durch den Verstand und den Verstand durch das Herz bildende Religionslehrer, Schl. war auch ein Philosoph, der ohne geschlossene Systemsform doch die fruchtbarsten Keime ausgestreut hat, ein Alterthumsforscher, dessen Werke für die Kenntniss der griechischen Philosophie von epochemachender Bedeutung sind, ein Mann endlich, der an der staatlichen Wiedergeburt Preussens und Deutschlands redlich mitgearbeitet, der im persönlichen Verkehr auf Unzählige anregend, erziehend, belehrend eingewirkt, der in Vielen ein ganz neues geistiges Leben wachgerufen hat. — Schl. ist der Erste, welcher das eigenthümliche Wesen der Religion gründlicher erforscht

und dadurch auch der praktischen Bestimmung ihres Verhältnisses zu anderen Gebieten einen unberechenbaren Dienst geleistet hat: er ist einer der bedeutendsten unter den Männern, welche seit mehr als einem Jahrhundert daran arbeiten, das allgemein Menschliche aus dem Positiven herauszuarbeiten, das Ueberlieferte im Geist unserer Zeit umzubilden, einer der vordersten unter den Vorkämpfern des modernen Humanismus.“

Gleich sehr beseelt von tiefem religiösen Gefühl, wie durchdrungen von dem Ernste der Wissenschaft, verfolgt Schl. in allen seinen Werken die Tendenz, an der Lösung der Aufgabe mitzuarbeiten, die er als das Ziel der Reformation und insbesondere als Bedürfniss der Gegenwart bezeichnet: „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so dass jener diese nicht hindere und diese nicht jenen ausschliesse“.

In den „Reden üb. d. Religion“ (1. Rede: Rechtfertigung, 2. üb. d Wesen der Relig., 3. üb. d. Bildg. zur Relig., 4. üb. d. Gesellige in d. Relig. od. üb. Kirche und Priesterthum, 5. üb. d. Religionen) sucht Schl. das Wesen und die Berechtigung der Religion nachzuweisen. Wie Kant in seiner Vernunftkritik den philosophischen Dogmatismus, der die Realität dessen, was durch die Vernunftideen gedacht wird, theoretisch erweisen will, bekämpft, aber den Glauben an die moralische Geltung der Vernunftideen anerkennt und kräftigt, so spricht Schl. den Lehrsätzen des theologischen Dogmatismus die wissenschaftliche Gültigkeit ab, erkennt aber an, dass der Religion eine besondere und edle Anlage im Menschen zu Grunde liege, nämlich das fromme Gefühl als die Richtung des Gemüthes auf das Unendliche und Ewige, und findet die wahre Bedeutung der theologischen Begriffe und Sätze darin, dass durch sie das religiöse Gefühl zum Ausdruck gelange; wenn aber das, was nur unsere Gefühle bezeichnen und in Worten darstellen solle, für Wissenschaft von dem Gegenstande oder auch für Wissenschaft und Religion zugleich genommen werde, dann sinke es unvermeidlich zurück in Mysticismus und Mythologie. Kant bedurfte, um auf Grund des moralischen Bewusstseins den Objecten der Vernunftideen vermittelst seiner Postulate Realität vindiciren zu dürfen, einer Kritik der theoretischen Vernunft, welche für eben diese Objecte der „Vernunftideen“ eine offene Stelle jenseits alles Endlichen, dass nur Erscheinung sei, nachweise. Schl. dagegen bedarf, da er nicht die Objecte der religiösen Vorstellungen, sondern die subjectiven Gemüthszustände, welche mittelst dieser Vorstellungen ausgedrückt werden, als berechtigt nachweist, keiner offenen Stelle für das Unendliche jenseits der Endlichkeit, vermag dem Endlichen seine objective Realität, die in unserm Bewusstsein sich wiederspiegele, ungeschmälert zu lassen und findet, wie Spinoza (von dem er sich jedoch durch seine Anerkennung des Werthes der Individualität wesentlich unterscheidet), inmitten des Endlichen und Vergänglichen selbst das Unendliche und Ewige. Im Gegensatz zu der idealistischen Speculation Kants und Fichtes fordert Schl. einen Realismus, der freilich nicht auf die Betrachtung des Endlichen in seiner Vereinzelung sich beschränken, sondern ein Jegliches in seiner Einheit mit dem Ganzen und Ewigen (nach Spinozas Ausdruck: sub specie aeterni) betrachten soll; mit diesem Ewigen sich eins fühlen, ist Religion. „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm. Darum, wie soll es werden mit der höchsten Aeusserung der Speculation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, dass die Demuth der Religion seinen Stolz einen andern Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich

unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint, er wird es herabwürdigen zu einer blossen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewusstseins. Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."

Die Wissenschaft ist das Sein der Dinge in der menschlichen Vernunft; die Kunst und die Bildung zur Praxis ist das Sein unserer Vernunft in den Dingen, denen sie Maass, Gestalt und Ordnung giebt; die Religion, das nothwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden, ist das unmittelbare Bewusstsein der Einheit von Vernunft und Natur, des allgemeinen Seins alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Die Frömmigkeit ist als die Richtung des Gemüths auf das Ewige die innere Erregung und Stimmung, auf welche alle Aeusserungen und Thaten gottbegeisterter Männer hindeuten; sie erzeugt nicht, sondern begleitet das Wissen und das sittliche Handeln; aber mit ihr können Unsittlichkeit und Dünkelwissen nicht zusammen bestehen. Alle Förderung echter Kunst und Wissenschaft ist auch Bildung zur Religion. Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung, wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst, wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche. Eine von jenen haben wollen ohne diese, oder sich dünken lassen, man habe sie so, ist frevelnder Irrthum. Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns in jedem Augenblick, und in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion.

Die Gemeinschaft derer, welche schon zur Frömmigkeit in sich gereift sind, ist die wahre Kirche. Die Einzelkirchen sind das Bindemittel zwischen diesen Frommen und denen, welche die Frömmigkeit noch suchen. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien darf nur ein relativer sein.

Die Idee der Religion umfasst die Gesammtheit aller Verhältnisse der Menschen zur Gottheit; die einzelnen Religionen sind aber die bestimmten Gestalten, unter denen sich die Eine allgemeine Religion darstellen muss und in denen allein eine wahre individuelle Ausbildung der religiösen Anlage möglich ist; die sogenannte natürliche oder Vernunftreligion ist eine blosse Abstraction. Die verschiedenen Religionen sind die Religion, wie sie sich ihrer Unendlichkeit entäussert hat und in oft dürftiger Gestalt, gleichsam als fleischgewordener Gott, unter den Menschen erschienen ist, als ein ins Unendliche gehendes Werk des Geistes, der sich in aller menschlichen Geschichte offenbart. Die Art, wie der Mensch die Gottheit im Gefühle gegenwärtig hat, entscheidet über den Werth seiner Religion. Die drei Hauptstufen sind: 1. diejenige, auf welcher die Welt als chaotische Einheit erscheint und die Gottheit theils in der Form der Persönlichkeit als Fetisch, theils unpersönlich als blindes Geschick vorgestellt wird; 2. diejenige, auf welcher in dem Weltbewusstsein die bestimmte Vielheit der heterogenen Elemente und Kräfte hervortritt und das Gottesbewusstsein theils Polytheismus, wie bei den Hellenen, theils Anerkennung der Naturnothwendigkeit, wie bei Lucretius, ist; 3. diejenige, auf welcher das Sein sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit oder als System darstellt und das Gottesbewusstsein theils die Form des Monotheismus, theils des

Pantheismus annimmt. Im Judenthum ist das eigentlich religiöse Element das Bewusstsein einer unmittelbaren Vergeltung, einer Reaction des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird. Belohnend, strafend, züchtigend das Einzelne im Einzelnen, so wird die Gottheit durchaus vorgestellt. Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums dagegen ist die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt durch einzelne Punkte, über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittelung sind die Grundbeziehungen der christlichen Empfindungsweise. Indem alles Wirkliche zugleich als unheilig erscheint, ist eine unendliche Heiligkeit das Ziel des Christenthums. Das Christenthum hat zunächst die Forderung gestellt, dass die Frömmigkeit ein beharrlicher Zustand im Menschen und nicht an einzelne Zeiten und Verhältnisse gebunden sein soll. Der Stifter des Christenthums fordert nicht, dass man um seiner Person willen seine Idee annehme, sondern nur um dieser willen auch jene; die grössere Sünde ist die Sünde wider den Geist. Aus der Idee der Erlösung und Vermittelung das Centrum der Religion bilden, das ist die Religion Christi. Er selbst aber ist aller Vermittelung Mittelpunkt. Es wird eine Zeit kommen, wo der Vater Alles in Allem sein wird, aber diese Zeit liegt ausser aller Zeit.

In den Monologen (1. Betrachtung, 2. Prüfungen, 3. Weltansicht, 4. Aussicht, 5. Jugend und Alter) findet Schleiermacher die höchste sittliche Aufgabe darin, dass ein Jeder in sich auf eigenthümliche Weise die Menschheit darstelle. Die kantische Vernunftforderung der Uniformität des Handelns, der kategorische Imperativ, gilt ihm zwar als eine achtbare Erhebung über die unwürdige Eitelkeit des sinnlich-thierischen Lebens, aber doch nur als ein niederer Standpunkt im Vergleich mit der höheren Eigenheit der Bildung und Sittlichkeit. Das seiner selbst gewisse Ich behauptet in seinem Innersten, eigensten Handeln seine freie geistige Selbstbestimmung unabhängig von jeder zufälligen Fügung äusserer Umstände und selbst von der Macht der Zeit, von Jugend und Alter.

Die vertraut. Briefe über Fr. Schlegels „Lucinde“ (die besser sind, als die commentirte Schrift) fordern die ungetheilte Einheit des sinnlichen und geistigen Elementes in der Liebe und bekämpfen die Entweihung des Göttlichen in ihr, die durch unverständige Zerlegung in ihre Elemente, in Geist und Fleisch, erfolge.

Die Wissenschaften theilt Sch. ein in die empirische und speculative Betrachtung der Natur und des Geistes oder die Naturkunde und Physik, Geschichtskunde und Ethik. Die Idee der Philosophie geht auf die höchste Einheit des physischen und ethischen Wissens als vollkommene Durchdringung des Beschaulichen und des Erfahrungsmässigen.

Sch.s Dialektik ist die Kunst des Begründens. Es werden in ihr die Principien des Philosophirens entwickelt, welche zugleich die der Gesprächsführung sind, weil das Wissen ein gemeinschaftliches Denken ist. Sie beruht auf dem Begriff des Wissens als der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, welche sich zugleich als Uebereinstimmung der Denkenden untereinander erweisen muss. Der „transscendentale Theil“ der Dialektik betrachtet die Idee des Wissens an und für sich und gleichsam in der Ruhe, der „technische oder formale Theil“ aber betrachtet dieselbe Idee in der Bewegung oder das Werden des Wissens. Mit Kant unterscheidet Schl. Stoff und Form des Wissens und lässt jenen durch die sinnliche Empfindung oder „organische Function“ gegeben sein, die Form aber aus der „intellectuellen Function“ oder dem Denken stammen, welchem die Einheitsetzung und

Entgegensetzung angehört. Die Formen unserer Erkenntniss entsprechen den Formen des Seins. Raum und Zeit sind die Formen der Existenz der Dinge, nicht nur die Formen unserer Auffassung der Dinge. Die Formen des Wissens sind Begriff und Urtheil; der Begriff entspricht dem Fürsichsein der Dinge oder den „substantiellen Formen": Kraft und Erscheinung (der höhere Begriff entspricht der „Kraft", der niedere der „Erscheinung"), das Urtheil aber dem Zusammensein der Dinge, ihrer Wechselwirkung oder ihren Actionen und Passionen. Die Formen des Werdens des Wissens sind die Induction und Deduction. Der Deductionsprocess oder die Ableitung aus den Principien darf immer nur in Beziehung auf die Resultate des Inductionsprocesses, der von den Erscheinungen aus zur Erkenntniss der Principien fortgeht, ausgeführt werden. Schl. bestreitet ausdrücklich*) die Annahme (auf welcher die hegelsche Dialektik ruht), dass das reine Denken, von allem andern Denken getrennt, einen eigenen Anfang nehmen und als ein besonderes für sich ursprünglich entstehen könne.

In der Gottesidee wird die absolute Einheit des Idealen und Realen mit Ausschluss aller Gegensätze gedacht, in dem Begriffe der Welt aber die relative Einheit des Idealen und Realen unter der Form des Gegensatzes. Es ist demnach Gott weder als identisch mit der Welt, noch als getrennt von der Welt zu denken. (Da das Ich die Identität des Subjects in der Differenz der Momente ist, so lässt sich Gottes Verhältniss zur Welt mit dem der Einheit des Ich zu der Totalität seiner zeitlichen Acte vergleichen.) Wir wissen nicht von einem Sein Gottes ausserhalb der Welt. Gott hat nie ohne die Welt sein können, also kann auch nicht von einem Sein Gottes vor der Welt die Rede sein. Die Dinge sind von Gott abhängig, heisst soviel als: sie sind bedingt durch den Naturzusammenhang, und demnach ist ein unmittelbares Eingreifen Gottes, also das Wunder, nicht möglich. Auch der Mensch ist von dem Naturzusammenhang nicht ausgenommen, und wenn Schleiermacher von Freiheit des Menschen spricht, so versteht er nichts Anderes darunter als die Entwickelung der einmal angelegten Persönlichkeit. Die gegensatzlose Einheit des Idealen und Realen, der transscendente Grund alles Denkens und Seins, wird zwar vorausgesetzt, ist aber in einem wirklichen Denken nicht vollziehbar. Wie für Kant das Ding an sich unerkennbar ist, so für Schleiermacher der letzte Grund von Allem. Das Denken muss sich immer in Gegensätzen bewegen und kann daher das Gegensatzlose nicht erreichen. Die sogenannten Eigenschaften Gottes sind nicht etwa Seiten seines Wesens oder seiner Wirksamkeit, sondern nur Abspiegelungen dieser Wirksamkeit im religiösen Bewusstsein. Sogar den Begriff der Persönlichkeit will er von Gott ferngehalten wissen. Einer Persönlichkeit kämen Wollen und Verstand zu, diese unterschieden sich aber von einander und begrenzten sich demnach, und so werde die Gottheit in das Endliche herabgezogen. Nicht den persönlichen, sondern den lebendigen Gott will Schleiermacher, und durch diese Betonung des Lebens in Gott besonders unterscheidet sich sein Gottesbegriff von dem Spinozas.

Die Religion beruht auf dem absoluten Abhängigkeitsgefühl, in welchem mit dem eigenen Sein zugleich das unendliche Sein Gottes mitgesetzt ist. Dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl entsteht dadurch, dass wir uns absolut bestimmt fühlen und alles Sein in und ausser uns auf einen letzten Grund, die Gottheit, zurückführen. Vermittelst des religiösen Gefühls ist der Urgrund ebenso in uns gesetzt, wie in der Wahrnehmung die Aussendinge in uns gesetzt sind. Das Sein der Ideen und das Sein des Gewissens in uns ist das Sein Gottes in uns, Religion und Philosophie sind einander gleichberechtigte Functionen; jene ist die höchste subjective, diese die höchste objective Function des menschlichen Geistes. Die

*) Und zwar mit gutem logischen Recht.

Philosophie ist nicht der Religion untergeordnet. Diese (scholastische) Unterordnung würde darauf beruhen müssen, dass alle Versuche, Gott zu denken, nur aus dem Interesse des Gefühls abgeleitet würden. Aber die speculative Thätigkeit, welche sich auf den transscendenten Grund richtet, hat auch in sich selbst Werth und Bedeutung, insbesondere zur Entfernung des Anthropoeidischen. Andererseits ist aber auch die Religion nicht eine untergeordnete Stufe zur Philosophie. Denn das Gefühl kann nie etwas bloss Vergangenes sein; es ist in uns die ursprüngliche Einheit oder Indifferenz des Denkens und Wollens, und diese Einheit ist durch das Denken nicht zu ersetzen.*)

Die Ethik betrachtet das Handeln der Vernunft, sofern dasselbe Einheit der Vernunft und Natur hervorbringt. Da Schleiermacher dem Determinismus huldigt, so ist nach ihm zwischen Naturgesetz und Sittengesetz kein wesentlicher Unterschied, als hätte es jenes mit dem blossen Sein, dieses mit dem blossen Sollen zu thun. Das Sittengesetz stellt sich nur wegen der Störungen, die von anderen Theilen des Naturlebens herrühren, als ein nicht durchaus verwirklichtes Gesetz, als ein Sollen dar. Das Unsittliche beruht nur darauf, dass die niederen Kräfte nicht vollkommen durch die Intelligenz als Willen und durch das dieser eigen zukommende Lebensgesetz, das Sittengesetz, beherrscht werden. Trotz dieses consequenten Determinismus wird das Recht der Individnalität von Schleiermacher sehr stark betont. Es kommt einem jeden Individuum seine eigenthümliche Bedeutung zu, und jedes Individuum ist berufen, sein eigenthümliches Urbild zu verwirklichen.

Die Ethik selbst wird von Schleiermacher unter den drei Gesichtspunkten der Güterlehre, der Tugendlehre und der Pflichtenlehre behandelt, von denen jede in ihrer eigenthümlichen Weise das Ganze enthält. Ein Gut ist jedes Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur. In dem Mechanismus und Chemismus, der Vegetation, Animalisation und der Humanisirung bekundet sich die aufsteigende Stufenfolge der Verbindung der Vernunft und Natur. Das Ziel des sittlichen Handelns ist das höchste Gut, d. h. die Gesammtheit aller Einheiten von Natur und Vernunft. Die Kraft, aus welcher die sittlichen Handlungen hervorgehen, ist die Tugend; die verschiedenen Tugenden sind die Arten, wie die Vernunft als Kraft der menschlichen Natur innewohnt. In der Bewegung zu dem Ziele hin liegt die Pflicht, d. h. das sittliche Handeln in Bezug auf das sittliche Gesetz oder der Gehalt der einzelnen Handlungen als zusammenstimmend zur Hervorbringung des höchsten Gutes. Das sittliche Gesetz lässt sich mit der algebraischen Formel vergleichen, welche (in der analytischen Geometrie) den Lauf einer Curve bedingt, das höchste

*) Schl.s Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie vermeidet den Fehler der hegelschen, wonach das Gefühl ebenso, wie die „Vorstellung", eine blosse Vorstufe des Begriffs sein soll. Das Gefühl steht zu der Erkenntnissthätigkeit überhaupt, ebenso wie zum Wollen und Handeln, nicht in dem Verhältniss der Stufenordnung, sondern in dem Verhältniss einer gleichberechtigten andern Richtung der psychischen Thätigkeit; eine Stufenordnung besteht nur innerhalb einer jeden der drei Hauptrichtungen, also zwischen den sinnlichen und den geistigen Gefühlen, zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Begehren, zwischen Wahrnehmung, Vorstellung und Begriff. Aber die Religion ist nicht bloss Frömmigkeit, d. h. nicht bloss Beziehung des Menschen zur Gottheit mittelst des Gefühls, sondern Beziehung des Menschen in allen seinen psychischen Functionen zur Gottheit; daher ist der Religion das theoretische und ethische Moment ebenso wesentlich wie das affective. Sofern nun die Religion eine theoretische Seite hat, hat in der That Hegels Bestimmung, auf das Verhältniss zwischen Dogma und Philosophem, religiöser Vorstellung und wissenschaftlicher Erkenntniss bezogen, Berechtigung, und die schl.sche Nebeneinanderstellung im Verhältniss der Gleichberechtigung scheint nicht haltbar.

Gut mit der Curve selbst, die Tugend als die sittliche Kraft mit einem Instrument, welches auf die Hervorbringung der jener Formel entsprechenden Curve eingerichtet wäre. Die verschiedenen Pflichten bilden ein System von Handlungsweisen, welches hervorgeht aus der Gesammtheit der Tugenden des Subjects, die sich bethätigen in der Richtung auf die Eine ungetheilte sittliche Aufgabe.

Das Handeln der Vernunft ist theils ein organisirendes oder bildendes, theils ein symbolisirendes oder bezeichnendes. Organ ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Handelnwerden auf die Natur, Symbol jedes, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur gesetzt ist. Mit dem Unterschiede des Organisirens und Symbolisirens kreuzt sich der des allgemein gleichen oder identischen und des individuell eigenthümlichen oder differenzirenden Charakters des sittlichen Handelns.

Hieraus ergeben sich vier Gebiete des sittlichen Handelns, nämlich: Verkehr, Eigenthum, Denken, Gefühl. Der Verkehr ist das Gebiet des identischen Organisirens oder das Bildungsgebiet des gemeinschaftlichen Gebrauchs. Das Eigenthum ist das Gebiet des individuellen Organisirens oder das Bildungsgebiet als ein abgeschlossenes Ganzes der Unübertragbarkeit. Das Denken und die Sprache ist das Gebiet des identischen Symbolisirens oder der Gemeinsamkeit des Bewusstseins. Das Gefühl ist das Gebiet des individuellen Symbolisirens oder der ursprünglich verschiedenen Gestaltung des Bewusstseins.

Diesen vier ethischen Gebieten entsprechen vier ethische Verhältnisse: Recht, Geselligkeit, Glaube und Offenbarung. Das Recht ist das sittliche Zusammensein der Einzelnen im Verkehr. Die Geselligkeit ist das sittliche Verhältniss der Einzelnen in der Abgeschlossenheit ihres Eigenthums, das Anerkennen des fremden Eigenthums, um es sich aufschliessen zu lassen, und umgekehrt. Der Glaube oder das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit ist im allgemeinen ethischen Sinne das Verhältniss der gegenseitigen Abhängigkeit des Lehrens und Lernens in der Gemeinsamkeit der Sprache. Die Offenbarung ist im allgemeinen ethischen Sinne das Verhältniss der Einzelnen unter einander in der Geschiedenheit ihres Gefühls (dessen Inhalt die in dem Einzelnen vorwaltende Idee ist).

Diesen ethischen Verhältnissen entsprechen wiederum vier ethische Organismen oder Güter, die durch Gegensätze zusammengehalten werden: Staat, gesellige Gemeinschaft, Schule, Kirche. Der Staat ist die Form der Vereinigung zur identisch bildenden Thätigkeit unter dem Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen. Die gesellige Gemeinschaft ist die Vereinigung zur individuell organisirenden Thätigkeit unter dem Gegensatz der Freundschaft Einzelner und der weiteren persönlichen Verbindungen. Die Schule (im weiteren Sinne, mit Einschluss der Universität und Akademie) ist die Gemeinschaft zur identisch symbolisirenden Thätigkeit oder die Gemeinschaft des Wissens unter dem Gegensatz von Gelehrten und Publicum. Die Kirche ist die Gemeinschaft zur individuell symbolisirenden Thätigkeit, die Form der Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Function oder die Gemeinschaft der Religion unter dem Gegensatz von Clerus und Laien. Alle diese Organismen finden in der Familie ihre gemeinsame Grundlage.

Die Tugend ist entweder Gesinnung oder Fertigkeit, und wenn dieser Gegensatz sich nun kreuzt mit dem des Erkennens und Darstellens, so ergeben sich die vier Cardinaltugenden: Weisheit als Gesinnung im Erkennen (Belebung in sich), Liebe als Gesinnung im Darstellen (Belebung nach aussen), Besonnenheit als Fertigkeit im Erkennen (Selbstbekämpfung), Beharrlichkeit oder Tapferkeit als Fertigkeit im Darstellen (Bekämpfung nach Aussen). — Ist der Antheil, welchen der Einzelne an

dem höchsten Gute hat, Glückseligkeit, so wird die Tugend die Würdigkeit zur Glückseligkeit sein.

Die Pflichten zerfallen in Rechts- und Liebespflichten und in Berufs- und Gewissenspflichten nach den Gegensätzen des universellen und individuellen Gemeinschaftsbildens und des universellen und individuellen Aneignens. Das allgemeinste Pflichtgesetz ist: Handle in jedem Augenblick mit der ganzen sittlichen Kraft und die ganze sittliche Aufgabe anstrebend. Diejenige Handlung ist jedesmal die pflichtmässige, welche für das ganze sittliche Gebiet die grösste Förderung gewährt. In jedem pflichtmässigen Handeln müssen innere Anregung und äusserer Anlass zusammentreffen.

Die philosophische Sittenlehre verhält sich zur christlich-religiösen oder überhaupt zur theologischen Ethik (in welcher Schl. das wirksame und das darstellende Handeln unterscheidet und jenes in das reinigende und verbreitende, dieses in die Darstellung im Gottesdienst und in der geselligen Sphäre eintheilt), wie die Anschauung zum Gefühl, das Objective zum Subjectiven. Jene wendet sich an die in Allen gleiche menschliche Vernunft und kann das moralische Bewusstsein als Voraussetzung des Gottesbewusstseins betrachten; die theologische Sittenlehre aber setzt immer das religiöse Bewusstsein unter der Form des Antriebs voraus. Die christliche Sittenlehre fragt: was muss werden, weil das christliche Selbstbewusstsein ist (während die Glaubenslehre fragt: was muss sein, weil das christliche Selbstbewusstsein ist?)? *)

§ 34. In nahem Anschluss an Kant, die nachkantische Speculation verwerfend, hat Arthur Schopenhauer (1788—1860) eine Lehre ausgebildet, welche sich als eine Uebergangsform von dem kantischen Idealismus zu dem in der Gegenwart vorherrschenden Realismus bezeichnen lässt, indem er zwar mit Kant dem Raum, der Zeit und den Kategorien (unter denen die der Causalität die fundamentale sei) einen bloss subjectiven Ursprung und eine auf die Erscheinungen, welche blosse Vorstellungen des Subjects seien, beschränkte

*) Dass Schl. in der Sittenlehre zu sehr mit Ausdrücken operirt, wie Vernunft, Natur etc., welche sehr vielseitig sind und gleichsam als Abbreviaturen eine Menge verschiedenartiger Verhältnisse umfassen, dass er in Folge hiervon sich oft mit einem abstracten Schematismus begnügt, wo eine concretere Entwickelung an der Stelle gewesen wäre, ist offenbar. Man kann v. Kirchmann nicht Unrecht geben, wenn er (in seiner Vorr. z. s. Ausg. der Sittenl. in der „ph. B.“ Bd. XXIV, Berlin 1870, S. XIV) Formeln, wie Ineinander von „Natur und Vernunft“, „Naturwerden der Vernunft“, „Vernunftwerden der Natur“ mit solchen hinter der Erkenntniss der wirklichen Gesetze weit zurückbleibenden Aufstellungen vergleicht, wie etwa: „die Ellipse ist das Ineinander von Gradem und Kreisrundem“, „die Bewegung der Planeten ist eine Einheit von Centripetal- und Centrifugalkraft“. Dennoch behauptet Schl.s Ethik im Vergleich mit der kantischen und anderen Doctrinen durch ihre Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gütern, Tugenden und Pflichten und insbesondere durch ihre ausgeführte Güterlehre einen unbestreitbaren hohen und bleibenden Werth. In der Richtung auf das höchste Gut hat Schl. das einheitliche Princip des sittlichen Urtheils über den subjectiven Willensact wirklich gefunden, welches in Hegels objectivistischer Gestaltung der Ethik sich verbirgt und bei Herbart in die Mehrheit der bei ihm ohne philosophische Begründung gebliebenen ethischen Ideen auseinanderfällt und ohne Beziehung zur theoretischen Philosophie bleibt. Schopenhauers Pessimismus lässt keine positive Ethik zu; Beneke hat Schl.s fruchtbaren Grundgedanken wiederaufgenommen und unter Ersetzung der abstracten schematischen Formeln durch concrete, auf die innere Erfahrung begründete psychologische Betrachtungen durchzuführen gesucht.

Gültigkeit zuschreibt, die von unserm Vorstellen unabhängige Realität aber nicht mit Kant für unerkennbar hält, sondern in dem durch die innere Wahrnehmung uns völlig bekannten Willen findet, sich dabei jedoch in den Widerspruch verwickelt, dass er, wo nicht die Räumlichkeit, so doch mindestens die Zeitlichkeit und die Causalität sammt allen damit zusammenhängenden Kategorien auf den Willen, dem er sie principiell abspricht, in der Ausführung seiner Lehre zu beziehen nicht vermeidet und nicht vermeiden kann, durch welchen Widerspruch seine Doctrin der consequenten systematischen Durchführung unfähig wird und sich selbst widerlegt. Das an sich selbst Reale darf nach Schopenhauer nicht als transscendentales Object bezeichnet werden; denn kein Object ist ohne Subject; alle Objecte sind nur Vorstellungen des Subjects, also Erscheinungen. Den Begriff des Willens nimmt Schopenhauer in einem weit über den Sprachgebrauch hinausgehenden Sinne, indem er darunter nicht nur das bewusste Begehren, sondern auch den unbewussten Trieb bis herab zu den in der unorganischen Natur sich bekundenden Kräften versteht.

Zwischen die Einheit des Willens überhaupt und die Individuen, in denen er erscheint, stellt Schopenhauer (gleich wie Schelling zwischen die Einheit der Substanz und die Vielheit der Individuen) im Anschluss an Platon die Ideen als reale Species in die Mitte. Die Ideen sind die Stufen der Objectivirung des Willens. Jeder Organismus zeigt die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug des Theiles der Kraft, welcher zur Ueberwindung der niederen Ideen verbraucht wird. Die reine Darstellung der Ideen in individuellen Gestalten ist die Kunst. Erst auf den höchsten Stufen der Objectivirung des Willens tritt das Bewusstsein hervor. Alle Intelligenz dient ursprünglich dem Willen zum Leben. In dem Genie befreit sie sich von dieser Dienstbarkeit und gewinnt die Präponderanz.

Indem Schopenhauer in der Negation des niederen, sinnlichen Triebes einen Fortschritt erkennt, diesen aber, um nicht seinem Princip, welches die wahrhafte Realität auf den Willen beschränkt, untreu zu werden, nicht positiv als die errungene Herrschaft der Vernunft zu bezeichnen vermag, so bleibt ihm nur eine negative Ethik möglich. Er fordert zunächst Mitleid mit dem Leid, das sich an alle Objectivirungen des Willens zum Leben knüpfe, da der Wille ja immer Bedürfniss sei, und eine dauernde Befriedigung nicht eintreten könne. Die höchste Stufe der Sittlichkeit ist aber Ertödtung — nicht des Lebens, sondern vielmehr — des Willens zum Leben in uns selbst durch Askese. Die Welt ist nicht die beste, sondern die schlechteste aller möglichen Welten, und Schopenhauer lehrt so den entschiedensten Pessimismus. Das Mitleid lindert das Leid, die Askese hebt es auf

durch Aufhebung des Willens zum Leben inmitten des Lebens. Durch die Negation der Sinnlichkeit ohne positive Bestimmung des geistigen Zieles berührt sich Schopenhauers Doctrin mit der buddhistischen Lehre von Nirwana, dem glückseligen Endzustande der durch Askese gereinigten und in die Bewusstlosigkeit eingegangenen Heiligen, und mit denjenigen Formen mönchischer Askese im Christenthum, welche die Neuzeit durch Aufhebung des ethischen Dualismus überwunden hat.

Schopenhauers Schriften sind: Ueb. d. vierfache Wurzel des Satzes vom zureichend. Grunde, Rudolstadt 1813, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1847, 3. Aufl. hrsg. von Jul. Frauenstädt, Lpz. 1864. Ueb. das Sehen u. die Farben, Lpz. 1816, 2. Aufl. 1854, 3. Aufl. hrsg. v. J. Frauenstädt, Lpz. 1869. Die Welt als Wille und Vorstellung, vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält, Lpz. 1819, 2. durch einen zweiten Band verm. Aufl., ebend. 1844, 3. Aufl., ebend. 1859. Ueber den Willen in der Natur, Frankf. a. M. 1836, 2. Aufl., ebend. 1854, 3. Aufl. hrsg. von Jul. Frauenstädt, Lpz. 1867. Die beiden Grundprobleme der Ethik (üb. die Freiheit des menschl. Willens, „gekrönt v. d. königl. norweg. Societ. d. Wissenschaften zu Drontheim," und: üb. das Fundament der Moral, „nicht gekrönt v. d. königl. dänisch. Societät d. Wissensch. zu Kopenhagen"), Frankf. a. M. 1841, 2. Aufl., Lpz. 1860. Parerga und Paralipomena, 2 Bde., Berl. 1851, weitere Auflagen hrsg. von Jul. Frauenstädt. Aus Schopenhauers handschriftl. Nachlass, Abhandlgn., Anmerkgn., Aphorismen und Fragmente, hrsg. von J. Frauenstädt, Lpz. 1864. Dav. Asher, Arthur Sch., Neues von ihm und über ihn, Berl. 1871. Briefwechsel zwisch. A. Sch. u. Joh. Aug. Becker, herausgeg. v. Joh. Karl Becker, Lpz. 1883. Sch.s sämmtl. Werke hat Jul. Frauenstädt in 6 Bdn., Lpz. 1873—74, hrsg., 2. Aufl. 1877. Bd. I: Schriften zur Erkenntnisslehre. Bd. II u. III: die Welt als Wille u. Vorst. Bd. IV: Schriften zur Naturphil. u. Ethik. Bd. V u. VI: Parerga u. Paralipomena. Kleine philos. Schriften.

Die Litteratur s. bei: Ferd. Laban, die Schopenhauer-Litteratur, Lpz. 1880.

Ueber Sch.s Lehre u. Leben handeln: Joh. Friedr. Herbart, Recension von Schop.s Hauptwerk: die Welt als Wille u. Vorstellung, in der Ztschr.: Hermes, 1820, 3. Stück, S. 131—149, unterzeichnet E. G. Z., wiederabgedr. in Herbarts sämmtl. Werken, Bd. XII, S. 369—391. (Herbart nennt unter den Umbildnern der kantischen Philosophie Reinhold den ersten, Fichte den tiefsinnigsten, Schelling den umfassendsten, Schopenhauer aber den klarsten, gewandtesten und geselligsten (?); sein Werk sei höchst lesenswerth, freilich nur zur Uebung im Denken; alle Züge der irrigen idealistisch-spinozistischen Philosophie seien in Schopenhauers klarem Spiegel vereinigt.) F. Ed. Beneke, in der Jenaisch. allg. Litt.-Ztg. 1820, Decbr., No. 226—229. K. Rosenkranz, in seiner Gesch. der kant. Philos., Lpz. 1840, S. 475—81 und in der von Karl Gödeke hrsg. Dtsch. Wochenschrift, 1854, Hft. 22. I. Herm. Fichte, Ethik I, Lpz. 1850, S. 394—415. Karl Fortlage, genet. Gesch. der Philos. seit Kant, S. 407—423. Erdmann, Gesch. der neuern Philos., III, 2, S. 381—471, und: Schopenhauer und Herbart, eine Antithese, in Fichtes Ztschr. f. Philos. N. F., XXI, Halle 1852, S. 209—226. Michelet, A. Sch., Vortrag, geh. 1854, abgedr. in Fichtes Ztschr. f. Ph., N. F., Bd. XXVII, 1855 S. 34—59 u. 227—249. Frauenstädt, Briefe üb. d. sch.sche Philos., Lpz. 1854, Lichtstrahlen aus Sch.s Werken, Lpz. 1862, 5. Aufl. ebend. 1885, und: Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke, in: Arthur Schop., von ihm, über ihn, von Frauenstädt und E. O. Lindner, Berlin 1863. Jul. Frauenstädt, üb. Sch.s Pessimismus im Vergleich m. d. leibnizischen Optimismus, üb. Sch.s Geschichtsphil. etc., im Dtsch. Mus. 1866, No. 48 u. 49, 1867, No. 22 u. 23 etc. Ders., Sch.-Lexicon, 2 Bde., Lpz. 1871, und Neue Briefe über d. sch.sche Philos., Lpz. 1876. Ad. Cornill, Arth. Sch. als eine Uebergangsformation von einer ideal. in eine realist. Weltanschauung, Heidelb. 1856. C. G. Bähr, die sch.sche Philos., Dresd. 1857. Rud. Seydel, Sch.s Syst. dargest. u. beurth., Lpz. 1857. Ldw. Noack, Arthur Sch. u. s. Weltansicht, in: Psyche II, 1. 1859; die Meister Weiberfeind (Schopenhauer) u. Frauenlob (Daumer), ebd. III, 3 u. 4, 1860; von Sansara nach Nirwana, in: Deutsche Jahrb. Bd. V, 1862 (wo gegen Schopenhauers extreme Selbstüberschätzung die Waffe des feinen Spottes gekehrt wird). Trendelenburg, in der 2. Aufl. der log. Untersuchungen, Lpz. 1862, Cap. X. R. Haym, Arth. Sch., in: Preuss. Jahrb. Bd. XIV, auch bes. abgedr. Berl. 1864.

Wilh. Gwinner, Sch. aus persönl. Umgang dargestellt, Lpz. 1862; Sch.s Leben, 2. umgearbeitete u. vielfach vermehrte Aufl. der ersteren Schrift, Lpz. 1878; Sch. u. s.

Freunde, Lpz. 1863. A. Foucher de Careil, Hégel et Sch., Paris 1862. A. de Balche, Renan et Arth. Schop., Odessa (Leipz.) 1870. Alfr. v. Wurzbach, Arth. Sch. in: „Zeitgenossen", 6. Heft, Wien 1871. Ferner David Asher und E. O. Lindner, Nagel, Suhle, Ed. Löwenthal, Spiegel, Rob. Springer, Wirth, W. Scheffer, Herm. Frommann, Carl v. Seidlitz, Jürg. B. Meyer, F. Harms u. A. in verschiedenen Abhandlungen. H. L. Korten, quomodo Sch. ethicam fundamento metaphysico constituere conatus sit, diss. Hal. 1864. Steph. Pawlicki, de Sch. doctrina et philosophandi ratione, diss. Vratislav. 1865. Alois Scherzel, der Char. der Hauptlehren Sch.s, Pr., Czernowitz 1866. Victor Kiy, der Pessimism. u. d. Eth. Sch.s, Berl. 1866. Chr. A. Thilo, üb. Sch.s Atheismus, in: Zeitschr. f. exacte Philos., Bd. VII, Heft 4, Lpz. 1867, S. 321—356 und VIII, 1, ebd. 1867, S. 1—35 (auch bes. abg., Lpz. 1868). E. v. Hartmann, üb. eine nothw. Umbildung der sch.schen Philos. aus ihrem Grundprincip heraus, in: Philos. Monatshft. II, S. 457—469. Auf die Einwürfe von Seydel, Haym, Trendelenburg, Thilo, Suhle, Kiy und Liebmann antwortet Jul. Frauenstädt in der von Rud. Gottschall hrsg. Zeitschrift „Unsere Zeit", 1869, Hft. 21 u. 22. Vgl. auch die oben (§ 30) angef. Abh. von Hartmann, Schellings posit. Phil. als Einh. von Hegel u. Sch., Berl. 1869. E. F. Wyneken, das Naturgesetz der Seele, od. Herbart u. Sch., eine Synthese, Hannover 1869. L. Chevalier, die Philos. Arth. Sch.s in ihren Uebereinstimmungs- u. Differenzpunkten mit der kantisch. Philos., Progr., Prag 1870. Carl Magnus Uno Eggertz, Grunddrogen in Sch.s filosofi, akad. afhdl., Lund 1871. Geo. Jellinek, d. Weltanschauungen Leibniz' u. Sch.s, ihre Gründe u. ihre Berechtigungen; e. Studie üb. Optimism. u. Pessimism., Inaug.-Diss., Wien 1872. Günther üb. Sch.s Kritik der kant. Phil., in: Jahrb. d. Vereins für wissensch. Pädag., 4. Jahrg. 1872, S. 116—150. M. Venetianer, Sch. als Scholastiker, Berl. 1873. Karl Gaquoin, z. Beurthlg. d. sch.schen Lehre v. d. Willensfreiheit, G.-Progr., Giessen 1873. W. Plöttner, A. Sch., kurze Darstellg. seines Lebens unt. Berücks. seiner Werke, Schul-Pr., Langensalza 1873. Th. Ribot, la philos. de Sch., Par. 1874, 2. éd., Par. 1885. Friedr. Nietzsche, unzeitgemässe Betrachtungen, 3. Stück: Sch. als Erzieher, Schloss Chemnitz, 1874. Ch. Levêque, la philos. de Sch., Journal des Savants, Décembre 1874. H. Klee, Grundzüge der Aesthetik nach Sch., Berl. 1875. Th. Ribot, Philos. de Sch., Paris 1875. Helen Zimmern, A. Sch., his life and his philosophy, Lond. 1876. E. du Mont, der Fortschritt im Lichte der Lehre Sch.s und Darwins, Lpz. 1876. O. Busch, A. Sch., Beitrag zu einer Dogmatik des Religionslosen, Heidelb. 1877, 2. Aufl. 1878. Ragnisco, il mondo come volere e come rappresentazione di Sch., studj, Palermo 1877. E. Hermann, Woher und Wohin? Sch.s Antwort auf die letzten Lebensfragen zusammengefasst u. ergänzt, Bonn 1877. F. v. Hausegger, R. Wagner u. Sch., Lpz. 1878. G. Barzellotti, il Pessimismo dello Sch., Firenze 1878. A. Paoli, lo Sch. e il Rosmini, libro I, Roma 1878. Rud. Penzig, A. Sch. und die menschl. Willensfreiheit, I.-D., Halle 1879. Fürst Dmitry Tzerteleff, Sch.s Erkenntnisstheorie, I.-D., Lpz. 1879. Joh. Mich. Tschofen, die Philos. A. Sch.s in ihrer Relation zur Ethik, Münch. 1879. J. Hutcheson Stirling, Sch. in relation to Kant, in: the journ. of specul. phil., 1879, Bd. 13. E. Last, Mehr Licht! die Hauptsätze Kants u. Schopenh.s in allgem. verständlicher Darlegung, Berl. 1879, 4. Aufl. 1880. Carl Peters, A. Sch. als Philosoph u. Schriftsteller, Berl. 1880. Hasbach, die Beziehungen der Aesthetik Sch.s zur platonisch. Aesthetik, in: Zeitschr. f. Phil. u. ph. Kr., 1880, Bd. 77, S. 68 bis 101, 242—271. A. Siebenlist, Sch.s Philos. der Tragödie, Pressburg 1880. R. Köber, Sch.s Erlösungsl., Berl. 1881. Fdr. Paulsen, A. Sch., d. Zusammenh. snr. Philos. mit snr. Persönlichk., in: Deutsche Rundschau, 1882, H. 10. Rud. Willy, Schopenh. in sein. Verh. z. J. G. Fichte u. Schelling, I.-D., Zürich 1883. G. Barzellotti, l'idealismo di A. Schopenhauer e la sua dottrina della percezione, in: la filos. delle sc. ital., vol. 26, f. 2, 1883. L. Ducros, Sch., les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi de Kant à Sch., Par. 1884. Dav. Asher, das Endergebniss der schopenhauersch. Ph. in seiner Uebereinstimm. mit einer der ältest. Religionen (der jüdischen), Lpz. 1885. Joh. Witte, Arth. Sch., zur Charakteristik seiner Persönlichkeit u. s. Lebens in ihrem Einflusse auf s. Pessimism., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 84, 1884, S. 214—248. Hrm. Bremiker, zur Vergleich. der schopenh. mit d. kantisch. Erkenntnisstheorie, I.-D., Halle 1884. A. Harpf, Sch. u. Goethe, e. Beitr. zur Entwickelungsgesch. der schop.schen Ph., in: Ph. Monatsh. 1885, S. 456—478.

Arthur Schopenhauer wurde am 22. Februar 1788 in Danzig geboren. Sein Vater war Banquier. Seine Mutter ist die als Schriftstellerin bekannte Johanna Schopenhauer (Verfasserin von Reisebeschreibungen und Romanen). Nachdem er in seiner Jugend Reisen durch Frankreich und England mitgemacht hatte, bezog

er 1809 die Universität Göttingen, wo er neben Naturwissenschaft und Geschichte besonders Philosophie unter der Leitung des Skeptikers Gottlob Ernst Schulze studirte, nach dessen Rath er vor allen andern Philosophen Platon und Kant las; 1811 hörte er in Berlin Fichte, dessen Doctrin jedoch ihn unbefriedigt liess. Er promovirte 1813 in Jena durch die Abhandlung: über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, brachte den nächstfolgenden Winter in Weimar im Umgange mit Goethe zu, dessen Farbenlehre er annahm, und machte auch Studien über das indische Alterthum, lebte dann 1814—18 in Dresden, mit der Ausarbeitung seiner optischen Abhandlung und besonders seines Hauptwerks: die Welt als Wille und Vorstellung, beschäftigt. Sobald das Manuscript desselben vollendet war, unternahm er eine Reise nach Rom und Neapel, habilitirte sich dann 1820 in Berlin, wo er bis 1831 der Universität als Privatdocent angehörte, ohne jedoch mit Eifer und Erfolg zu lehren; 1822—25 war er wiederum in Italien; 1831 verscheuchte ihn von Berlin die Cholera um so leichter, da ihm bei seinen Misserfolgen die akademische Lehrthätigkeit längst nicht mehr werth war. Er hat seitdem in Frankfurt am Main privatisirt, wo er am 21. September 1860 gestorben ist. Seine späteren Schriften enthalten Beiträge zur Ausbildung seines Systems, viel mehr aber noch pikante Aeusserungen gegen die herrschenden theologischen Anschauungen und gegen die philosophischen Rechtfertigungsversuche derselben, zu deren Behuf, wie Sch. (zunächst wohl im Hinblick auf die Erfolge seines glücklicheren Antagonisten Hegel und auf Schellings Berufung nach Berlin seinem persönlichen Unwillen Luft machend) in unablässiger Wiederholung insinuirt, die „Philosophie-Professoren" von der Regierung besoldet werden. Diese in immer neuen Wendungen nicht ohne Aufwand von Geist und Witz vorgebrachten Insinuationen, die dem Zweifel Nahrung gaben, ob das, was öffentlich gelehrt zu werden pflege, sich durch die Ueberzeugung von seiner Wahrheit behaupte oder durch die Organisation, die Amt und Brot nur dem Zustimmenden gewährt und so den „Willen zum Leben" beherrscht, haben den schopenhauerschen Schriften den Weg ins Publicum gebahnt, den das System, das ursprünglich nur von einzelnen Fachgenossen beachtet worden war, durch sich selbst nicht zu finden vermocht hatte. Von der Zeit an aber, da ein weiterer Kreis sich für das Exoterische interessirte, hat es, wie es zu geschehen pflegt, auch nicht an Denkern gefehlt, die, theils beistimmend, theils polemisirend, auf das System als solches tiefer eingingen. Eine Zeit lang war, in und nach Sch.s letzten Lebensjahren, der Schopenhauerianismus in einzelnen Kreisen Modesache; um sich aber dauernd zu behaupten, fehlt dieser Doctrin die wesentlichste Bedingung, nämlich die Möglichkeit einer allseitigen und in sich selbst wirklich harmonischen systematischen Durchführung. Geistreiche Aphorismen, lose mit einander zu einem anscheinenden Ganzen verknüpft, in der That aber durch kaum verdeckte Widersprüche einander aufhebend, vermögen nur eine rasch vorübergehende Wirkung zu erzielen. Nur als Momente eines befriedigenderen Systems können die in Sch.s Doctrin unleugbar enthaltenen Wahrheiten sich dauernd behaupten.

In der Promotionsschrift: „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" unterscheidet Sch. das principium essendi, fiendi, agendi und cognoscendi (welche Ordnung er als die systematische bezeichnet) oder (nach didaktischer Ordnung) fiendi, cognoscendi, essendi und agendi. Der Satz vom zureichenden Grunde drückt, allgemein genommen, die zwischen allen unseren Vorstellungen bestehende gesetzmässige und der Form nach a priori bestimmbare Verbindung aus, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Object für uns werden kann. Diese Verbindung ist nach der Verschiedenheit der Art der Objecte auch selbst eine verschiedenartige. Alles nämlich, was für uns Object werden kann, also alle unsere

Vorstellungen, zerfallen in vier Classen, und demgemäss nimmt auch der Satz vom Grunde eine vierfache Gestalt an. Die erste Classe der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen. Die Form dieser Vorstellungen sind die des innern und äussern Sinnes, Zeit und Raum. In dieser Classe der Objecte tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als Gesetz der Causalität; Sch. nennt ihn als solches den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, principium rationis sufficientis fiendi. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer Objecte eintritt, so muss ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmässig, d. h. allemal, so oft der erste da ist, folgt; ein solches Folgen heisst ein Erfolgen, und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung. Als Corollarien ergeben sich aus dem Gesetze der Causalität das Gesetz der Trägheit, weil ohne äussere Einwirkung der frühere Zustand beharren muss, und das der Beharrlichkeit der Substanz, weil das Causalgesetz nur auf Zustände, nicht auf die Substanz selbst geht. Die Formen der Causalität sind: Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv; nach Ursachen im engsten Sinne, wobei Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind, erfolgen die Veränderungen im unorganischen Reiche, nach Reizen die Veränderungen im organischen Leben, nach Motiven, deren Medium die Erkenntniss ist, erfolgt das Thun, d. h. die äusseren, mit Bewusstsein geschehenden Actionen aller animalischen Wesen. Der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Wesen.*) Die zweite Classe der Objecte für das Subject wird gebildet durch die Begriffe oder die abstracten Vorstellungen. Auf die Begriffe und die aus ihnen gebildeten Urtheile geht der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi, welcher besagt, dass, wenn ein Urtheil eine Erkenntniss ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muss; wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädicat wahr. Die Wahrheit ist**) entweder eine logische, d. h. formale Richtigkeit der Verknüpfung von Urtheilen, oder eine materiale, auf sinnliche Anschauung gegründet, welche, sofern das Urtheil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit ist, oder eine transscendentale, die sich auf die im Verstande und in der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der Erkenntniss gründet, oder eine metalogische, worunter Sch. diejenige Wahrheit versteht, welche auf die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens gegründet sei, nämlich die Wahrheit des Satzes der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des Satzes vom zureichenden Grunde des Urtheils selbst. Die dritte Classe der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen bildet der formale Theil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äusseren und inneren Sinnes, des Raumes und der Zeit. Als reine Anschauungen sind sie für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen Gegenstände des Vorstellungsvermögens. Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, dass alle ihre Theile in einem Verhältniss zu einander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist. Im Raum heisst dieses Verhältniss Lage, in der Zeit Folge. Das Gesetz, nach welchem die Theile des Raumes und der Zeit in Absicht auf jene Verhältnisse einander bestimmen, nennt Sch. den Satz vom zureichenden Grunde des

*) Ueber den Antheil des das Causalgesetz durchführenden Verstandes an der Gestaltung des Wahrnehmungsinhaltes sagt bei diesem Anlass Schopenhauer manches Beachtenswerthe, laborirt dabei jedoch durchgängig an dem Irrthum, als ob es sich um ein freies Schaffen der Ordnung im Bewusstsein und nicht vielmehr um denkende Reproduction der an sich wirkenden Ordnung handle.

**) Nach Schopenhauers zum Theil sehr willkürlicher Eintheilung.

Seins, principium rationis sufficientis essendi. In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen; auf diesem Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen; jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus. Ebenso beruht auf dem Nexus der Lage der Theile des Raumes die ganze Geometrie; es ist eine wissenschaftliche Aufgabe, solche Beweise zu finden, welche nicht bloss irgendwie als „Mausefallenbeweise“ die Wahrheit des Satzes darthun, sondern dieselbe aus dem Seinsgrunde ableiten.*) Die letzte Classe der Gegenstände des Vorstellungsvermögens wird gebildet durch das unmittelbare Object des inneren Sinnes, das Subject des Wollens, welches für das erkennende Subject Object ist und zwar nur dem inneren Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum erscheint.**) In Bezug auf das Wollen tritt der Satz vom Grunde auf als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, oder als das Gesetz der Motivation. Sofern das Motiv eine äussere Bedingung des Handelns ist, gehört es zu den Ursachen und ist oben in Bezug auf die erste Classe von Objecten betrachtet worden, welche durch die in der äusseren Anschauung gegebene Körperwelt gebildet wird. Die Einwirkung des Motivs wird aber von uns nicht bloss, wie die aller andern Ursachen, von aussen und daher mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach erkannt; hier erfahren wir das Geheimniss, wie dem innersten Wesen nach die Ursache die Wirkung herbeiführt; die Motivation ist die Causalität, von innen gesehen.***)

---

*) D. h. solche Beweise, die man sonst genetische zu nennen pflegt, denn in der That fehlt nicht, wie Sch. annimmt, bei der mathematischen Nothwendigkeit die genetische und causale Beziehung. Werden die Zahlen als entstehend aus der Zusammenfügung und Trennung von Einheiten, die geometrischen Figuren als entstehend durch Bewegung von Punkten, Linien etc. gedacht, so tritt ihre Genesis und die in der Natur der gleichartigen Vielheit und des räumlichen Aussereinanderseins objectiv begründete Causalität ins Bewusstsein. Die Forderung, dass die mathematischen Beweise nach Möglichkeit genetisch seien, ist schon von Vielen gestellt worden (s. Ueberwegs System der Logik § 135), von Cartesianern, von Herbart, von Trendelenburg; vgl. auch die Ausführungen von F. C. Fresenius, die psycholog. Grundlagen der Raumwissenschaft, Wiesbaden 1868 (wo freilich die Auffassung der räumlichen Gebilde als bloss psychologischer Thatsachen sehr bestreitbar ist).

**) Dass das Object des inneren Sinnes oder des Selbstbewusstseins ausschliesslich der Wille sei, ist ein fundamentaler Irrthum Schopenhauers, wovon Kant frei war; das Empfinden und Fühlen, Vorstellen, Denken ist ebensowohl wie das Begehren und Wollen unmittelbares Object unserer Selbstauffassung. Das Wollen im eigentlichen Sinne ist ein mit Erkenntniss verknüpftes Begehren und würde daher nicht erkannt werden können, wenn wirklich nicht das Erkennen erkannt werden könnte.

***) In der That aber gehören überall, auch bei mechanischen und organischen Processen, der innere Grund und die äusseren Bedingungen zusammen und bilden in ihrer Vereinigung die Gesammtursache, welche demgemäss niemals einfach sein kann; beide Seiten waren in einem Gesetz der Causalität zusammenzufassen. Eben dieses Gesetz findet dann, wie oben erwähnt worden ist, auch auf die Objecte der mathematischen Betrachtung Anwendung. Der Causalität steht der Erkenntnissgrund gegenüber, aber nicht als bezüglich auf eine eigenthümliche Classe von Objecten, sondern nur als die subjective Einsicht in einen objectiv-realen Nexus, indem wir entweder aus den Ursachen auf die Wirkung oder umgekehrt von diesen auf jene oder auch von einer Wirkung auf eine zugehörige Wirkung der nämlichen Ursache schliessen. In diesem Sinne sind Schopenhauers vier Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde auf die zwei zu reduciren, die schon Kant und Frühere unterschieden haben, nämlich auf den Satz der Ursache, der sich formuliren lässt: jede Veränderung hat eine Ursache, die aus dem inneren Grunde und der äusseren Bedingung besteht, und auf den Satz des Erkenntnissgrundes, der, wie Ueberweg

Schopenhauers Hauptwerk: die Welt als Wille und Vorstellung, zerfällt in vier Betrachtungen, deren erste und dritte die Welt als Vorstellung, zweite und vierte die Welt als Willen betreffen. Die erste Betrachtung (Buch I) geht auf die Vorstellung als unterworfen dem Satze des Grundes und demgemäss als Object der Erfahrung und Wissenschaft, die dritte (Buch III) auf die Vorstellung als unabhängig vom Satze des Grundes oder als platonische Idee und demgemäss als Object der Kunst. Die zweite Betrachtung (Buch II) geht auf die Objectivation des Willens, die vierte (Buch IV) auf die bei erreichter Selbsterkenntniss statthabende Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Angehängt ist eine Kritik der kantischen Philosophie.

Das erste Buch beginnt mit dem Satze: die Welt ist meine Vorstellung. Dieser Satz, sagt Sch., gilt für jedes lebende und erkennende Wesen, wiewohl der Mensch allein ihn in das reflectirte abstracte Bewusstsein bringen kann; er gewinnt dieses Bewusstsein durch die philosophische Betrachtung. Das Zerfallen in Object und Subject ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstract oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Alles, was für die Erkenntniss da ist, also die ganze Welt, ist nur Object in Beziehung auf das Subject, Anschauung des Anschauenden, als Vorstellung. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subject behaftet und ist nur für das Subject da.*) Die wesentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objects können, wie Sch. mit Kant annimmt, auch ohne die Erkenntniss des Objects selbst, vom Subject ausgehend, gefunden und vollständig erkannt werden, d. h. sie liegen a priori in unserm Bewusstsein. Sch. behauptet aber überdies, dass der Satz

---

in seinem System der Logik, 5. Aufl., § 81, vgl. § 101, nachzuweisen sucht, besagt, dass die logische Verkettung der Urtheile untereinander im Schliessen dem objectiv-realen Causalnexus entsprechen muss.

*) Sch. glaubt durch den blossen Satz: „kein Object ohne Subject" (ähnlich wie Fichte durch den Satz: kein Nicht-Ich ohne Ich), die Subjectivität aller unserer Erkenntniss reiner erfasst und klarer erwiesen zu haben, als Kant, der zu seiner subjectivistischen Erkenntnisslehre durch eine ins Einzelne eingehende Betrachtung der Art und Weise gelangte, wie durch das menschliche Subject die Erkenntniss bedingt sei; für Kant sei daher auch noch ein „transscendentales Object" oder „Ding an sich" übrig geblieben, welches Sch. negirt. Aber wenn schon selbstverständlich alle Vorstellungen im Subject sind, so kommt doch die Frage, ob und inwieweit sie mit demjenigen, was nicht eben dieses Subject ist und nicht bloss in ihm, sondern an sich selbst existirt, in Uebereinstimmung stehen. Diese Frage bleibt bei Sch.s einfacher Bemerkung: „kein Object ohne Subject", unerledigt, oder es wird vielmehr die Nichtübereinstimmung, die er, abgesehen von dem „Willen", durchgängig annimmt, von ihm nur vorausgesetzt, wogegen Kants eingehende Betrachtung der „Bestandstücke" unserer Erkenntniss, obschon sie ihr Ziel nicht erreicht, doch einen Weg zu demselben gebahnt hat. Das Ding wird erst für das Subject zum Object (oder zum Nicht-Ich); es kann nicht ohne das Subject ein „Object" (oder Nicht-Ich) sein, wohl aber ohne das Subject ein Ding. Dasselbe kann selbstverständlich nicht ohne das Subject erkannt werden; aber das Subject kann dasselbe entweder so auffassen, dass es ihm die bloss subjectiven Elemente als wären sie objectiv, mit zuschreibt, oder so, dass es abstractiv vermittelst einer Reflexion auf den Erkenntnissprocess selbst das bloss Subjective ausscheidet und nur solche Elemente festhält, von welchen sich — zwar nicht unmittelbar durch Vergleichung mit dem Ding an sich, was ein Ungedanke wäre, wohl aber mittelbar durch wissenschaftliche Betrachtungen — darthun lässt, dass sie auch objectiv gültig, d. h. Eigenschaften der Dinge selbst ähnlich seien. Die letztere Erkenntniss, welche nicht ohne das Subject, aber ohne Verwechselung des Subjectiven mit Objectiven ist, ist Erkenntniss von Dingen an sich. Kant hat sich nicht durch den Paralogismus irre führen lassen, welcher Sch. geblendet hat.

vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle uns a priori bewussten Formen des Objectes sei. Er lehrt, dass das Dasein aller Objecte, sofern sie Objecte, Vorstellungen und nichts Anderes seien, ganz und gar in ihrer nothwendigen Beziehung zu einander bestehe, welche der Satz vom Grunde ausdrücke. Für jede Wissenschaft ist der Satz vom Grunde das Organon, ihr besonderes Object aber das Problem. Der Materialismus überspringt das Subject und die Formen des Erkennens, welche doch bei der rohesten Materie, von der er anfangen möchte, schon eben so sehr, als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind. „Kein Object ohne Subject“ ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht.*) Andererseits, meint Sch., übersah Fichte, der vom Subject ausging, und dadurch zu dem vom Object ausgehenden Materialismus den geraden Gegensatz ausmacht, dass er mit dem Subject auch schon das Object gesetzt hatte, weil kein Subject ohne Object denkbar ist, und dass seine Ableitung des Objects aus dem Subject, wie alles Deduciren, sich auf den Satz vom Grunde stützt, der doch nichts Anderes, als die allgemeine Form des Objectes als solchen ist, mithin das Object schon voraussetzt, nicht aber vor und ausser demselben gilt. Den allein richtigen Ausgangspunkt des Philosophirens findet Sch. in der Vorstellung als der ersten Thatsache des Bewusstseins, deren erste wesentliche Grundform das Zerfallen in Object und Subject sei, die Form des Objects aber sei der Satz des Grundes in seinen verschiedenen Gestalten. Aus eben dieser gänzlichen und durchgängigen Relativität der Welt als Vorstellung folgert Sch., dass das innerste Wesen der Welt in einer ganz andern, von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite derselben zu suchen sei. Die Vorstellung bedarf des erkennenden Subjects als des Trägers ihres Daseins. Wie das Dasein der Welt abhängig ist vom ersten erkennenden Wesen, ebenso nothwendig ist dieses abhängig von einer ihm vorausgegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt. Diese Antinomie findet darin ihre Auflösung, dass die objective Welt, die Welt als Vorstellung, nur die eine, gleichsam äussere Seite der Welt ist, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist, welches nach der unmittelbarsten seiner Objectivationen Wille zu nennen ist.

Von der Objectivation des Willens handelt Sch. im zweiten Buch. Dem Subject des Erkennens ist sein Leib auf zweifache Weise gegeben, einmal als Vorstellung in verstandesmässiger Anschauung, als Object unter Objecten und den Gesetzen dieser unterworfen, sodann aber auch als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Der Willensact und die Action des Leibes**) sind nicht zwei objectiv erkannte, durch das Band der Causalität mit einander verknüpfte, verschiedene Zustände, sondern sie sind Eins und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben. Die Action des Leibes ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens. Der ganze Leib ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille, die Objectivität des Willens. Ob die übrigen dem Individuum als Vorstellungen bekannten Objecte gleich seinem eigenen Leibe Erscheinungen eines Willens seien, dies ist der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Aussenwelt. Die verneinende Antwort wäre der theoretische Egoismus, der sich, wie Sch.

*) Vorausgesetzt nämlich, dass jene Nichtübereinstimmung der subjectiven Auffassungsformen: Raum, Zeit und Causalität, mit der objectiven Realität wirklich durch jenen Satz, wie Schopenhauer annimmt, sofort erwiesen würde, oder dass sie von Kant durch wirklich zwingende Argumente dargethan worden wäre.

**) Oder etwa die eines Theils des Gehirns?

lehrt, durch Beweise nimmermehr widerlegen lässt, dennoch aber zuverlässig in der Philosophie niemals anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein, gebraucht worden ist, als ernstliche Ueberzeugung aber allein im Tollhause gefunden werden könnte. Da ein Beweis gegen den theoretischen Egoismus hiernach zwar nicht möglich, aber auch nicht erforderlich ist,*) so sind wir berechtigt, die doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniss, die wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur zu gebrauchen und alle Objecte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewusstsein gegeben sind, nach Analogie jenes Leibes zu beurtheilen und daher anzunehmen, dass, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellungen und darin ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellungen des Subjects bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem inneren Wesen nach, dasselbe sein muss, als das, was wir an uns Wille nennen. Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben; er geht in dieselben ein, indem er erscheint, sie betreffen daher nur seine Objectivität. Der Wille als Ding an sich ist Einer, seine Erscheinungen in Raum und Zeit aber sind unzählig. Zeit und Raum sind das principium individuationis.**)

*) Wenn derselbe geführt werden soll, so muss er sich auf Prämissen stützen, die für Sch. (ebensowohl auch wie für Berkeley) zu viel beweisen, indem dann die Negation der Realität der Aussenwelt im Uebrigen nicht aufrecht erhalten werden kann. Soll andererseits diese bestehen, so hebt sie consequentermaassen die Anerkennung der Mehrheit beseelter oder wollender Wesen mit auf, weshalb Sch. genöthigt ist, dieser üblen Consequenz durch die blosse Berufung auf die „Tollhäuslerei" zu entgehen. In der That bedurfte es gar sehr eines Beweises, zwar nicht dafür, dass der sogenannte „theoretische Egoismus" oder „Solipsismus" (die Annahme irgend eines Menschen, dass er allein existire) eine Tollheit sei, wohl aber dafür, dass nicht die schopenhauersche Subjectivirung aller Kategorien und Aufhebung ihrer Anwendbarkeit auf „Dinge an sich" zu diesem absurden Satze consequentermaassen hindränge. Wie ist eine reale Individualisirung des Einen Willens zu einer Vielheit wollender, wahrnehmender und denkender Subjecte ohne die Annahme der objectiv-realen Gültigkeit der Kategorien Einheit und Vielheit etc. widerspruchslos denkbar?

**) Dass wir unser eigenes Innere (auch „Cogitare" im weitesten Sinne dieses Wortes) unmittelbar so wie es ist, erkennen, ist cartesianische Doctrin; nachdem Kant dieselbe bekämpft, der praktischen Vernunft aber einen Primat vor der theoretischen zuerkannt hatte, wurde der cartesianische Grundgedanke, aber nicht in Bezug auf das Denken, sondern auf das Wollen, von Schelling wieder aufgenommen, der in dem Wollen die Quelle des Selbstbewusstseins und das Ursein erkennt, und in Uebereinstimmung hiermit von Schopenhauer. Dass wir das Innere anderer Wesen, die uns äusserlich mittelst unserer Sinne erscheinen, nach der Analogie unseres eigenen Innern auffassen, ist eine zwar auch von Früheren bereits erkannte, ganz besonders aber von Schopenhauer ins Licht gestellte Wahrheit, deren, obzwar unvollkommene, Darlegung ihm einen bleibenden Platz in der Geschichte der Philosophie sichert. Beneke, der sich zunächst an ihn in dieser Doctrin angeschlossen hat, hat die wesentliche Ergänzung hinzugefügt, dass nicht nur unser Wille, sondern ganz eben so unmittelbar und mit eben so voller Wahrheit auch unser Vorstellen selbst innerlich von uns erkannt wird, ohne dass eine dem Gegenstande der Auffassung selbst fremde Form die Auffassung trübt, und im Anschluss an Beneke wird dieselbe Doctrin in Ueberwegs System der Logik § 40 ff. entwickelt. Bei Sch., der Kants Lehre von der Zeit als bloss subjectiver Auffassungsform beistimmt, bleibt übrigens die Inconsequenz unüberwunden, dass der Wille bei der Selbstauffassung sich nur unter der Form der Zeitlichkeit darstellt und doch an sich ohne diese Form existiren müsste, ohne welche er aber als Wille nicht denkbar ist, ferner der Widerspruch (dem Sch. vergeblich durch die Supposition eines blossen „Miteinander" zu entgehen sucht), dass die Indivi-

Das einzelne in Raum und Zeit und dem Satze des Grundes gemäss erscheinende Ding ist nur eine mittelbare Objectivation des Dinges an sich oder des Willens; zwischen diesem und dem Einzelobject steht noch die Idee als die alleinige unmittelbare Objectivität des Willens. Die Ideen sind die Stufen der Objectivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während jene entstehen und vergehen, immer werden und nie sind. Als die niedrigste Stufe der Objectivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich untereinander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so dass einige über diese, andere über jene, eben dadurch specifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Elektricität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. Die oberen Stufen der Objectivation des Willens, auf welchen immer bedeutender die Individualität hervortritt, erscheinen in den Pflanzen und Thieren bis zum Menschen hinauf. Jede Stufe der Objectivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Ein jeder Organismus stellt die Idee, deren Abbild er ist, nur nach Abzug des Theils seiner Kraft dar, welcher verwendet wird auf die Ueberwältigung der niederen Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Je nachdem dem Organismus die Ueberwältigung jener die tieferen Stufen der Objectivität des Willens aus-

duation des Willens einerseits die Bedingung des Hervortretens des individuellen Intellects bildet, andererseits aber eben diesen Intellect bereits voraussetzt, da Zeit und Raum, die das Princip der Individuation sind, gleich der Causalität nach der kantisch-schopenhauerschen Doctrin nur für Formen des anschauenden und denkenden Subjects gelten; wie sehr durch diesen Subjectivismus die Durchführung der schopenhauerschen Willenstheorie widerspruchsvoll wird, hat am eingehendsten R. Seydel gezeigt. (Von der groben Inconsequenz aber ist Sch. doch wohl frei, welche ihm insbesondere Otto Liebmann vorwirft, dass er, wenn er von „Gehirnfunctionen" redet, seinen eigenen Idealismus vergessen hätte; eine Kritik, die nicht ohne Noth „haarsträubende Confusion" dem Denker aufbürden will, wird ihm das Recht zugestehen, den vulgärern Ausdruck „Gehirnfunction" unter Vorbehalt der Correctur zu gebrauchen, dass, streng genommen, die Function des der Gehirnerscheinung zum Grunde liegenden Willens zu verstehen sei.) Sch. vermischt den Begriff „Wille", welcher die Vorstellung des Erstrebten und die Ueberzeugung der Erreichbarkeit desselben involvirt, mit dem Begriffe „Trieb", der ohne solche theoretischen Bestandtheile sein kann; wenn unser Vorstellen nicht Object unseres Vorstellens sein könnte, so könnte dies auch der Wille nicht sein, sondern höchstens nur der blinde Trieb, und doch kommt andererseits Sch. in der Durchführung seiner Theorie nicht ohne den Begriff des Willens im vollen Sinne aus; er sagt, er wolle das Genus nach der vorzüglichsten Species benennen, erzielt aber dadurch den falschen Anschein, als ob die Naturkräfte, indem er dieselben den Willen in der Natur nennt, uns eben so sehr, wie der menschliche Wille, bekannt wären, und als ob die zweckmässige Wirksamkeit derselben eben so verständlich, wie die des bewussten Willens, wäre. Der bildliche und der eigentliche Sinn des Wortes Wille fliessen zusammen. Die Einheit des Willens, die Sch. als real nimmt, ist in der That nur die Hypostase einer Abstraction. Zudem lässt Sch. ununtersucht, ob nicht alle Kraft und aller Trieb innere Zustände oder Qualitäten voraussetzen, welche, mehr unseren Vorstellungen, als unseren Begehrungen analog, an sich nicht Kräfte seien, sondern dies erst durch ihre Beziehungen zu andern werden. An die Beschränkung unseres eigentlichen Wesens auf den Willen knüpft sich ferner in der praktischen Philosophie der Uebelstand, dass Sch. consequentermaassen nicht die positive Bedeutung des Vorstellens und Erkennens anzuerkennen vermag und demgemäss, da der blosse „Wille zum Leben" keine wahrhafte Befriedigung gewährt, nicht über denselben hinaus auf ein edleres Ziel, sondern nur von demselben weg auf die Austilgung desselben zu verweisen vermag, wovon unten.

drückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommneren oder unvollkommneren Ausdruck seiner Idee, d. h. er steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.*)

Auf dieser Ideenlehre ruht Schopenhauers im dritten Buche vorgetragene Kunstlehre. Die Idee ist noch nicht in die untergeordneten, unter dem Satze des Grundes begriffenen Formen des Erkennens eingegangen, aber sie trägt bereits die allgemeinste Form des Erkennens, die der Vorstellung überhaupt, des Objectseins für ein Subject. Als Individuen haben wir keine andere Erkenntniss, als die dem Satze des Grundes unterworfen ist; diese Form aber schliesst die Erkenntniss der Ideen aus. Von der Erkenntniss der einzelnen Dinge können wir uns zu der Erkenntniss der Ideen nur dadurch erheben, dass im Subject eine Veränderung vorgeht, welche jenem grossen Wechsel der ganzen Art des Objectes entspricht und vermöge welcher das Subject, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist. Das Erkennen gehört zur Objectivation des Willens auf ihren höheren Stufen. Ursprünglich und ihrem Wesen nach ist die Erkenntniss dem Willen durchaus dienstbar; bei den Thieren ist diese Dienstbarkeit nie aufzuheben; die Erkenntniss der Idee geschieht, indem die Erkenntniss im Menschen sich vom Dienste des Willens losreisst, wodurch das Subject aufhört, ein bloss individuelles zu sein und in fester Contemplation des dargebotenen Objectes, ausser seinem Zusammenhange mit irgend welchen anderen, ruht und darin aufgeht. Wenn man aufhört, den Relationen der Dinge zu einander und zum eigenen Willen am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet, sondern einzig und allein das Was, und zwar nicht durch das abstracte Denken, sondern durch die ruhige Contemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, dann ist was so erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objectivität des Willens auf dieser Stufe, und das Subject ist reines, willenloses schmerzloses, zeitloses Subject der Erkenntniss. Diese Erkenntnissart ist der Ursprung der Kunst. Die Kunst, das Werk des Genies, wiederholt die durch reine Contemplation aufgefassten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt. Ihr einziges Ziel ist die Mittheilung dieser Erkenntniss. Je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik.**)

Giebt Schopenhauer in dem dritten Buche seines Hauptwerkes seine Aesthetik, so in dem vierten seine Ethik, zu deren Darstellung freilich auch „die beiden Grundprobleme der Ethik" herangezogen werden müssen. Was die Frage nach der menschlichen Freiheit anlangt, so ist Sch. vollkommener Determinist. Alles, was in die Erscheinung tritt, ist dem Satze vom Grunde unterworfen. Aber der Mensch hat das untrügliche Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was er thut, der Zurechnungsfähigkeit für seine Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewissheit, dass er selber der Thäter seiner Thaten ist. Die That ist jedoch nur das Zeugniss von dem Charakter des Thäters. Der Charakter trägt die Schuld; da aber, wo die

*) Dass Schopenhauer, wie in seiner Lehre von dem Einen Willen als Ding an sich gleich den Eleaten, Megarikern und Spinoza, so in seiner Ideenlehre, gleich Platon und Schelling Abstractionen, die wir im Denken vollziehen, fälschlich objectivirt und hypostasirt, ist offenbar.

**) Schopenhauer rückt die ästhetische Auffassung, um sie von dem „Willen" zu sondern, der theoretischen sehr nahe, ohne doch, da er einen Genuss des Schönen anerkennt, zur gänzlichen Abscheidung von der Beziehung auf den jedes Gefühl bedingenden „Willen" fortgehen zu können. In seiner Ideenlehre schlägt die logische Allgemeinheit in eine ästhetische Vollkommenheit um.

Schuld liegt, muss auch die Verantwortlichkeit zu finden sein. Hier nimmt nun Schopenhauer die Lehre Kants vom Verhältniss zwischen empirischem und intelligiblem Charakter, von der Vereinbarkeit der streng empirischen Nothwendigkeit des Handelns und der transscendentalen Freiheit auf, eine Lehre, welche nach Schopenhauer zum Schönsten und Tiefstgedachten gehört, was Kant, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben. Der empirische Charakter ist wie der ganze Mensch als Gegenstand der Erfahrung eine blosse Erscheinung, daher auch an Raum, Zeit, Causalität gebunden, deren Gesetzen unterworfen. Hingegen ist die von diesen Formen unabhängige, unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem in dieser Eigenschaft absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Causalität zukommt. Die Freiheit ist eine transscendentale, tritt nicht in der Erscheinung hervor, sondern ist insofern nur vorhanden, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was ausser aller Zeit als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk, so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven hervorgehen. So dürfen wir die Freiheit nicht in unseren einzelnen Handlungen, sondern müssen sie im ganzen Sein und Wesen suchen. Operari sequitur esse. Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, und die demgemäss jedes Mal nothwendige Handlung wird im individuellen Fall allein durch die Motive bestimmt.

In Folge dieser Lehre von der empirischen Nothwendigkeit giebt Schopenhauer keine Gesetze in der Ethik, sondern nur eine Beschreibung der Handlungen, welche für moralisch oder für unmoralisch gelten. Für unmoralisch gelten nun nach ihm bei jedem Vernünftigen zweierlei Handlungen: 1. die, welche aus reinem Egoismus, 2. die, welche aus reiner Bosheit, d. h. aus der Absicht, Andern positiv zu schaden, hervorgehen. Ausser diesen giebt es für die Menschen noch eine dritte Triebfeder für das Handeln, nämlich das Mitleid. Den Handlungen, die aus diesem hervorgegangen sind, wird wahrer moralischer Werth zugesprochen. Solche Handlungen gehören in das Gebiet zweier Tugenden, der Gerechtigkeit, vermöge deren ich den Aeusserungen meines Egoismus und meiner Bosheit, durch die Andern geschadet wird, entgegentrete, und der Menschenliebe, vermöge deren ich zur Linderung und Aufhebung fremder Noth grössere oder geringere Opfer bringe. Das Mitleid ist das Fundament aller wahren Moral.

Wenn nun eine Handlung aus Mitleid hervorgehen soll, also ganz allein des Andern wegen, so muss dessen Wohl unmittelbar mein Motiv sein, wie bei den meisten andern Handlungen es mein eigenes Wohl ist. Ich muss mich mit dem Andern auf irgend eine Weise identificirt haben. Wie ist das aber möglich? Dies wird auf metaphysische Art erklärt: da das innerste Wesen der eigenen Erscheinung auch das des Andern ist, so sind für die dies Erkennenden die Schranken zwischen den verschiedenen Individuen gefallen, und ein Jeder sagt sich: das bist du, wenn er einen Andern sieht, du selbst bist der Leidende, wenn er einen Andern leiden sieht. So ist es auch erklärlich, wie sich das Gefühl des Mitleids nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Thiere erstreckt, was Schopenhauer als einen besondern Werth seiner Ethik ansah.

Dem Mitleid nachzukommen ist allerdings moralisch, aber dennoch ist dies nur der niedere Flug des Menschen, es giebt einen höheren. Das Ansich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, wie es in jedem Individuum sich zeigt, ist ein stetes Leiden, ist theils jämmerlich, theils schrecklich. Der Wille ist in seinen Erscheinungen nichts als Begehren, Bedürfniss. Man begehrt ja nur, wenn man etwas bedarf.

Alles Streben entspringt aus Unzufriedenheit mit dem jeweiligen Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist. Keine Befriedigung ist aber dauernd, vielmehr ist sie stets der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Da nun kein letztes Ziel des Strebens zu ersehen ist, giebt es auch kein Maass und Ziel des Leidens. Sobald das Streben ja auf kurze Zeit einmal im Leben aufhört, stellt sich sogleich der andere Dämon des Lebens, den es neben der Noth noch giebt, nämlich die Langeweile, ein. Zwischen diesen beiden schwingt das Leben wie ein Pendel hin und her. Mit der Höhe der Intelligenz wächst das Leiden, deshalb ist es für den Menschen am grössten. Diese Welt demnach für eine gute oder gar für die beste zu erklären, ist nicht nur thöricht, sondern sogar gottlos, zumal der Wille in seinen einzelnen Erscheinungen auf das Heftigste gegen sich selbst wüthet. Die Welt ist die schlechteste, die überhaupt gedacht werden kann, und wäre sie nur noch ein wenig schlechter, so könnte sie überhaupt nicht mehr existiren. Das Leben ist nicht lebenswerth, das Nichtsein dem Sein weitaus vorzuziehen. Der Wille ist blind, ohne Intellect gewesen, der diese Welt, das Leben in derselben hervorgebracht hat. Schopenhauer lehrt so den entschiedensten Pessimismus. In dieser schlimmen Welt erblickt sich der Wille nun selbst, wenn er sich in dem Menschen das Licht der Erkenntniss anzündet. Es kann dann die Frage auftauchen: Wozu dies Alles? Lohnt die Last und die Mühe des Lebens durch den Gewinn? Als Vorstellung freilich allein, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, gewährt das Dasein ein bedeutendes Schauspiel, Freiheit von Qual im Genuss des Schönen. Aber diese Erkenntniss erlöst nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben und ist sonach nicht der Weg aus demselben, nicht ein Quietiv des Willens, dessen es zur dauernden Erlösung bedarf.

Hier wird von Schopenhauer — freilich in ganz inconsequenter Weise — die Möglichkeit statuirt, bei dem Lichte deutlicher Erkenntniss sich frei für oder wider diesen Willen zu erklären, d. h. den Willen zu bejahen oder zu verneinen. Hier ist der einzige Fall, wo die Freiheit, die sonst in die intelligible Welt verlegt wird, in die Erscheinung tritt. Der Wille bejaht sich, wenn er, nachdem die Erkenntniss des Lebens eingetreten ist, dasselbe ebenso will, wie er es bis dahin ohne Erkenntniss als blinder Drang gewollt hat. Das Gegentheil hiervon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniss das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntniss des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird, und so der Wille sich selbst frei aufhebt. Dann genügt es dem Menschen nicht mehr, die Andern sich gleich zu setzen und diese Erkenntniss praktisch in der Gerechtigkeit und in der Menschenliebe zu beweisen, sondern es entsteht in ihm Abscheu vor dem Wesen dieser jammervollen Welt, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist. Er wählt freiwillig Keuschheit, um die Fortpflanzung in künftige Geschlechter zu verneinen, und damit ist der erste Schritt zur Aufhebung des Willens gethan. Von allen Menschen so negirt, würde der Wille zum Leben überhaupt aufhören. Dann wird die Askese weiter getrieben. Freiwillige Armuth wird getragen, das Widerwärtige, Abscheu Erregende aufgesucht, um den Willen zu ertödten, die Erscheinung des Willens, der Leib, nur kümmerlich ernährt, es wird gefastet, ja Peinigungen und Kasteiungen müssen eintreten, bis der Wille, der in dem Körper lebt, völlig erloschen ist, wenn seine Erscheinung auch noch durch einen letzten Faden mit dem Leben zusammenhängt. — Der Selbstmord, als eine besondere Art der Bejahung des Willens, ist nicht erlaubt. — Statt der Unruhe, die sonst den Menschen von Ziel zu Ziel jagt, erfüllt ihn jetzt der volle

Friede. Nur die Erkenntniss ist geblieben, der Wille ist geschwunden, nichts ist für den Menschen mehr Motiv.*)

§ 35. Im Gegensatz zu Fichtes subjectivem Idealismus und zu Schellings erneutem Spinozismus hat unter Anknüpfung an das realistische Element in der kantischen Philosophie, wie auch an eleatische, platonische und leibnizische Lehren Johann Friedrich Herbart (1776 bis 1841) eine philosophische Doctrin ausgebildet, die er selbst nach ihrem vorherrschenden Charakter als Realismus bezeichnet. Die Philosophie definirt er als Bearbeitung der Begriffe. Die Logik zielt auf die Deutlichkeit der Begriffe ab, die Metaphysik auf die Berichtigung derselben, die Aesthetik im weiteren Sinne, welche die Ethik in sich fasst, auf die Ergänzung der Begriffe durch Werthbestimmungen. Herbarts Logik kommt principiell mit der kantischen überein. Herbarts Metaphysik ruht auf der Voraussetzung, dass in den durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffen, insbesondere in dem Begriff des Dinges mit mehreren Eigenschaften, in dem Begriff der Veränderung und in dem Begriff des Ich Widersprüche enthalten seien, welche zu einer Umformung derselben nöthigen. In der Hinwegschaffung dieser Widersprüche findet Herbart die eigentliche Aufgabe der Speculation. Das Sein oder die absolute Position kann nicht mit Widersprüchen behaftet gedacht werden, daher dürfen jene Begriffe nicht unverändert bleiben; andererseits ist es so zu denken, dass es den empirisch gegebenen Schein zu erklären vermöge, denn wie viel Schein vorhanden ist, so viel Hinweisung auf Sein liegt vor. Also sind jene Begriffe, obschon sie nicht beibehalten werden dürfen, doch auch nicht völlig zu verwerfen, sondern methodisch umzugestalten. Die Widersprüche in dem Begriffe des Dinges mit vielen Eigenschaften nöthigen zu der Annahme, dass viele einfache reale Wesen zusammen seien, deren jedem eine einfache Qualität zukomme. Die Widersprüche im Begriff der Veränderung nöthigen zu der Theorie der Selbsterhaltung als des Bestehens wider Störung bei gegenseitiger Durchdringung einfacher realer Wesen. Die Widersprüche im Begriffe des Ich nöthigen zur Unterscheidung von appercipirten und appercipirenden Vorstellungen. Die gegenseitige Durchdringung und Einheit der Vorstellungeu aber beweist die Einfachheit der Seele als ihres Trägers.

*) Schopenhauer sympathisirt mit den indischen Büssern, mit der buddhistischen Lehre von der Aufhebung des Leidens durch den Austritt aus der bunten Welt des Lebens (Sansara) und Eingang in die Bewusstlosigkeit (Nirwana) und mit den asketischen Elementen im Christenthum, aber ohne in seiner greisenhaften Moral ein positives Ziel zu kennen, um deswillen die Aufhebung des Niederen eine sittliche Aufgabe ist: zu diesem Behuf würde es der (von Frauenstädt versuchten) Hervorhebung der dem „Willen“ von seinen frühesten Stufen an wesentlichen Beziehung zum „Intellect“ bedürfen.

Die Seele ist ein einfaches, unräumliches Wesen, dem eine einfache Qualität zukommt. Ihr Sitz ist ein einzelner Punkt inmitten des Gehirns. Werden die Sinne afficirt, und setzt die Bewegung mittelst der Nerven zum Gehirn sich fort, so wird die Seele von den einfachen realen Wesen, die in ihrer nächsten Umgebung sind, durchdrungen; ihre Qualität übt dann eine Selbsterhaltung wider die Störung, die sie durch jede der ihrigen partiell oder total entgegengesetzte Qualität eines jeden von jenen anderen einfachen Wesen erleiden würde; eine jede solche Selbsterhaltung der Seele aber ist eine Vorstellung. Alle Vorstellungen beharren, auch nachdem der Anlass, der sie hervorgerufen hat, aufgehört hat, zu bestehen. Sind mehrere Vorstellungen gleichzeitig in der Seele und sind dieselben einander partiell oder total entgegengesetzt, so können dieselben nicht ungehemmt zusammen bestehen; es muss so viel von ihnen gehemmt, d. h. unbewusst werden, als die Intensität sämmtlicher Vorstellungen mit Ausnahme der stärksten beträgt. Dieses Hemmungsquantum nennt Herbart die Hemmungssumme. Jede Vorstellung hat um so mehr von der Hemmungssumme zu tragen, je schwächer sie selbst ist. An die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen und an die Gesetze der Aenderung dieser Verhältnisse knüpft sich die Möglichkeit und wissenschaftliche Nothwendigkeit, Mathematik auf die Psychologie anzuwenden.

Unabhängig von der theoretischen Philosophie ist Herbarts Aesthetik, deren wichtigster Theil die Ethik ist. Die ästhetischen Urtheile erwachsen aus dem Gefallen und Missfallen, welches sich an gewisse Verhältnisse, die ethischen Urtheile insbesondere aus dem, welches sich an Willensverhältnisse knüpft. Nicht in den Zielen, den zu erstrebenden Gütern, ist der Werth des sittlichen Wollens zu suchen, sondern in der Form des Willens. Ehe aber diese bestimmt werden kann, ist die Einsicht nöthig von dem, was unbedingt werth ist, als Gesetz zu gelten. Nur durch eine von allem Wollen unabhängige Werthbeurtheilung ergiebt sich die Berechtigung des Gesetzes, zu gebieten. Die Urtheile gehen nun auf Willensverhältnisse, da es ja auf die Form des Willens ankommt, und sie bilden das System der sittlichen Musterbegriffe oder der praktischen Ideen. Auf die Uebereinstimmung des Willens mit dem über ihn ergehenden sittlichen Urtheil überhaupt bezieht sich die Idee der inneren Freiheit, auf die gegenseitigen Verhältnisse der Willensacte Einer Person die Idee der Vollkommenheit, auf die wohlgefällige Uebereinstimmung des Willens des Einen mit dem Willen des Andern die Idee des Wohlwollens oder der Liebe, auf die Vermeidung des missfallenden Streits, welcher bei der gleichzeitigen Richtung mehrerer Willen auf das

nämliche Object entsteht, geht die Idee des Rechts, auf die Aufhebung der missfallenden Ungleichheit bei einseitigem Wohlthun oder Wehethun geht die Idee der Vergeltung oder Billigkeit. Auf der Ethik, welche die Ziele bestimmt, und auf der Psychologie, welche die Mittel aufzeigt, ruht die Pädagogik, wie auch die Staatslehre. Der Staat, seinem Ursprung nach eine durch Macht geschützte Gesellschaft, ist bestimmt, die sämmtlichen ethischen Ideen als eine von ihnen beseelte Gesellschaft zur Darstellung zu bringen. Der Gottesbegriff, für dessen Gültigkeit Herbart den teleologischen Beweis führt, gewinnt in dem Maasse religiöse Bedeutung, als er durch ethische Prädicate bestimmt wird. Jeder Versuch einer theoretischen Durchbildung der philosophischen Gotteslehre ist mit der herbartschen Metaphysik unverträglich.

Herbarts kleinere philos. Schriften und Abh. nebst dessen wissensch. Nachlass hat G. Hartenstein in 3 Bdn., Leipzig 1842, herausgegeben. Seine sämmtl. Werke hat G. Hartenstein in 12 Bdn. herausgegeben, Leipzig 1850—52, 2. Abdr., Hamb., 1883 ff. Sämmtl. Werke in chronolog. Reihenfolge herausgeg. v. Karl Kehrbach, 1. u. 2. Bd., Lpz. 1882, 1885 (nicht mehr in diesem Verlag, Veit u. Co., erschienen), 1. u. 2. Bd. wiederum Langensalza 1887 (kritisch genau revidirter Text mit Angabe von Varianten und der Paginirung früherer Ausgaben). Die pädagog. Schriften hat Otto Willmann in chronolog. Reihenfolge mit Einleitg., Anmerkgn. und comparativ. Regist. herausgeg., 2 Bde., Lpz. 1873 u. 75, 2. Aufl. 1880; dieselb. herausgeg. mit Biographie v. Bartholomäi in d. Biblioth. pädagog. Classiker, 2 Bde., 2. Ausg., 1877. Herbartische Reliquien. Ein Supplem. zu H.s sämmtl. Werken, hrsg. von Ziller, Leipz. 1871 (enth. Briefe, Abhandl. und Aphorismen). R. Zimmermann, Ungedruckte Briefe von u. an Herbart, Wien 1877.

Ueber Herbarts Leben handelt Hartenstein in der Einleitung zu s. Ausgabe der kleineren philos. Schriften u. Abhandlgn. H.s, Bd. I, Lpz. 1842. Ferner Voigdt, zur Erinnerung an H., Worte, gesprochen am 28. Oct. 1841 in der öffentl. Sitzung der K. deutsch. Gesellsch. zu Königsberg, Kgsbg. 1841. Joh. Friedr. Herbart, Erinnerung an die Göttingische Katastrophe im Jahr 1837, ein Posthumum (hrsg. von Taute). Kgsbg. 1842. F. H. Th. Allihn, üb. d. Leb. und die Schriften J. F. Herbarts, nebst e. Zusammenstellung der Litteratur seiner Schule, in: Zeitschr. für exacte Philos., hrsg. von Allihn u. Ziller, Bd. I, Heft 1, Lpz. 1860, S. 44 ff. Zur Biogr. H.s: Sanio, zur Erinnerung an H. als Lehrer der Kgsbg. Univers. in „Herbartische Reliqu.", S. 1—19. F. Bartholomäi, J. Fr. Herbart, ein Lebensbild, Langensalza 1875. G. A. Hennig, Joh. Fr. Herbart, Lpz. 1876, 2. Aufl. 1877. Joh. Smidt (weil. Bürgermst. v. Bremen), Erinnerungen an J. F. Herbart, in d. 1. Bde. der Ausgabe der Werke H.s von Kehrbach, XXIII—XXXXVI.

Ueber H.s philos. Standpunkt und über einzelne seiner Doctrinen finden sich zahlreiche kritische Bemerkungen in verschiedenen Schriften und Abhandlungen von Beneke, Trendelenburg, Chalybäus, Ulrici, Franz Hoffmann, Lotze (üb. H.s Ontologie, in: Ztschr. f. Phil. etc., Bd. 11, 1843), Fechner (zur Krit. der Grundlagen von H.s Metaphys., in: Ztschr. f. Philos. etc., Bd. 23, 1853), Zimmermann und anderen unten zu erwähnenden Philosophen. Manche zur Erläuterung der herbartschen Lehre dienenden Schriften u. Abhandlungen von Drobisch, Strümpell, Hartenstein und andern Schülern Herbarts sind Abschnitt IV dieses Bds. aufgeführt. In letzter Zeit sind u. A. erschienen: P. J. H. Leander, üb. H.s philos. Standp., Lund 1865. F. A. Lange, d. Grundlegung der mathemat. Psychol., ein Versuch zur Nachweisung der fundamentalen Fehler b. Herbart u. Drobisch, 1865. K. Fr. W. L. Schulze, H.s Stellung zu Kant, entwickelt an den Hauptbegriffen ihrer Philos., Götting. Inaug.-Diss., Luckau 1866. Herm. Langenbeck, die theor. Phil. H.s und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik, Berl. 1867. Wilh. Schacht, krit.-philos. Aufsätze, 1. Heft: Herbart und Trendelenburg, Aarau 1868 (vgl. dagegen J. Bergmann in den philos. Monatsheften, Bd. I, 1868, S. 237—242). E. F. Wyneken, das Naturgesetz der Seele, Hannov. 1869. E. Otto Zacharias, üb. einige metaphys. Differenzen zwisch. H. u. Kant, Rostocker Promotionsschrift, Lpz. 1869. Rich. Quäbicker, Kants und H.s metaphys. Grundaus. üb. d. Wesen der Seele, Berl. 1870. Jul. Kaftan, Sollen und Sein in ihrem Verhältn. zu einander, eine Studie zur

Krit. H.s, Lpz. 1872. H. Siebeck, Aristotelis et H. doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant, Inaug.-Diss., Halle 1872. D. Burger, de zedekunde volgens de beginselen der leer van H., Amersfort 1872. Aless. Paoli, la filosofia pratica di Herb., Torino 1873. W. Rein, H.s Regierg., Unterr. u. Zucht in ihr. Verhältniss zu einander, Eisenach 1873. Ph. Landerl, die Willensfreiheit vom h.schen Standpunkte aus, Gymn.-Progr., Kremsmünster 1874. Theod. Lipps, zur h.schen Ontologie, I.-D., Bonn 1874. C. A. Thilo, H.s Verdienste um d. Phil., Vortrag, Oldenbg. 1875. Th. Vogt, Lotts Kritik der h.schen Ethik und H.s Entgegnung, Wien 1875. R. Martin, die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften u. in H.s Metaphysik, Crimmitschau 1875. W. Drobisch, üb. d. Fortbildung d. Philos. durch H., akad. Vorlesung, Lpz. 1876. K. S. Just, die Fortbildung der kantischen Ethik durch H., Eisenach 1876. M. Lazarus, Rede auf H. bei d. Enthüllung seines Denkmals in Oldenburg, Berl. 1876. G. A. Hennig, J. Fr. H., zu seinem Säculargeburtst. nach seinem Leben und seiner pädagog. Bedeutung dargestellt, Kyritz 1876. R. Zimmermann, Perioden in H.s philos. Geistesgang, Wien 1877. G. Schneider, die metaphys. Grundlagen der h.schen Psychologie dargest. u. krit. untersucht, Inaug.-Diss., Erlangen 1877. P. Hohlfeld, über H.s prakt. Philos., Neuwied 1877. Ernst Katzer, d. moral. Gottesbeweis nach Kant u. Herbart, I.-D., Lpz. 1877. J. Capesius, die Metaphys. H.s in ihrer Entwickelungsgesch. u. ihrer histor. Stellung, Lpz. 1878. Straszewski, Herbart, sa vie et sa philos. d'après des publications récentes, in: Rev. philos., Bd. 7, 1879, S. 514—526, 645—673. Al. Schwarze, die Stellung der Religionsphilos. in H.s System, I.-D., Halle 1881. H. Holtzmann, d. Religionsbegr. der Schule Herbarts, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., 1882. Alb. Schoel, zur Krit. der herbart. Religionsphilos., Lpz. 1883; ders., J. F. H.s philos. L. v. d. Religion quellenmässig dargestellt, Dresden 1884. O. Flügel, e. neuer Angr. auf H.s Religionsph. (O. Pfleiderer, Religionsph. I, 1883), in: Ztschr. f. ex. Ph., XIII, 1884, S. 276—304. Hnr. Free, d. L. H.s v. d. mschl. Seele mit H.s eigenen Worten zusammengestellt, Bernb. 1885. Frdr. Dittes, Uebers. der Pädag. H.s, d. Psychol. H.s, d. Eth. H.s, Krit. der Pädag. H.s, in: Pädagogium, Monatsschr. f. Erzieh. u. Unterr., 1885, Heft 7—10 (scharfe Kritik H.s), s. dazu: Chr. A. Thilo u. O. Flügel, Dittes üb. d. prakt. u. theoret. Ph. H.s, Langensalza 1886, s. auch Ztschr. f. ex. Ph., Bd. XIV, 1886. O. Krüger, zur Krit. der herbartschen Ethik, G.-Pr., Chemnitz 1886. O. Foltz, d. metaphys. Grundlagen der herb. Psychologie u. ihre Beurtheil. durch Herrn Dr. Dittes, Gütersloh 1886. A. Rosinski, Krit. d. Beweisgründe des herb. Realism. f. d. Subjectivität des Wahrnehmungsinhaltes, Lpz. 1887. W. Ostermann, die hauptsächlichsten Irrthümer der herbartschen Psychologie u. ihre pädagog. Consequenzen, Oldenb. 1887. C. A. Thilo, Eine Untersuch. üb. H.s Ideenlehre in Bezug auf d. v. Lott, Hartenstein u. Steinthal an ihr gemachten Ausstellungen, in: Ztschr. f. ex. Ph., Bd. XV, 1887, S. 225 bis 257, 341—354. — S. auch Ldw. Strümpell, d. Einleit. in d. Philos., namentlich 282 ff. O. Hostinsky, üb. die Bedeut. d. prakt. Ideen H.s f. d. allg. Aesthet., Prag 1883. Viele Aufs. in d. Ztschr. für exacte Phil. u. bes. H.s Pädagogik betreffend, in dem „Jahrbuch d. Vereins f. wissensch. Pädagogik".

Von Herbarts Schriften (deren chronologisches Verzeichniss Hartenstein am Schluss des XII. Bandes der sämmtlichen Werke giebt) sind die bemerkenswerthesten folgende:

Ueber Pestalozzis neueste Schrift: wie Gertrud ihre Kinder lehrte, in: Irene, eine Monatsschr., hrsg. von G. A. v. Halem, Bd. I, Berl. 1802, S. 15—51, wiederabg. (ausser in H.s kl. Schr. Bd. III, S. 74 ff.) in den sämmtl. Werken XI, S. 45 ff.

Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyclus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt, Götting. 1802; 2., durch eine Abh. über d. ästhetische Darstellg. der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung, vermehrte Aufl., ebd. 1804. Werke XI, S. 79 ff.

De Platonici systematis fundamento commentatio (zum Antritt des Extraordinariats in Göttingen), Gött. 1805, W. XII, S. 61 ff. Kl. Schr. Bd. I, S. 67 ff.

Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, Gött. 1806, W. X, S. 1 ff.

Hauptpunkte der Metaphysik, Gött. 1806 u. 1808. Kl. Schr. I, 199. W. III, S. 1 ff.

Hauptpunkte der Logik (auch als Beilage zur Ausgabe der Hauptp. der Metaph. 1808), Gött. 1808. Kl. Schr. I, 254. W. I, 465 ff.

Allgemeine praktische Philosophie, Gött. 1808. W. VIII, S. 1 ff. Neue Ausg., Lpz. 1873.

Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre, in: Königsberger Archiv, Bd. I, St. 2; W. VII, S. 1 ff.; psycholog. Untersuchung über d. Stärke einer gegebenen Vorstellung

als Function ihrer Dauer betrachtet, ebd. St. 3, W. VII, S. 29 ff. (Kl. Schr. I, S. 331 ff.; S. 361 ff.)

Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, Regiomonti 1812, W. IV, S. 521 ff., Kl. S. I, 409. (Aus d. Latein. durch Karl Thomas übersetzt und eingeleitet, ist diese Schrift Berlin 1859 wieder herausgegeben worden.)

Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Königsb. 1813, 2. Aufl. 1821, 5. Aufl. 2. Abdr., Hamb. 1883, W. I, S. 1 ff. (Besonders werthvoll u. nicht etwa zu verwechseln mit der viel unbedeutenderen sogleich zu erwähnenden Encyclop. d. Ph.)

Lehrbuch zur Psychologie. Königsb. u. Leipz. 1816, 2. verb. Aufl. ebd. 1834, 3. Aufl. 3. Abd., herausgeg. v. G. Hartenstein, Lpz. 1887. W. V, S. 1 ff.

Gespräch über das Böse, Königsb. 1817. W. IX, S. 49 ff. Kl. S. II, 115.

Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien, Beil. der 2. Aufl. des Lehrb. zur Einl. in die Philos., W. XI, S. 396, Kl. S. III, 98.

De attentionis mensura causisque primariis psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustraturus scripsit J. F. Herbart, Regiomonti 1822, W. VII, 73 ff. Kl. S. II, S. 353 ff.

Ueber die Möglichkeit u. Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, Königsb. 1822, W. VII, S. 129 ff. Kl. S. II, 417.

Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Königsb. 1824—25, W. Bd. V u. VI.

Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, Königsb. 1828—29, W. Bd. III u. IV.

Kurze Encyclopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen. Halle 1831, 2. Aufl. 1841. W. Bd. II.

De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo commentatio, Gött. 1833, W. I, S. 533 ff. Kl. S. II. 721.

Umriss pädag. Vorlesungen, Gött. 1835, 2. Aufl. 1841, W. X, S. 185 ff.

Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe an Herrn Prof. Griepenkerl, Gött. 1836, W. IX, S. 241 ff.

Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, Gött. 1836, W. VIII, S. 213 ff.

Psychol. Untersuchungen, Heft 1 u. 2, Gött. 1839—40, W. VII, S. 181 ff.

Johann Friedrich Herbart, geboren zu Oldenburg, wo sein Vater Justizrath war, am 4. Mai 1776, erhielt seine erste Bildung durch Privatunterricht und auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt; er war früh mit der wolffschen Philosophie, daneben auch mit kantischen Lehren bekannt. Im Jahre 1794 bezog er die Universität Jena, wo damals gerade Fichte seine Wissenschaftslehre entwickelte. Lebhaft zu philosophischem Denken angeregt, legte Herbart schriftlich seinem Lehrer Bedenken gegen Sätze der Wissenschaftslehre vor und überreichte ihm auch eine Kritik der beiden ersten Schriften Schellings: über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, und: vom Ich oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen. Herbart gewann die Ueberzeugung, es komme in der Philosophie nicht darauf an, „da fortzufahren, wo ein zu grosser Berühmtheit gelangter Philosoph zu bauen aufgehört hat", sondern: „auf die Fundamente zu achten, dieselben der schärfsten Kritik zu unterwerfen, ob sie auch wirklich tauglich sind, ein Gebäude des Wissens zu tragen". Herbarts Streben nach Genauigkeit in der Untersuchung ward durch die Anregung, die er von Fichte empfing, gefördert. Auf den Begriff des Ich ward früh sein Nachdenken gelenkt. In einem 1794 verfassten Aufsatz glaubt er in dem Sichselbstvorstellen einen „unendlichen Cirkel zu finden, da ich mich als den setze, der sich selbst, also den sich Vorstellenden u. s. f. vorstellt, meint jedoch, jene Unendlichkeit werde erschöpft, indem das Ich sich die Aufgabe selbst, die ganze Unendlichkeit in Einem Begriffe vorstelle, durch den Begriff des Ich werde also das Umfassen der Unendlichkeit postulirt. Die Keime zu Herbarts späterer Lösung des Ichproblems aber und überhaupt zu seinem späteren „Realismus" sind bereits in seiner 1796 geschriebenen Kritik der schellingschen Schrift vom Ich enthalten, indem er hier der schellingschen Disjunction: „entweder Wissen ohne Realität oder ein letzter

Punkt der Realität" als drittes Glied beifügt: „oder ebenso mannigfaltige Realität des Wissens, als es Mannigfaltigkeit des Wissens giebt", die Möglichkeit mehrerer Gründe für Eine Folge, gleich mehreren Anhängepunkten für eine Kette hervorhebt, und den Satz aufstellt: „jedes Bedingte setzt zwei Bedingungen voraus". In den Jahren 1797—1800 war Herbart Hauslehrer in der berner Familie von Steiger zu Interlaken. Da er vor Allem der Poesie und der Mathematik bildende Kraft zuschrieb, so beschäftigte er seine (drei) Zöglinge zunächst hauptsächlich mit diesen Unterrichtsobjecten (wobei er im Griechischen von Homer ausging) und schob Moral und Geschichte auf eine spätere, wie er glaubte, für das Verständniss derselben geeignetere Zeit hinaus, erfuhr jedoch eine ihn tief schmerzende Störung seines Planes durch ein unvorhergesehenes vorzeitiges Abbrechen des Unterrichts bei dem ältesten der Zöglinge. Mit Moral und Psychologie beschäftigte sich H. eifrig in dieser Zeit. Durch einen Besuch bei Pestalozzi lernte er dessen Unterrichtsweise kennen, welcher er stets ein lebendiges Interesse bewahrt, und aus der er Manches in seine eigene pädagogische Theorie aufgenommen hat. Im Jahre 1800 ging Herbart über Jena und Göttingen in seine Heimath zurück. Er verweilte bis 1802 in Bremen im Hause seines Freundes Joh. Smidt, mit Philosophie und Pädagogik beschäftigt, in Göttingen habilitirte er sich im Oktober 1802 als Docent der Philosophie und Pädagogik; im Jahre 1805 erhielt er ebendaselbst eine ausserordentliche Professur, ward aber 1809 durch Wilhelm von Humboldts Vermittelung nach Königsberg als ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik berufen, nachdem Krug, der Nachfolger Kants auf dem philosophischen Lehrstuhl, nach Leipzig abgegangen war. Auch leitete Herbart in Königsberg das von ihm daselbst gestiftete pädagogische Seminar. Im Jahre 1833 nahm Herbart einen Ruf nach Göttingen an, wo er, der activen Betheiligung an den politischen Tagesinteressen abhold, um so energischer seiner Aufgabe als Forscher und Lehrer in ununterbrochener Thätigkeit bis zu seinem am 14. August 1841 erfolgten Tode sich widmete.

H. definirt die Philosophie (im zweiten Capitel des ersten Abschnitts seines Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie) als Bearbeitung der Begriffe. Er knüpft hierbei kritisch an Kants Erklärung der philosophischen Erkenntniss als der Vernunftserkenntniss aus Begriffen an. Durch das Wort Vernunft werde in diese Erklärung ein Streitpunkt gebracht (sofern der Begriff der Vernunft ein äusserst schwankender ist, und nach Herbart eine Vernunft als ein besonderes Seelenvermögen so wenig, wie überhaupt irgend eines der von der aristotelischen und aristotelisirenden Psychologie angenommenen Seelenvermögen existirt). Also bleibe übrig: Erkenntniss aus Begriffen. Dies sei jedoch der Gewinn der vorhandenen Wissenschaft; die Philosophie aber als Wissenschaft erzeugend sei Bearbeitung der Begriffe. Gegen den Vorwurf, diese Definition sei zu weit, weil Bearbeitung der Begriffe in allen Wissenschaften vorkomme, bemerkt Herbart, Philosophie liege wirklich in allen Wissenschaften, wenn dieselben seien, was sie sein sollen.*)

Aus den Hauptarten der Bearbeitung der Begriffe, sagt Herbart, ergeben sich die Haupttheile der Philosophie. Die erste Aufgabe ist die Klarheit und die Deutlichkeit der Begriffe. Die Klarheit besteht in der Unterscheidung eines

---

*) Bearbeitung der Begriffe ist jedenfalls nicht das einzige methodische Mittel der Philosophie, sondern kann nur etwa als das am meisten charakteristische betrachtet werden. Die Basirung der Definition der Philosophie auf das methodische Verfahren ist nur dann gerechtfertigt, wenn, was allerdings Herbart nachzuweisen sucht, wirklich nicht ein bestimmtes Object, wie etwa das Universum als solches, oder auch die Realprincipien alles Existirenden, der Philosophie im Unterschiede von den übrigen Wissenschaften, die auf einzelne Gebiete des Existirenden gehen, zukommt.

Begriffes von anderen Begriffen, die Deutlichkeit in der Unterscheidung der Merkmale eines (zusammengesetzten, nicht einfachen) Begriffs von einander. Deutliche Begriffe können die Form von Urtheilen annehmen, und die Vereinigung der Urtheile ergiebt Schlüsse. Hiervon handelt die Logik. Herbart definirt die Logik als denjenigen Theil der Philosophie, welcher die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der letzteren im Allgemeinen betrachte. Da aber die Auffassung der Welt und unserer selbst manche Begriffe herbeiführe, welche, je deutlicher sie gemacht werden, gerade um so weniger Vereinigung unserer Gedanken zulassen, so erwachse hieraus der Philosophie die wichtige Aufgabe, die derartigen Begriffe durch Ergänzung so zu verändern, dass die in ihnen liegende logische Schwierigkeit verschwinde; diese Berichtigung der Begriffe sei die Aufgabe der allgemeinen Metaphysik. Die Hauptbegriffe der Metaphysik seien so allgemein, und die Berichtigung derselben von so entscheidendem Einfluss auf alle Gegenstände des menschlichen Wissens, dass erst, nachdem jene Berichtigung vorgenommen sei, die übrigen Begriffe von der Welt und von uns selbst gehörig bestimmt werden könnten. So schliessen sich an die Metaphysik an als ihre Anwendungen auf die Hauptgegenstände des menschlichen Wissens die Psychologie, die Naturphilosophie und die natürliche Theologie oder philosophische Religionslehre. Ferner giebt es Begriffe, die zwar nicht eine Veränderung nothwendig machen, wohl aber einen Zusatz in unserm Vorstellen herbeiführen, der in einem Urtheile des Beifalls oder des Missfallens besteht. Die Wissenschaft von solchen Begriffen ist die Aesthetik.*) Angewandt auf das Gegebene, geht die Aesthetik über in eine Reihe von Kunstlehren, welche man sämmtlich praktische Wissenschaften nennen kann, weil sie angeben, wie derjenige, der sich mit einem gewissen Gegenstande beschäftigt, denselben behandeln soll, indem nicht das Missfallende, sondern vielmehr das Gefallende zu erzeugen ist. Zu diesen Kunstlehren gehört auch die Tugendlehre, deren Vorschriften den Charakter der nothwendigen Befolgung darum an sich tragen, weil wir unwillkürlich und unaufhörlich den Gegenstand derselben darstellen, während es bei den meisten der praktischen Wissenschaften der Willkür überlassen bleibt, ob man sich mit dem Gegenstande abgeben will oder nicht.

In der Auffassung und Ausführung der Logik kommt Herbart mit dem Kantianismus in dem Maasse überein, dass er, da er selbst nur Grundzüge entwirft, für das eingehendere Studium geradezu auf die logischen Lehrschriften von Kantianern wie Hoffbauer, Krug und Fries, verweist. Nach Aristoteles ist die Logik die Amalysis (zergliedernde Sonderung von Form und Inhalt) des Denkens überhaupt, nach Kant und auch nach Herbart aber eine Lehre von dem zergliedernden und durch Zergliederung erläuternden oder verdeutlichenden Denken. Kants Eintheilung der Erkenntnisse in analytische und synthetische ist, wie für die Unterscheidung der Logik und Vernunftkritik bei Kant, so auch für die der Logik und Metaphysik bei Herbart maassgebend gewesen. Unsere Gedanken, sagt Herbart, sind Begriffe,

---

*) Bei dieser Eintheilung besteht die Ungleichmässigkeit, dass die Logik nicht selbst die Begriffe überhaupt, noch auch einzelne Begriffe verdeutlicht, sondern die Normen für die Verdeutlichung aller Begriffe aufstellt, was ihr Anlass giebt, eine bestimmte Classe von Begriffen, nämlich die logischen, d. h. den Begriff des Begriffs, den Begriff des Urtheils etc., nicht bloss zu verdeutlichen, sondern überhaupt wissenschaftlich zu entwickeln, die Metaphysik dagegen gewisse Begriffe zu berichtigen selbst übernimmt und von eben diesen berichtigten Begriffen Anwendungen macht, die Aesthetik endlich die bereits vor ihr von dem menschlichen Bewusstsein vollzogene, zu der objectiven Betrachtung hinzutretende Bildung von Urtheilen des Beifalls und des Missfallens auf Principien zu bringen sucht.

sofern wir sie hinsichtlich dessen, was durch sie gedacht wird, betrachten. Verschiedene Begriffe, die mit einander unvereinbar sind, wie der Cirkel und das Viereck, von denen aber jeder unabhängig von dem andern gedacht werden kann stehen im conträren Gegensatz. Die bloss verschiedenen, aber nicht unvereinbaren Begriffe, wie der Cirkel und das Rothe, sind disparat. Die disparaten sowohl, als die conträren Begriffe ergeben noch den contradictorischen Gegensatz zwischen a und non a, b und non b, indem von a und b gesagt wird, jedes sei nicht das andere. Entgegengesetztes ist nicht einerlei. Diesel Formel heisst der Satz des Widerspruchs. Mit ihm gleichgeltend ist der sogenannte Satz der Identität, A = A, oder eigentlich: A ist nicht gleich non-A, wo die Negationen einander aufheben und eine Bejahung ergeben, desgleichen das sogenannte principium exclusi medii: A ist entweder B oder nicht B. Wo es erlaubt ist, die Einheit einer Summe anzunehmen, da kann diese Summe ein solches und auch ein anderes enthalten, z. B. dieses Kleid ist roth und blau, dieses Ereigniss ist zugleich erfreulich und traurig. Wenn Begriffe einander im Denken begegnen, so kommt in Frage, ob sie eine Verbindung eingehen werden oder nicht; die Entscheidung dieser Frage ist das Urtheil. Der vorausgesetzte Begriff ist das Subject, der angeknüpfte ist das Prädicat. Herbart nimmt an, dass das kategorische Urtheil (z. B. Gott ist allmächtig, die Seele ist unsterblich, Goethe war ein deutscher Dichter) die Behauptung der Existenz des Subjects nicht involvire, und geht von dieser Annahme*) auch in seiner Darstellung der Schlusslehre aus. Herbart bezeichnet die Schlüsse der ersten und zweiten Figur als Subsumtions-, die der dritten als Substitutionsschlüsse.

Die Aufstellung der metaphysischen Probleme bereitet Herbart durch die Skepsis vor. Jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie, sagt Herbart, ist Skeptiker; aber es ist auch jeder Skeptiker als solcher Anfänger. Wer nicht einmal in seinem Leben Skeptiker gewesen ist, der hat diejenige durchdringende Erschütterung aller seiner von früh auf angewöhnten Vorstellungen und Meinungen niemals empfunden, welche allein vermag das Zufällige von dem Nothwendigen, das Hinzugedachte vom Gegebenen zu scheiden. Wer aber in der Skepsis beharrt, dessen Gedanken sind nicht zur Reife gekommen, er weiss nicht, wohin jeder gehört, und wieviel aus jedem folgt; von fremden Gedanken und vom Widerstreite derselben gedrückt, werden diejenigen fast immer Skeptiker, welche fleissig waren im Lesen und faul im Denken. Herbart unterscheidet eine niedere und eine höhere Skepsis. Jene geht darauf, dass wir wegen der Bedingtheit unserer Auffassung durch unsere Subjectivität schwerlich ein treues Bild von dem, was die Dinge sind, durch unsere Sinne erlangen. Die Körper mögen im Raum auf irgend eine Weise gestaltet, in der Zeit irgend welchen Veränderungen unterworfen, die Stoffe durch Kräfte ergriffen und behandelt, die Menschen und Thiere von irgend welchen Wahrnehmungen und Gesinnungen erfüllt sein; aber wir wissen nicht, was für Wahrnehmungen und Gesinnungen und nicht, was für Kräfte, Stoffe, Veränderungen und Gestalten da sind. Der Zweifel aber kann weiter vordringen und zu dem Gedanken fortgehen, dass wir wirklich gar nicht alles dasjenige wahrnehmen, was wir wahrzunehmen glauben, dass wir zu dem gegebenen Wahrnehmungsinhalt die Formen, insbesondere die Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Causalität, wie auch die Zweckmässigkeit, die wir den Naturobjecten zuschreiben, unwillkürlich hinzugedacht haben. Hierdurch wird zweifelhaft, ob feste Anfangspunkte unseres Wissens irgend zu finden seien, und es kann als ebenso zweifelhaft erscheinen, ob im Fall, dass Principien wirklich

*) Die wenigstens bei dem affirmativen Urtheil im Allgemeinen falsch und nur in einzelnen Fällen vermöge des Zusammenhangs der Rede zutreffend ist.

vorhanden wären, sich Methoden für ein fortschreitendes Denken würden finden lassen, da die Erfahrung als unvollständig, der Analogieschluss als unsicher und ein Rechtsgrund zu einer Synthesis a priori, wodurch ein Princip sich selbst überschreiten würde, kaum als denkbar erscheint.

Herbart hält dafür, dass wir zwar wegen der Relativität aller Eigenschaften nicht eine Kenntniss von der wahren Beschaffenheit der Dinge durch die Sinne erlangen, aber die Existenz der Dinge ist nicht nur eine gedachte, sondern eine erkennbare. In jeder Empfindung liegt die absolute Position als uns gegeben, und das Empfundene beansprucht, als Seiendes zu gelten. Freilich ist das, was wir empfinden, nur etwas für uns, es kann ihm daher die selbständige Existenz nicht zugesprochen werden. Andererseits ist die in der Empfindung liegende absolute Position eine gegebene Thatsache und kann daher nicht aufgehoben werden. Sie muss daher bezogen werden auf etwas, das nicht empfunden wird, und so kommt Herbart dazu, einfache und reale Wesen anzunehmen als durch die Erscheinungen nothwendig vorausgesetzt; diese werden nicht nur gedacht, sondern mittelbar erkannt und sind in Folge dessen ein wahrhaft Reales. Gegen Kant verficht Herbart auch die Ansicht, dass die Formen der Erfahrung wirklich gegeben seien, da wir uns in der Auffassung eines bestimmten Objects an die Verbindung des Wahrnehmungsinhaltes mit einer bestimmten Form gebunden fühlen und nicht, wie es bei bloss subjectivem Hinzudenken der Formen der Fall sein müsste, jeden beliebigen Inhalt in der sinnlichen Wahrnehmung selbst mit jeder beliebigen Form verknüpfen können. In welcher Art dieselben gegeben seien, ist ein späteres, psychologisches Problem; auf der Thatsache des Gegebenseins derselben aber beruht die metaphysische Betrachtung.

Die gegebenen Formen der Erfahrung sind von der Art, dass sie widersprechende Begriffe liefern, welche durch das Denken verbessert werden müssen.

Die Ausdehnung im Raum und das Geschehen in der Zeit involviren Widersprüche. Das Ausgedehnte soll sich dehnen durch viele, verschiedene, ausser einander liegende Theile des Raumes; durch die Dehnung aber zerreisst das Eine in Vieles, und doch soll das Eine mit dem Vielen identisch sein. Indem wir Materie denken, beginnen wir eine Theilung, die wir ins Unendliche fortsetzen müssen, weil jeder Theil noch als ein Ausgedehntes gedacht werden soll. Wir kommen nie zu allen Theilen, nie zu den letzten Theilen, weil wir die Unendlichkeit der aufgegebenen Theilung sonst überspringen müssten. Wollen wir versuchen, von dem Einfachen auszugehen und aus ihm die Materie ebenso im Denken zusammenzusetzen, wie sie aus ihm wirklich bestehen mag, so fragt sich, wie viele Einfache wir wohl zusammennehmen müssten, um einen endlichen Raum anzufüllen. Offenbar müsste die vorige Unendlichkeit jetzt rückwärts übersprungen werden. Bei der Theilung verliert sich die Realität im Unendlichkleinen; bei der versuchten Reconstruction können wir dieses nicht als Grundlage der Realität der Materie gebrauchen. Der Erfahrungsbegriff der Materie ist daher einer Veränderung im Denken zu unterwerfen. An die unendliche Theilbarkeit der Zeit knüpfen sich die gleichen Betrachtungen. Die Erfüllung der Zeit durch das Geschehen und durch die Dauer erfordern noch offenbarer als die Raumerfüllung, dass auf das Erfüllende die Unterscheidung der unendlich vielen Theilchen übertragen werde; denn leere Zwischenzeiten würden Vernichtung und Wiederentstehen dessen bezeichnen, was in der Dauer und dem Geschehen begriffen ist. Was geschieht, nimmt die Zeit ein, es ist in derselben gleichsam ausgedehnt. Was geschehen ist, zeigt sich im Erfolge als ein endliches Quantum der Veränderung. Dieses Endliche soll die unendliche Menge dessen in sich fassen, was in allen Zeittheilchen nacheinander geschah. So wenig, wie

die einfachen Theile des Ausgedehnten im Raume, ist das wirkliche Geschehen, aus dem der Erfolg sich zusammensetzt, denkbar, denn es zerfliesst, wie klein wir es fassen mögen, immer wieder in ein Vorher, ein Nachher, eine Mitte zwischen beiden.

Der Begriff der Inhärenz oder des Dinges mit mehreren Eigenschaften involvirt den Widerspruch, dass das Eine Vieles sei. Die Mehrheit der Eigenschaften verträgt sich nicht mit der Einheit des Gegenstandes. Das Ding soll der Eine Besitzer der verschiedenen Merkmale sein. Aber das Besitzen muss doch dem Dinge als etwas seiner Natur Eigenthümliches, als eine Bestimmung seines Was zugeschrieben werden, folglich ein eben so Vielfaches sein, wie die Eigenschaften, die besessen werden. Dadurch aber wird das Ding selbst ein Vielfaches, während es doch zugleich Eines sein soll. Die Frage: was ist das Ding? erfordert eine einfache Antwort. Der Begriff von dem Dinge, dessen wahre Qualität ein vielfacher Besitz von Merkmalen sei, ist ein widersprechender Begriff, der einer Umarbeitung im Denken entgegensieht, weil er, als aus dem Gegebenen stammend, nicht verworfen werden kann.

Auch der Begriff der Causalität, der, obschon nicht als Begriff gegeben, doch durch ein nothwendiges Denken über das Gegebene entsteht, involvirt Widersprüche. Mit dem Gegebenen dringt sich unmittelbar der Begriff der Veränderung auf; nun macht sich schon im gemeinen Denken ein Bedürfniss fühlbar, zu erklären, warum die Veränderung eingetreten sei, d. h. die Veränderung als Wirkung aufzufassen und zu ihr eine Ursache zu suchen. Aber der Begriff der Veränderung führt auf ein Trilemma. Entweder nämlich müsste die Veränderung eine äussere Ursache oder eine innere Ursache haben oder ursachlos sein, mit anderen Worten: sie müsste sich entweder auf Mechanismus oder auf Selbstbestimmung oder auf absolutes Werden zurückführen lassen. Der gemeine Verstand pflegt sich alle drei Vorstellungsarten zu erlauben, indem er in der Körperwelt äussere Ursachen, bei dem Willen Selbstbestimmung, für den Lauf der Dinge im Allgemeinen aber oft das Schicksal, d. h. absolutes Werden, voraussetzt. Allein 1. der Begriff der äusseren Ursache erklärt nicht den ursprünglichen Wechsel, da er auf einen regressus in infinitum zu führen scheint, und er erklärt auch nicht den abgeleiteten Wechsel, da er den Widerspruch in sich trägt, dass das Thätige eine fremde, ihm nicht eigene Bestimmung als Eigenschaft seiner Natur in sich trage, und dass das Leidende nach der Veränderung noch das nämliche Ding, und doch auch nicht mehr das nämliche Ding wie vorher, sein soll; 2. der Begriff der Selbstbestimmung durch eine innere Ursache vermindert diese Schwierigkeiten nicht und leidet zudem an dem Widerspruch, dass er das eine Wesen in dem Actus der Selbstbestimmung durch den Gegensatz der Activität und Passivität mit sich entzweit; 3. das absolute Werden, welches den Wechsel selbst als die Qualität dessen, was ihm unterworfen ist, ansieht, leidet an der doppelten Schwierigkeit, dass es eine strenge Gleichförmigkeit des Wechsels fordern würde, die doch in der Natur der Dinge erfahrungsgemäss nicht angetroffen wird, und dass es auch in sich selbst widersprechend ist, da der Begriff des Werdens sich nicht anders denken lässt, als durch die wechselnden Beschaffenheiten, welche in der Umwandlung durchlaufen werden, so dass man, um die Qualität des Werdens zu bestimmen, die einander entgegengesetzten Beschaffenheiten zusammenfassen und in eine Einheit concentriren muss, worin der Widerspruch liegt, dass Entgegengesetzte Eins sein sollen; sagt man, das Wesen sei nur Erscheinung eines nicht wechselnden Grundes, so werden die Widersprüche nicht gemindert, sondern gehäuft; denn es tritt bei dieser Annahme nur um so deutlicher hervor, dass in dem Einen nicht wechselnden Grunde alle Mannigfaltigkeit und aller

Widerspruch concentrirt sei, woraus das Viele und Entgegengesetzte der Erscheinung sich entfalten soll.

Der Begriff Ich trägt in sich, wofern das Ich als Urquell aller unserer höchst mannigfaltigen Vorstellungen angesehen wird, den Widerspruch der Inhärenz des Vielen in dem Einen, welcher hier sogar besonders fühlbar ist, weil das Selbstbewusstsein das Ich als ein völliges Eins darzustellen scheint; dazu aber tritt der dem Ich eigenthümliche Widerspruch, dass es als das reine, in sich selbst zurückgehende Selbstbewusstsein sich vorstellen muss, d. h. sein Ich vorstellen muss, d. h. sein sich Vorstellen vorstellen muss, und so fort ins Unendliche (indem jedesmal das Sich durch sein Ich und dieses wiederum durch sein sich Vorstellen zu ersetzen ist), so dass der Ich-Begriff in der That gar nicht zu Stande kommen zu können scheint.

Die Metaphysik, welche die dargelegten Widersprüche aus den Formen der Erfahrung hinwegschaffen und dadurch die Erfahrung begreiflich machen soll, wird von Herbart eingetheilt in die Lehre von den Principien und Methoden (Methodologie), von dem Sein, der Inhärenz und der Veränderung (Ontologie), von dem Stetigen (Synechologie) und von den Erscheinungen (Eidolologie). An die allgemeine Metaphysik schliesst sich als angewandte Metaphysik die Naturphilosophie und die Psychologie an.

Die von der Metaphysik zu vollziehende Umbildung der angegebenen Begriffe besteht darin, dass die nothwendigen Ergänzungsbegriffe oder die Beziehungspunkte aufgesucht werden, durch welche allein die Widersprüche, die in denselben enthalten sind, sich auflösen lassen. Die Methode, durch Aufsuchung der nothwendigen Ergänzungsbegriffe die Widersprüche in den durch die Erfahrung dargebotenen formalen Begriffen aufzuheben, nennt Herbart die Methode der Beziehungen. Jeder Begriff jener Art ist ein Grund, aus dem um des in ihm enthaltenen Widerspruchs willen der Ergänzungsbegriff gefolgert werden muss. Nur hierdurch wird nach Herbart Synthesis a priori möglich. Denn, sagt er, wenn B dem A durch Synthesis a priori, also nothwendig, zu verbinden ist, so muss A ohne B unmöglich sein; die Nothwendigkeit liegt in der Unmöglichkeit des Gegentheils; Unmöglichkeit eines Gedankens aber ist Widerspruch (wogegen Kant behauptet hatte, dass synthetische Sätze a priori noch eines andern Princips, als des Satzes der Identität und des Widerspruchs bedürfen).

Es ist unmöglich, anzunehmen, dass nichts sei, denn dann würde auch nichts erscheinen. Leugne man alles Sein, so bleibe zum mindesten das unleugbare Einfache der Empfindung. Das Zurückbleibende, nach aufgehobenem Sein, ist Schein. Dieser Schein, als Schein, ist. Weil der Schein nicht hinwegzuheben ist, so muss irgend ein Sein vorausgesetzt werden.

Erklären, dass A sei, heisst, es solle bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben. Sein ist absolute Position.*) Der Begriff des Seins schliesst

---

*) Hiermit zieht Herbart das Setzen des Seins in den Begriff des Seins hinein, woran sich ihm dann u. A. auch die irrige Annahme knüpft, die Zahl der realen Wesen könne nicht unendlich sein, weil wir freilich, vom Endlichen ausgehend, niemals das Unendliche als eine bestimmte Grösse setzen können, sondern bei jeder bestimmten Grenze denken müssen, es könne und solle noch weiter gegangen werden. Das Sein an sich hat aber in der That mit unserer Position nichts zu schaffen. Es ist gerade das von unserm Setzen Unabhängige. Nicht das Sein, sondern unser Denken des Seins ist Position, und was (wie das Unendliche) ausserhalb des Bereichs unserer Position liegt, liegt darum doch keineswegs ausserhalb des Bereiches der Wirklichkeit.

alle Negation und alle Relation aus.*) Was als seiend gedacht wird, heisst ein Wesen (ens).

Das Einfache der Empfindung findet sich nie oder höchst selten einzeln, sondern in Complexionen, welche wir Dinge nennen. Wir legen dem Dinge seine einzelnen Merkmale als Eigenschaften bei. Die Widersprüche aber, die in dem Begriffe des Dinges mit mehreren Eigenschaften liegen, nöthigen dazu, diesen Begriff, um ihn von eben diesen Widersprüchen zu befreien, durch die Annahme zu ergänzen, dass eine Mehrheit realer Wesen existire, deren jedes von schlechthin einfacher, durch keine inneren Gegensätze bestimmbarer Qualität sei, deren Zusammen aber die Erscheinung des Einen Dinges mit vielen Eigenschaften bedinge. So sind die Eigenschaften eines Dinges nichts weiter als die Beziehungen, in welchen es zu anderen Dingen steht. Dieser Beziehungen können es natürlich viele sein.

In einer Complexion von Merkmalen pflegen einzelne zu beharren, während andere wechseln. Wir schreiben daher den Dingen Veränderungen zu. Aus den Widersprüchen im Begriff der Veränderung aber folgt, dass es im Seienden keinen ursprünglichen inneren Wechsel giebt, weil ursprüngliche Selbstbestimmung und absolutes Werden unmöglich ist, und dass es auch keinen abgeleiteten Wechsel geben würde, wofern die Einwirkung von Ursachen nur unter der Voraussetzung einer ursprünglich nach aussen gerichteten Thätigkeit erfolgen könnte. Dann aber würde es gar keinen Wechsel geben, auch nicht in der Erscheinung, was der Erfahrung widerspricht. Mithin muss jene Voraussetzung falsch sein und der Wechsel sich ohne eine ursprünglich nach aussen gerichtete, wie auch ohne eine ursprüngliche innere Thätigkeit erklären lassen. Herbart erklärt denselben mittelst der Theorie der Selbsterhaltungen, welche bei dem Zusammensein der einfachen realen Wesen stattfinden und das einzige wirkliche Geschehen ausmachen. Diese Theorie ruht auf dem Hülfsbegriffe des intelligibeln Raumes nebst der diesem Raume entsprechenden Zeit und Bewegung, und auf dem methodischen Hülfsmittel der zufälligen Ansicht.

Unter dem intelligibeln Raume versteht nämlich Herbart denjenigen Raum, in welchem befindlich die einfachen realen Wesen gedacht werden müssen, im Unterschiede von dem phänomenalen Raume, in welchem unsere Empfindungen vorgestellt werden, welcher also in der Seele selbst ist. Der Begriff des intelligibeln Raumes entspringt, indem sowohl das Zusammen als das Nichtzusammen der nämlichen Wesen gedacht werden soll. Das Aneinander einfacher realer Wesen erzeugt die „starre Linie", der Uebergang der Punkte in einander die stetige Linie, aus der Mischung zweier Richtungen geht die Ebene, aus der Hinzufügung einer neuen Richtung der körperliche Raum hervor. Die Fiction des Uebergangs der Punkte in einander setzt eine Theilbarkeit des Punktes voraus, welche Annahme Herbart durch die geometrische Thatsache irrationaler Verhältnisse zu rechtfertigen sucht. Auch in dem intelligibeln Raume sind, wie in dem phänomenalen, alle Bewegungen relativ; was Bewegung ist in Bezug auf umgebende Objecte, die als ruhend betrachtet werden, ist Ruhe, sofern eben diese Objecte als in der entgegengesetzten Richtung jedesmal mit der gleichen Geschwindigkeit sich bewegend angesehen werden. Jedes Wesen im intelligibeln Raume ist ursprünglich ruhend in Bezug auf sich selbst oder auf den Raum, sofern es selbst als in demselben befindlich betrachtet wird, aber nichts hindert, dass diese Ruhe Bewegung sei in Hinsicht auf

*) In dem Ausschluss aller Negation und Relation liegt ein Sprung; nur die Relation in dem zu setzenden Subject und die Wiederaufhebung (Negation) der Setzung in dem Sinne, in welchem sie vollzogen worden ist, ist in der That auszuschliessen.

andere reale Wesen: die Ruhe in Bezug auf diese wäre nur ein möglicher Fall unter unendlich vielen gleich möglichen. Es ist also vorauszusetzen, dass im Allgemeinen ursprünglich jedes Wesen im Vergleich mit jedem andern in Bewegung sei, nämlich in gradliniger Bewegung mit constanter Geschwindigkeit. Diese Bewegung ist nicht eine wirkliche Veränderung, weil jedes Wesen in Bezug auf sich selbst und auf seinen Raum dabei in Ruhe bleibt, zu andern Wesen aber nicht selbst in Beziehung steht, sondern nur durch ein zusammenfassendes Bewusstsein in Beziehung gesetzt wird. Wenn aber der Fall eintritt, dass in Folge dieser ursprünglichen Bewegung einfache reale Wesen in denselben Punkt gleichzeitig gelangen, so erfolgt eine gegenseitige Durchdringung, die, sofern die Qualitäten dieser Wesen einander gleich sind, keine Störung veranlasst, sofern aber die Qualitäten derselben einander entgegengesetzt sind, eine Störung bedingt, da Entgegengesetztes nach dem Satze des Widerspruchs nicht in einem Punkte zusammen sein kann; die Störung würde erfolgen, wenn das Entgegengesetzte der mehreren Wesen sich wirklich aufheben könnte, da dasselbe aber unaufhebbar ist, so erhalten sich die Qualitäten wider die intendirte Störung; Selbsterhaltung ist Bestehen wider eine Negation. Die Störung gleicht einem Druck, die Selbsterhaltung einem Widerstande. In der Seele sind die „Selbsterhaltungen" Vorstellungen; in allen andern realen Wesen sind sie solche inneren Zustände, die auch nach den herbartschen Principien, gleich wie nach den leibnizischen, irgendwie unsern Vorstellungen analog gedacht werden müssen. Das eigentliche und einfache Was der realen Wesen erkennen wir zwar nicht, über ihre inneren und äusseren Verhältnisse aber können wir eine Summe von Einsichten erlangen, die sich ins Unendliche vergrössern lässt. Die Voraussetzung, dass das einfache Was der Wesen bei verschiedenen nicht bloss verschieden sei, sondern auch conträre Gegensätze bilde, ist nothwendig. Ist der Gegensatz der Qualität ein partieller, so lassen sich die Qualitäten in unserm Denken in solche Componenten zerlegen, zwischen denen einerseits volle Uebereinstimmung, andererseits voller Gegensatz statthat. Diese Zerlegung, obschon methodisch nothwendig, um das Ergebniss zu verstehen, ist doch in Bezug auf die Qualitäten selbst eine „zufällige Ansicht", weil diese nicht wirklich aus solchen Componenten hervorgegangen, sondern einfach und untheilbar sind und nur in der Betrachtung zerlegt werden.

In unserm Bewusstsein ist die Ichheit gegeben, und doch ist der Ichbegriff mit Widersprüchen behaftet. Diese Widersprüche nöthigen zu einer Unterscheidung der im Selbstbewusstsein appercipirten und der appercipirenden Vorstellungsmassen, welche wiederum die Lehre von der Seele als einem einfachen realen Wesen, dem Träger der ganzen Complexion unserer Vorstellungen, die Lehre von den Vorstellungen als den Selbsterhaltungen der Seele, und von den gegenseitigen Verhältnissen der Vorstellungen zur Voraussetzung hat.

An die Theilbarkeit des Punktes knüpft sich die Möglichkeit eines unvollkommenen Zusammen oder einer theilweisen Durchdringung einfacher (aber bei der Fiction der Theilbarkeit als kugelförmig vorzustellender) realer Wesen. Durch die partielle Durchdringung der einfachen Wesen entsteht die Materie. Eine nothwendige Folge theilweiser Durchdringung ist die Attraction der Elemente. Denn die Selbsterhaltung kann sich nicht auf den durchdrungenen Theil eines jeden dieser realen Wesen beschränken; in dem ganzen realen Wesen, in allen fingirten Theilen desselben, befindet sich einerlei Grad der Selbsterhaltung, und zwar darum, weil eben das reale Wesen einfach und seine Theile nur fingirt sind. Dem inneren Zustand der totalen Selbsterhaltung aber muss mit Nothwendigkeit auch die äussere Lage der einfachen Wesen entsprechen. Aus dieser Noth-

wendigkeit, dass zu dem innern Zustande ein ihm angemessener äusserer Zustand hinzutrete, folgt, dass die partielle Durchdringung in ein totales Ineinander übergehen muss. Wenn man sich die Elemente als Kugeln vorstellt und die unendlich kleine Zeit des Eindringens wieder in Unendlichkleine der zweiten Ordnung zerlegt, so verhält sich in jedem Augenblicke die ganze Kugel zu dem noch nicht durchdrungenen Theile wie die anfängliche Anziehung zu der Beschleunigung in diesem Augenblicke. Bei einer Verbindung mehrerer einfacher realer Wesen tritt die Repulsion oder die Nothwendigkeit des Hinausweichens ein, wenn nämlich das Maass überschritten wird, in welchem der innere Zustand eines mittleren realen Wesens einer Mehrheit eindringender realer Wesen zugleich zu entsprechen vermag. Attraction und Repulsion sind demnach nicht ursprüngliche Kräfte, sondern die nothwendigen äusseren Folgen der inneren Zustände, in welche mehrere verschiedene Substanzen sich gegenseitig versetzen.

Ist zwischen Attraction und Repulsion das Gleichgewicht hergestellt, so bildet die betreffende Verbindung von einfachen und realen Wesen ein materielles Element oder ein Atom.

Um die besonderen physikalischen Erscheinungen und Gesetze aus ihren letzten Gründen genetisch zu erklären, unterscheidet Herbart bei den Elementen einerseits nach dem Maasse der Verschiedenheit ihrer Qualitäten den starken und schwachen Gegensatz, andererseits nach dem Verhältnisse der Intensität der beiderseitigen Qualität den gleichen und ungleichen Gegensatz. Aus der Combination beider Unterscheidungen ergeben sich vier Hauptverhältnisse der Elemente zu einander:

1. der starke und gleiche oder nahezu gleiche Gegensatz; auf diesem beruht die Bildung der festen oder starren Materie, insbesondere ihre Cohäsion, Elasticität und Configuration;

2. der starke, aber sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss stehen die Elemente des (von Herbart zur Erklärung der Wärmeerscheinungen vorausgesetzten) Wärmestoffs (Caloricum) zu den Elementen der festen Körper;

3. der schwache und nicht sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss steht zu den Elementen der festen Körper das Electricum;

4. der schwache und sehr ungleiche Gegensatz; in diesem Verhältniss steht zu den Elementen der festen Körper der Aether oder das Medium des Lichtes und der Schwere.

Auf die Annahme einer innern Bildsamkeit der Materie gründet Herbart die Biologie (oder Physiologie). Zwischen mehreren inneren Zuständen Eines Wesens treten gegenseitige Hemmungen ein (wie in der Seele zwischen Vorstellungen, welche einander im Bewusstsein beschränken); die gehemmten Zustände treten unter begünstigenden Bedingungen wieder hervor und bestimmen dann mit das äussere Geschehen. Durch das einfache Wesen werden in anderen, die mit ihm in Berührung kommen, gleichartige Zustände angeregt; hierauf beruht die Assimilation und Reproduction. Auch die Irritabilität und Sensibilität folgt aus der inneren Bildsamkeit der Materie.

Das zufällige Zusammentreffen einfacher realer Wesen begründet nur die allgemeine Möglichkeit eines organischen Lebens. Die zweckmässige Gestaltung aber, die in den höheren Organismen erscheint, setzt den Einfluss einer göttlichen Intelligenz voraus, welche zwar nicht die einfachen realen Wesen selbst, wohl aber die vorhandenen Beziehungen derselben zu einander (und eben hierdurch auch das, was der vulgäre Sprachgebrauch unter den Substanzen versteht) begründet hat. Der durch teleologische Erwägungen begründete Gottesglaube aber befriedigt

das religiöse Bedürfniss nur, sofern der Mensch zu Gott beten oder wenigstens in dem Gedanken an Gott Ruhe finden kann, was die Aufnahme der ethischen Prädicate in die Gottesidee (wovon unten) bedingt.

Die Seele ist ein einfaches reales Wesen; denn wäre sie ein Complex mehrerer realer Wesen, so würden die Vorstellungen aus einander liegen, und es würden nicht mehrere Vorstellungen zur Einheit des Gedankens und nicht die Gesammtheit meiner Vorstellungen zur Einheit meines Bewusstseins sich verbinden. Die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen. Vorstellungen, die einander gleichartig oder auch disparat sind, verschmelzen mit einander; Vorstellungen aber, die einander partiell oder total entgegengesetzt sind, hemmen einander nach dem Maasse ihres Gegensatzes. Durch die Hemmung wird die Intensität, mit welcher die Vorstellungen im Bewusstsein sind, vermindert oder ganz aufgehoben. In der gehemmten Vorstellung ist das Vorstellen zu einem Streben, vorzustellen, geworden. Die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen lassen sich der Rechnung unterwerfen, obschon die einzelnen Intensitäten nicht messbar sind; die Rechnung dient dazu, die Gesetze des Vorstellungslaufs auf ihren exacten Ausdruck zu bringen. Sie ist Statik, sofern sie auf den Endzustand geht, in welchem die Vorstellungen beharren können, Mechanik, sofern sie die jedesmalige Stärke einer Vorstellung in einem bestimmten Zeitpunkt während des Wechsels zu ermitteln sucht.

Es seien gleichzeitig zwei Vorstellungen, A und B, gegeben, deren Intensitäten einander vollkommen gleich seien, so dass jede = 1 sich setzen lässt. Zwischen beiden sei voller Gegensatz (wie z. B. zwischen roth und gelb, gelb und blau, dem Grundton und dem um eine Octave höheren Ton), so dass, wenn die eine derselben ungehemmt bestehen soll, die andere total gehemmt sein muss. Da (nach dem Satze des Widerspruchs) Entgegengesetztes nicht gleichzeitig an demselben Punkte zusammenbestehen kann, so müsste die eine beider Vorstellungen zu Gunsten der andern völlig aufgehoben werden. Aber jede erhält sich; Bestehendes kann nicht ausgetilgt werden. Beide streben mit gleicher Kraft gegen einander. Also sinkt jede auf die Hälfte ihrer ursprünglichen Intensität herab. Dem Gesetze des Widerspruchs würde genügt sein, wenn die eine Vorstellung ganz gehemmt wäre; es wird thatsächlich so viel von beiden Vorstellungen zusammen gehemmt, als die ursprüngliche Intensität der einen von beiden Vorstellungen beträgt. Diese auf beide Vorstellungen sich vertheilende Gesammtheit der Hemmung nennt Herbart die Hemmungssumme. Ist der Gegensatz kein totaler, also nicht durch 1, sondern durch einen echten Bruch zu bezeichnen, so tritt dieser Bruch hier, wie überall, bei der Bestimmung der Hemmungssumme als Factor hinzu.

Sind die Vorstellungen A und B an Stärke ungleich, ist die Intensität der ersten = a, der andern = b, und ist $a > b$, und besteht zwischen A und B voller Gegensatz, so genügt es nach Herbarts Annahme, dass ein Quantum, welches der Intensität (b) der schwächeren Vorstellung gleich ist, an beiden Vorstellungen zusammen gehemmt werde, denn wäre die schwächere aufgehoben, so wäre der „Widerspruch" entfernt.*) Die „Hemmungssumme" ist also nun = b. Jede Vorstellung sträubt sich mit ihrer ganzen Intensität gegen die Hemmung. Also trägt sie von derselben um so weniger, je stärker sie ist. Also trägt A von der

*) Freilich wäre derselbe, falls er überhaupt besteht, nur dann entfernt, wenn B selbst, oder auch, wenn A selbst, aber nicht, wenn nur ein Intensitätsquantum = b, das sich auf beide Vorstellungen vertheilt, aufgehoben wäre. Dass die Aufhebung oder „Hemmung" durch das blosse Unbewusstwerden (bei dem Fortbestehen im unbewussten Zustande) bereits vollzogen sei, ist eine durch die Erfahrung aufgedrängte, aber mit dem logisch-metaphysischen Princip schwerlich vereinbare Annahme.

Hemmungssumme, welche = b ist, $\frac{b^2}{a+b}$, und B trägt $\frac{ab}{a+b}$, so dass A im Bewusstsein bleibt mit der Stärke $a - \frac{b^2}{a+b} = \frac{a^2+ab-b^2}{a+b}$, und B mit der Intensität $b - \frac{ab}{a+b} = \frac{b^2}{a+b}$.

Sind gleichzeitig drei Vorstellungen mit vollem Gegensatz untereinander gegeben, deren Intensitäten a, b, c sind, und ist $a > b$, $b > c$, so ist nach Herbart die Hemmungssumme $= b + c$, überhaupt gleich der Summe der sämmtlichen schwächeren Vorstellungen; denn wären diese alle völlig gehemmt, so könnte die stärkste sich ganz behaupten. Auch diese Hemmungssumme vertheilt sich nach dem umgekehrten Verhältniss der Intensitäten. Es kann dabei aber der Fall eintreten, dass die schwächste Vorstellung, indem sie ebensoviel oder mehr zu tragen hat, als ihre Intensität beträgt, ganz aus dem Bewusstsein verdrängt wird, in welches sie jedoch unter begünstigenden Umständen wieder eintreten kann. Die Grenze, an welcher die Intensität genau = 0 ist, nennt Herbart die Schwelle des Bewusstseins, wobei freilich das Bild des (horizontalen) Hinübertretens über eine Schwelle mit dem Bilde eines (verticalen) Auf- und Niedersteigens sich mischt. Den Werth einer Vorstellung, bei welchem dieselbe gerade auf die Schwelle des Bewusstseins herabgedrückt wird, nennt Herbart den „Schwellenwerth". Ist $a = 1$, $b = 1$, so ist $\sqrt{1/2} = 0{,}707\ldots$ der Schwellenwerth von c.

Ist die Empfänglichkeit für eine Vorstellung bei constanter Stärke des Reizes (welche wir zunächst um der Einfachheit willen = 1 setzen, ursprünglich = a, so ist dieselbe, nachdem die Vorstellung bereits die Intensität x erlangt hat, nur noch $= a - x$. Die Raschheit, mit welcher die Vorstellung an Intensität zunimmt, oder die „Geschwindigkeit ihres Wachsens" ist in jedem Augenblick dem Maasse der Empfänglichkeit proportional. Sie wird also fortwährend geringer. Wir betrachten als Zeiteinheit $(t = 1)$ diejenige Zeit, in welcher die Vorstellung zu der vollen Stärke = a anwachsen würde, falls die anfängliche Raschheit der Zunahme unverändert bliebe. In einem ersten sehr kleinen Zeittheil $= \frac{t}{n}$ bleibt diese Geschwindigkeit des Anwachsens nahezu unverändert, in dem ersten unendlich kleinen Zeittheil = dt aber ist sie als unverändert (constant) zu betrachten. Also gelangt in dem ersten Zeittheil $\frac{t}{n}$ die Vorstellung nahezu zu der Stärke $a \cdot \frac{t}{n}$, in dem ersten Zeittheil dt aber gelangt sie zu der Stärke $a \cdot dt$. Ist in einem späteren Augenblick, nach Ablauf einer beliebigen Zeit = t, die Vorstellung schon bis zu der Stärke x angewachsen, also die Empfänglichkeit nicht mehr = a, sondern nur noch $= a - x$, so muss jetzt in einem sehr kleinen Zeittheil $= \frac{t}{n}$ die Vorstellung nicht um nahezu $a \cdot \frac{t}{n}$, sondern um nahezu $(a - x) \cdot \frac{t}{n}$ und in einem unendlich kleinen Zeittheil = dt nicht um $a \cdot dt$, sondern um $(a - x)\,dt$ anwachsen. Bezeichnen wir nun durch dx die Zunahme an Stärke, welche die Vorstellung, nachdem sie bis zu x angewachsen war, in einem unendlich kleinen Zeittheil = dt erlangt (oder die Differenz ihrer Stärke nach und vor Ablauf dieses unendlich kleinen Zeittheils), so ist, dem Obigen gemäss, dieses $dx = (a - x)\,dt$, also ist $\frac{dx}{a-x} = dt$, aus welcher Gleichung mit Rücksicht auf den Umstand, dass die Vorstellung vom Nullwerthe auf anwächst, so dass also für $t = 0$ auch $x = 0$ ist, sich das Resultat ergiebt: $x = a\,(1 - e^{-t})$, sofern unter e, wie es üblich ist, die Basis der natürlichen Logarithmen verstanden

wird. — Wird die Stärke des Reizes zwar als constant angenommen, aber nicht = 1, sondern = β gesetzt, so ist die Intensität, zu welcher die Vorstellung in dem ersten Zeittheil dt gelangt (statt, wie oben, = a . dt), vielmehr = βa . dt; folglich muss sich in dem nach Ablauf der Zeit t, in welcher die Vorstellung bis zu der Stärke x angewachsen ist, zunächst verfliessenden Zeittheil = dt die Stärke der Vorstellung um β (a — x) dt vermehren, d. h. dx = β (a — x) dt, woraus folgt: $x = a (1 - e^{-\beta t})$. Hierin liegt, dass die Vorstellung der vollen Stärke = a zwar ziemlich bald nahe kommt, aber dieselbe in keiner endlichen Zeit ganz erreicht, sondern sich ihr in einer solchen Art, wie der Hyperbelzweig seiner Asymptote, annähert.*)

Mittelst einer ganz analogen Betrachtung bestimmt Herbart das allmähliche Sinken der Hemmungssumme.

Sind mit einer Vorstellung mehrere andere verbunden, aber nicht vollkommen, sondern nach einer gewissen Abstufung durch grössere und kleinere Theile, so wird jene Vorstellung, falls sie, nachdem sie gehemmt war, von dieser Hemmung befreit ins Bewusstsein zurückkehrt, jene anderen Vorstellungen mit sich emporzuheben streben, aber nicht gleichmässig, sondern in einer bestimmten Ordnung und Reihenfolge. Herbart sucht diese Reihenfolge durch mathematische Formeln zu bestimmen. Auf abgestuften Verschmelzungen beruht nach ihm nicht nur der Mechanismus des sogenannten Gedächtnisses, sondern es entstehen daraus auch die räumlichen und zeitlichen Formen unseres Vorstellens, die Herbart nicht mit Kant als Formen a priori, sondern als Resultate des psychischen Mechanismus betrachtet.

In dem einfachen Wesen, welches Seele ist, giebt es ebensowenig, wie eine ursprüngliche Mehrheit von Vorstellungen, eine ursprüngliche Mehrheit von Vermögen. Die sogenannten Seelenvermögen sind nur hypostasirte Classenbegriffe von psychischen Erscheinungen. Die Erklärung der Erscheinungen aus dem sogenannten Vermögen ist illusorisch; in den Vorstellungsverhältnissen liegen die wirklichen Ursachen der psychischen Vorgänge. Die Wiedererinnerung geschieht nach den Reproductionsgesetzen. Der Verstand, von dem sich die Namenerklärung geben lässt, er sei das Vermögen, unsere Gedanken nach der Beschaffenheit des Gedachten zu verknüpfen, beruht auf der vollständigen Wirkung derjenigen Reihen, welche vermittelst der Einwirkung der äusseren Dinge auf uns sich in unserer Seele gebildet haben. Unter der Vernunft ist die Fähigkeit zu verstehen, Gründe und Gegengründe gegen einander abzuwägen; sie beruht auf der zusammentreffenden Wirksamkeit mehrerer vollständiger Vorstellungsreihen. Der sogenannte innere Sinn ist die Apperception neugebildeter Vorstellungen durch ältere gleichartige Vorstellungsmassen. Gefühle und Begierden sind nichts ausser und neben den Vorstellungen, am wenigsten giebt es dafür besondere Vermögen, sondern sie sind veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben. Die Gefühle entspringen, wenn verschiedene Kräfte auf die nämliche Vorstellung in gleichem oder in entgegengesetztem Sinne einwirken. Entgegengesetzte Vorstellungen hemmen sich, so dass das Vorgestellte ganz oder zum Theil verschwindet. Es tritt aber dann hervor, sobald die Hemmung weicht, demnach verwandeln sich Vorstellungen durch ihren gegenseitigen Druck in ein Streben, vorzustellen. Dieses Streben wird dann Begehren, Trieb genannt. Der Wille ist ein Streben, welches mit der Vorstellung der Erreichbarkeit des Erstrebten verbunden ist. Die psychologische

*) Der Erfahrung scheint jedoch die unabweisbare Consequenz der Formel zu widerstreiten, dass die Schwäche des Reizes durch längere Ausdauer desselben hinsichtlich des Resultates vollständig ersetzt werden könne.

Freiheit des Willens ist die gesicherte Herrschaft der stärksten Vorstellungsmassen über einzelne Affectionen. Kants Lehre von der „transscendentalen Freiheit“ ist falsch und ist auch dem praktischen Interesse zuwider, indem sie die Möglichkeit der Charakterbildung aufhebt. — Gefühle und Begierden haben nicht im Vorstellen überhaupt, sondern allemal in gewissen bestimmten Vorstellungen ihren Sitz. So ist es zu erklären, dass es ganz verschiedene Begierden und Gefühle zugleich giebt. Es giebt selten reine Freude, reine Trauer, hierfür genügt die Erklärung, dass die Vorstellungen weder einzeln, noch alle gleichförmig verbunden, sondern in verschiedenen grösseren und kleineren Massen im Bewusstsein erscheinen, dass eine jede dieser Massen ihr eigenthümliche Zustände, d. h. Gefühle und Begierden in sich trägt, und dass in dem Zusammentreffen der verschiedenen Massen eine reiche Quelle von Mischungen verborgen liegt.

Die Quelle der *ästhetischen* Ideen liegt in den unwillkürlichen Geschmacksurtheilen, und insbesondere die Quelle der *ethischen* Ideen in eben solchen Geschmacksurtheilen über Willensverhältnisse. Es kommt dabei nicht auf den Werth an, welchen etwa die Willensverhältnisse für das Subject haben, sondern auf den Werth, welchen die Willensverhältnisse ganz ohne Berücksichtigung des Subjects für sich haben. Das Begehren und Wollen des Subjects muss ganz aus dem Spiele bleiben. Diese praktischen Ideen sollen als Regulative dienen sowohl für das sittliche Leben des Einzelnen als der menschlichen Gesellschaft und vertreten den kategorischen Imperativ Kants. Die Idee der *inneren Freiheit* beruht auf dem Wohlgefallen, welches die Harmonie zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung erweckt. Die *Idee der Vollkommenheit* erwächst daraus dass in reinen Grössenverhältnissen durchgängig das Grössere neben dem Kleineren gefällt. Die Grössenbegriffe, nach welchen das Wollen verglichen wird, sind: Intension, Extension (d. h. Mannigfaltigkeit der von dem Wollen umfassten Gegenstände) und Concentration des mannigfachen Wollens zu einer Gesammtwirkung oder die aus der Extension von Neuem entspringende Intension. Der Gegenstand der Idee des *Wohlwollens* ist die Harmonie zwischen dem eigenen und dem vorausgesetzten fremden Willen. Die Idee des *Rechtes* beruht auf dem Missfallen am Streit; das Recht ist die von den betheiligten Personen festgestellte oder anerkannte Regel zur Vermeidung des Streites. Indem durch absichtliche Einwirkung des Willens auf einen andern oder durch absichtliche Wohlthat und Wehethat der Zustand, in welchem die Willen sich ohne dieselbe befunden haben würden, abgebrochen oder verletzt wird, missfällt die That als Störerin des früheren Zustandes; aus diesem Missfallen erwächst die Idee der *Vergeltung* (Billigkeit) oder der Tilgung der Störung durch den Rückgang des gleichen Quantums an Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter. Tugenden und Pflichten ergeben sich erst, wenn die Ideen auf die concreten Verhältnisse des menschlichen Daseins angewandt werden. An die ursprünglichen Ideen schliessen sich die *abgeleiteten* oder *gesellschaftlichen* ethischen Ideen an, insbesondere die Idee der *Rechtsgesellschaft*, des *Lohnsystems*, des *Verwaltungssystems*, des *Cultursystems* und der *beseelten Gesellschaft*, die der Reihe nach auf die Ideen des Rechts, der Vergeltung, des Gemeinwohls, der geistigen Vollkommenheit und der inneren Freiheit basirt sind. Nur die Vereinigung aller Ideen kann dem Leben in sanfter Führung die befriedigende Richtung anweisen. Die beiden letzten Ideen bilden auch die Grundlagen des Naturrechts, das also nicht wie bei Kant vollständig von der Moral getrennt werden muss. — Ist die Metaphysik Herbarts realistisch, so trägt seine Ethik einen entschieden idealistischen Charakter, und er weist es zurück, die Ethik in die Physik aufgehen zu lassen, sie zu einer nur erklärenden Wissenschaft zu machen.

Die Grundlage des religiösen Glaubens liegt nach Herbart in der Naturbetrachtung, die Ausbildung desselben aber ist durch die Ethik bedingt. Die Zweckmässigkeit, die sich in den höheren Organismen bekundet, kann weder auf Zufall zurückgeführt, noch auch als eine blosse Form unseres Denkens der Natur selbst abgesprochen werden. Sie findet ihren zureichenden Erklärungsgrund nur in einer göttlichen Intelligenz, von welcher die Ordnung der einfachen realen Wesen herrühren muss. Eine zwecksetzende Intelligenz ist zwar nicht erwiesen, aber sie ist doch in dieser teleologischen Form ausreichend begründet. Ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie ist unerreichbar. Herbart meint selbst, seine Metaphysik drohe, sich ihm zu entfremden, wenn er sie auf Gott anzuwenden suche. Wichtiger, als die theoretische Ausbildung des Gottesbegriffs ist für das religiöse Bewusstsein die Bestimmung desselben durch die ethischen, mit dem Pantheismus zum Theil unvereinbaren Prädicate der Weisheit, Heiligkeit, Macht, Liebe und Gerechtigkeit. Durch den Glauben an Gott wird ein ethisches Bedürfniss befriedigt, sofern der Mensch zu Gott beten oder wenigstens Ruhe finden kann in dem Glauben an ihn.*)

---

*) Ob die Widersprüche, welche Herbart in den „durch die Erfahrung uns aufgedrungenen formalen Begriffen“ zu finden meint, wirklich in denselben liegen, ist mindestens zweifelhaft. Als Motiv des wissenschaftlichen Fortschritts über die Empirie hinaus bedarf es nicht dieser Widersprüche; dieses Motiv liegt vielmehr darin, dass sich uns nicht bloss die Existenz von Individuen bekundet, sondern auch von Verhältnissen, Werthunterschieden, Zwecken und Gesetzen, woran sich die Bildung unserer logischen Formen, wie auch andererseits unseres ethischen Bewusstseins knüpft. Trendelenburg sucht in einer Abhandlung über die Herbartsche Metaphysik (in den Monatsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften, Nov. 1853, S. 654 ff., wiederabg. im zweiten Bande seiner histor. Beitr. zur Philos., Berlin 1855, S. 313—351) und in einem zweiten, gegen Entgegnungen von Drobisch und Strümpell (in der Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik 1854 und 1855) gerichteten Artikel (Monatsber. der Berl. Akad. Febr. 1856) die drei Sätze zu erweisen: 1. die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche; 2. wären sie Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst; 3. wären sie Widersprüche, und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst. Bei der Continuität sind die Vielheit und die Kleinheit der Theile nicht gegen einander zu isoliren; das Product aus ihrer Zahl und Grösse bleibt identisch. „Letzte“ Theile giebt es nicht. Bei den Problemen der Inhärenz und des Wechsels möchte die Verschiedenheit und der conträre Gegensatz nur künstlich in den contradictorischen Gegensatz umgesetzt worden sein (vgl. Ueberwegs Bemerkungen in seinem System der Logik § 77, wie auch die betreffenden Abschnitte in Delboeufs Essai de logique scientifique, Liège 1865). Der Satz der Identität und des Widerspruchs ist nicht ein objectives, die Natur der Dinge bestimmendes Gesetz, sondern ein Gesetz, welches das Subjective, unser Vorstellen, wennschon mit Beziehung zur objectiven Realität, betrifft; die Objectivirung desselben zu einem Gesetz der Dinge ist ein Missverständniss, in welches schon Parmenides verfallen ist, und von dem auch Platon sich nicht frei erhalten hat, das selbst bei Aristoteles in einzelnen Aeusserungen einen gewissen Nachklang findet, aber doch gerade durch die genauere Reflexion des Aristoteles über das Verhältniss des Subjectiven zum Objectiven principiell überwunden ist, von dem Kant sich frei erhalten hat, in das aber Herbart (und im entgegengesetzten Sinne Hegel) wieder verfallen ist. Die anscheinenden Widersprüche im Ichbegriff hebt Herbart selbst durch die Unterscheidung verschiedener Vorstellungsgruppen; ob aber die gegenseitige Durchdringung der Vorstellungen ein punctuell einfaches Wesen, das an einer einzelnen Stelle inmitten des Gehirns seinen Sitz habe, voraussetze, und ob ein solches als Seele überhaupt nur denkbar ist, ist zum Mindesten höchst problematisch. (Vgl. Ueberwegs Syst. der Logik § 40.) Isolirt gedacht, mag die Einheit als Einfachheit erscheinen, wie andererseits die Vielheit, wenn sie isolirt wird, auf einen exclusiven Atomismus führt: die Thatsachen aber nöthigen vielmehr, eine synthetische Einheit anzunehmen, die nicht ein punctuelles Substrat und nicht eine Vielheit aussereinander liegender

Als ein Versuch, die grosse Förderung, welche der Herbartianismus zumeist dem genetischen Verständniss von Natur und Geist gewährt, ohne die bezeichneten Mängel und insbesondere mit Beseitigung der Fiction einer punctuellen Einfachheit der Seele festzuhalten und zu erweitern, darf Benekes Lehre gelten.

---

punctueller Substrate, sondern ein harmonisch gegliedertes Ganzes sei. Der Punkt ist nur als Grenze denkbar und nur in der Abstraction zu verselbständigen; die angenommenen punctuellen Wesen sind hypostasirte Abstractionen. Die Fiction der Kugelgestalt der realen Wesen, die nur didaktische Dienste thun sollte, dient thatsächlich in Herbarts Metaphysik auf widerrechtliche Weise zur Weiterführung der Construction selbst, um wieder abgeworfen zu werden, nachdem sie zu diesem Dienst verwandt worden ist; auf diesem Wechselspiel beruht die Construction des intelligibeln Raumes und der Attraction der Elemente. Die Theorie der Selbsterhaltungen leidet an dem Widerspruch, dass nur das Alte erhalten, und doch ein Neues geworden sein soll, welches letztere sogar nach Aufhebung der „Störung", die ihrerseits keine wirkliche Störung war, beharren soll. In dem Gegensatz der Vorstellungen, die nicht zusammenbestehen und einander nicht aufheben können, kämpfen zwei den Principien nach absolute Nothwendigkeiten miteinander, die nicht durch einen Compromiss sich abfinden können. Dass ein Quantum gleich den schwächeren Vorstellungen „gehemmt" werde, genügt nicht; es müsste mindestens die schwächere Vorstellung selbst gehemmt oder vielmehr ausgetilgt werden, und falls sie sich beharrlich widersetzt, der Kampf bis zur gegenseitigen Vernichtung, um dem Gesetz des Widerspruchs zu genügen, fortgehen. Dass es dahin nicht kommen kann und dass die Erfahrung Anderes aufzeigt, beweist nur die Falschheit der Punctualitätshypothese selbst. Alb. Lange (die Grundlegung der mathem. Psychol., Duisb. 1865; doch vgl. Cornelius in der Zeitschr. für ex. Ph. VI. Heft 3 und 4 und Wittstein ebend. VIII, Heft 4) hat getadelt, dass eine feste Grösse der „Hemmungssumme" der Rechnung zum Grunde gelegt werde; bei naturgesetzlicher Auffassung müsste nach dem Maasse der Beengung der Vorstellungen und nach dem Maasse ihres Gegenstrebens das Resultat bestimmt und nicht dieses letzte vorausgenommen werden.

Mit Herbarts Metaphysik steht sein Gottesglaube mehrfach im Widerstreit. Zweckmässige Ordnung der einfachen realen Wesen setzt Realität der Beziehungen im intelligibeln Raume voraus, welche doch von der Metaphysik negirt wird. Als Person muss Gott nach herbartschen Principien ein einfaches reales Wesen sein, welches, an sich auf seine einfache Qualität beschränkt, zur Intelligenz nur durch eine zweckmässige Gruppirung der einfachen realen Wesen, mit denen es zusammen ist, gelangen kann; diese zweckmässige Gruppirung wäre, da sie als Erklärungsgrund der göttlichen Intelligenz nicht ihrerseits aus dieser erklärt werden kann, eine schlechthin unbegreifliche Voraussetzung, durch welche die Erklärung der Zweckmässigkeit überhaupt nur zurückgeschoben wird; Herbart selbst nennt den Versuch, seine Metaphysik auf die Gotteslehre anzuwenden, einen Missbrauch der Metaphysik und vergleicht das Verlangen nach einer theoretischen Gotteserkenntniss mit dem Wunsche der Semele, die sich Verderben erbat, hat aber nicht den Vortheil Kants, durch ein (vermeintlich) erwiesenes Nichtwissen um die Existenzweise der „Dinge an sich" die Abweisung aller theoretischen Versuche begründen zu können. Setzt man die Qualität desjenigen einfachen realen Wesens, welches Gott ist, als unendlich intensiv, so ist nicht nur sehr zweifelhaft, ob nicht consequentermaassen von Herbart diese Unendlichkeit aus demselben Grunde negirt werden müsse, aus welchem er eine unendliche Zahl von realen Wesen nicht annimmt, sondern es kommt auch und noch mehr in Frage, ob denn die blosse Unendlichkeit der Intensität schon an sich selbst als ein ordnendes Princip gelten dürfe und die Annahme einer anderweitig schon bestehenden zweckmässigen, die vernünftige Ordnung der Vorstellungen in Gott bedingenden Gruppirung realer Wesen überflüssig machen könne; kann sie es nicht, so ist es eben so leicht, wo nicht leichter, die zweckmässige Weltordnung für ewig zu halten (wobei ein Gott noch möglich, aber unerwiesen wäre), als zwischen einer primitiven Zweckmässigkeit und der gegenwärtigen Weltordnung Gott eine Mittelstellung zu geben. Herbarts Ethik und Aesthetik überhaupt steht ohne Gemeinsamkeit des Princips neben seiner theoretischen Philosophie; es ist höchst fraglich, ob das vermeintlich im Interesse der Reinheit der sittlichen Auffassung aus seiner Bedingtheit durch die natürlichen Werthunterschiede der geistigen Functionen hinausgehobene, für absolut

§ 36. Friedrich Eduard **Beneke** (1798—1854) hat im Gegensatz besonders zu Hegels und auch zu Herbarts Speculation, aber im Anschluss an manche Doctrinen englischer und schottischer Philosophen, wie auch Kants, F. H. Jacobis, Fries', Schleiermachers, Schopenhauers und Herbarts, eine **psychologisch-philosophische Doctrin** ausgebildet, welche sich ausschliesslich **auf die innere Erfahrung stützt**, von der Ueberzeugung geleitet, dass wir uns selbst psychisch durch das Selbstbewusstsein mit voller Wahrheit, die Aussenwelt aber mittelst der Sinne nur unvollkommen zu erkennen vermögen und nur insofern ihr Wesen erfassen, als wir Analoga unseres psychischen Lebens den sinnlichen Erscheinungen unterlegen. Alle complicirteren psychischen Vorgänge leitet Beneke aus vier elementaren psychischen Vorgängen oder „Grundprocessen" ab, nämlich dem Process der Reizaneignung, dem Process der Bildung neuer psychischer Elementarkräfte oder „Urvermögen", dem Process der Ausgleichung oder Uebertragung von Reizen und von Vermögen, wodurch, sofern gewisse Gebilde einen Theil ihrer Elemente verlieren, diese Gebilde unbewusst werden oder als blosse Spuren fortexistiren, sofern aber eben jene Elemente anderen Gebilden zufliessen, diese letzteren Gebilde, falls sie unbewusst waren, zum Bewusstsein erregt, falls sie bereits bewusst waren, in der Bewusstheit gesteigert werden, endlich dem **Process der gegenseitigen Anziehung und Verschmelzung gleichartiger Gebilde**. In der Zurückführung der complicirten psychischen Erscheinungen auf diese „Grundprocesse" liegt Benekes wesentliches Verdienst, welches auch dann einen entschiedenen Werth für die Psychologie und für alle übrigen Zweige der Philosophie, sofern sie auf der Psychologie beruhen, behaupten wird, wenn die Auffassung dieser Grundprocesse selbst einer durchgängigen Umbildung bedarf.

Die **Moral** basirt Beneke auf die ursprünglich in Gefühlen sich kundgebenden natürlichen Werthverhältnisse der psychischen Functionen. Was das diesen Verhältnissen gemäss nicht bloss für den Einzelnen, sondern für die Gesammtheit derer, auf welche unser Verhalten

erklärte Urtheil des Gefallens und Missfallens als letzter Grund des Schönen und des Sittlichen gelten dürfe, und ob es insbesondere die sittliche Verbindlichkeit genügend zu erklären vermöge. Eine „Schönheit", die in blossen Verhältnissen als solchen liegt, oder eine Form, zu welcher der Inhalt nur als der unentbehrliche Träger gesucht wird, entspricht dem Princip der sophistischen Rhetorik (z. B. eines Aelius Aristides); wahrhaft befriedigend ist die ästhetische Form nur als adäquater Ausdruck eines werthvollen Inhalts; die nämliche Form oder das nämliche Verhältniss befriedigt oder missfällt je nach der Natur des Inhalts; daher gehört die Beziehung zwischen Inhalt und Form in den Begriff der Schönheit selbst als des objectiven Grundes des subjectiven ästhetischen Wohlgefallens. Vgl. Trendelenburg, H.s praktische Philosophie und die Ethik der Alten, in den Abhandl. der Berliner Akad. der Wiss. 1856, jetzt auch im 3. Bande von Tr.s hist. Beitr, Berlin 1867, S. 122—170, und dagegen Allihn in der Zeitschr. f. exacte Philos. VI, 1, 1865.

Einfluss haben kann, so weit wir dies zu ermessen vermögen, Werthvollste ist, das ist zugleich das sittlich Gute. Die sittliche Freiheit besteht in einer so entschieden überwiegenden Begründung des Sittlichen im Menschen, dass allein durch dieses das Wollen und Handeln bestimmt wird. Wenn in Beziehung auf unser eigenes Handeln neben eine irgendwie abweichende Schätzung oder Strebung die Vorstellung oder das Gefühl der für alle Menschen gültigen wahren Schätzung tritt, so liegt hierin das Gewissen. Auf die Psychologie und Ethik gründet sich die Erziehungs- und Unterrichtslehre, an deren Ausbildung Beneke mit Liebe und Erfolg gearbeitet hat. Seine Religionsphilosophie hat eine strenge Scheidung der Gebiete des Wissens und des Glaubens zur Voraussetzung.

Ueber Benekes Entwickelungsgang hat er selbst besonders in seiner Schrift: Die neue Psychol., Berl. 1845, 3. Aufsatz, S. 76 ff.: „Ueber d. Verhältniss meiner Psychol. zu der herbartschen", sich geäussert. In der Vorrede zu seinen „Beitr. zu der Seelenkrankheitskunde", 1824, S. VII ff. erklärt er sich über einige Conflicte. In Diesterwegs pädag. Jahrbuch auf 1856 steht eine Biographie Benekes von Dr. Schmidt in Berlin, wozu Dressler ebd. einen Nachtrag giebt. Eine kurze Charakteristik der sämmtl. Schriften Benekes nach der Zeitfolge ihres Erscheinens giebt Joh. Gottlieb Dressler im Anhang zu der von ihm herausgegebenen 4. Aufl. des von Beneke verfassten Lehrbuchs der Psychologie, Berl. 1877 (auch besond. abgedr.). Vgl. auch C. W. Freimuth, die wichtigsten Grundlehren u. Vorzüge der neuen Psychol. Benekes, 1845. L. Noack, B. u. s. psychologisch. Forschungen, in: Psyche, 2, 1859, S. 129—150, s. auch 5. Bd., 1862, S. 125—137. Dressler, Ist B. Materialist? 1862. Adalbert Weber, Kritik der Psychol. von Beneke, Leipziger Inaug.-Diss., Weimar 1872. Niemeyer, Beneke u. d. kirchl. Anthropologie, Sch.-Pr., Itzehoe 1876. Eine populäre Darstellung der Grundzüge der benekeschen Psychologie enthält die Schrift: G. Raue, die neue Seelenl. B.s nach method. Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet, Bautzen 1847, besorgt dann von Dressler, Mainz 1876. S. auch den Artikel üb. Beneke von Flashar, in: Schmids Encyklop. des gesammt. Erziehungs- u. Unterrichtswesens.

Benekes Schriften und Abhandlungen (abgesehen von den noch zu erwähnenden Recensionen) sind folgende:

Erkenntnisslehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt, Jena 1820. (Polemisch besonders gegen die Apriorität der Formen der Erkenntniss.)

Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen darg., Berl. 1820. (B. erklärt, es sei in dieser Schrift keineswegs seine Absicht, eine Erfahrungsseelenlehre als vollständige Wissenschaft aufzustellen, sondern nur zu zeigen, wie und wo in ihr alle menschlichen Erkenntnisse ihre Wurzeln treiben.)

De veris philosophiae initiis diss. inaug. publ. def. die IX. mensis Aug. anni MDCCCXX. (B. sucht nachzuweisen: „philosophiae scopum a cognitione per experientiam acquisita attingendum esse", und vergleicht das entgegengesetzte, aus Einem obersten Princip ohne Hülfe der Erfahrung deducirende Verfahren mit dem thörichten Versuch, ein Haus vom Dache aus zu bauen. Die dialektische Methode, die auf der Voraussetzung einer vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitenden Selbstbewegung des Begriffs beruht, ist unmöglich.)

Neue Grundlegung zur Metaphysik, als Programm zu seinen Vorlesungen üb. Logik u. Metaphysik dem Druck übergeben, Berl. 1822. (Eine treffliche kleine Schrift, worin B. mit grosser Präcision die von ihm seitdem stets festgehaltenen Grundzüge der „Metaphysik" darlegt.)

Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, nebst einem Anhange üb. d. Wesen u. d. Erkenntnissgrenzen d. Vernunft, Berl. 1822. (Diese Schrift gab um des angeblich in ihr gelehrten „Epikureismus" willen zu der Maassregelung Benekes den Anlass, weshalb B. derselben eine „Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten", Leipz. 1823, nachfolgen

liess. Im Gegensatz zu Kants kategorischem Imperativ will Beneke die Moral auf das Gefühl begründet wissen; er polemisirt im Anschluss an Friedr. Heinr. Jacobi gegen den Despotismus der Regel und in Uebereinstimmung mit Herbart zu Gunsten des Determinismus gegen Kants Annahme einer „transscendentalen Freiheit".)

Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftl. Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde, nebst einem vorgedruckt. Sendschreiben an Herbart: „Soll die Psychologie metaphysisch oder physisch begründet werden?" Leipz. 1824.

Psychologische Skizzen. I. Bd.: Skizzen z. Naturlehre d. Gefühle, in Verbindung mit einer erläut. Abhandlung über die Bewusstwerdung der Seelenthätigkeiten, Götting. 1825. („Den Manen unseres unvergesslichen Friedr. Heinr. Jacobi als ein Todtenopfer der dankbarsten Liebe und Verehrung dargebracht.") II. Bd.: Ueber die Vermögen der menschl. Seele und deren allmähliche Ausbildung, ebd. 1827. Das Verhältniss von Seele und Leib, ebd. 1826. (In diesen zusammengehörigen Schriften giebt Beneke zuerst eine allseitige Durchführung seiner psychologischen Doctrin.)

Grundsätze der Civil- und Criminalgesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham hrsg. von Etienne Dumont, Mitglied des repräsentativen Rathes von Genf. Nach der 2. verb. u. verm. Aufl. bearbeitet und mit Anmerkgn. versehen von F. E. Beneke, 2 Bde., Berl. 1830. (Bentham ist „Utilitarier"; sein Moralprincip ist die „Maximisation des Glücks oder Wohls" und die „Minimisation des Uebels": was nicht bloss Einzelnen, sondern der möglichst grossen Anzahl von Menschen das möglichst grosse Glück oder Wohl verschafft, das soll ein Jeder erstreben, und eben darauf soll die Gesetzgebung abzwecken. Vgl. unten. Ueber Benekes Bearbeitung urtheilt Warnkönig in seiner Rechtsphilos. S. 87 f.: „Beneke bearbeitete die Traités de législation auf eine deutscher Gründlichkeit würdige Weise, so dass erst durch ihn die ganze Theorie eine festere Grundlage, richtige Haltung und die ihr fehlende Genauigkeit erhielt. Die eigenen Ansichten Benekes, dargelegt in der Vorrede zu Bd. I, S. XIX—XXIV, dürfen mit Benthams System nicht verwechselt werden.")

Kant u. die philos. Aufgabe unserer Zeit; eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, Berl. 1832. (Für das Jahr 1831 bestimmt, da 1781 die 1. Ausg. der Vernunftkritik erschienen war, in Folge einer Verzögerung des Drucks aber erst 1832 ausgegeben. B. sucht zu zeigen, das Kants Absicht auf die Aufhebung der den Erfahrungskreis überschreitenden Speculation gerichtet gewesen sei, dass aber das von ihm in der Vernunftkritik eingehaltene aprioristische Verfahren eine Mitschuld an der Nichterreichung dieser Absicht und dem Wiederaufkommen der empirielosen Speculation über das „Absolute" trage.)

Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, Berl. 1832.

Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Berl. 1833, 4. Aufl. 1877. (Dressler, der die 3. Aufl. besorgt hat, sagt mit Recht, diese Schrift „bilde gleichsam den Grundstock zu allen sonstigen Werken Benekes"; sie „führe die Principien der neuen Seelenlehre am präcisesten vor. Nach ihr zumeist soll unten die Darstellung der Doctrin Benekes gegeben werden.)

Die Philosophie in ihrem Verhältniss zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben dargestellt, Berl. 1833.

Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 Bde., Berl. 1835—36, 2. verm. und verb. Aufl., ebd. 1842, 3. Aufl. besorgt von J. G. Dressler, ebd. 1864, 4. Aufl. 1876. (Der I. Band enthält die Erziehungs-, der II. die Unterrichtslehre. Besonders in Folge der in dieser Schrift vollzogenen Anwendung der Psychologie zur wissenschaftlichen Begründung eines praktischen pädagogischen Systems hat sich die benekesche Doctrin in einem ziemlich zahlreichen Kreise von Schulmännern verbreitet.)

Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen, Berl. 1836.

Unsere Universitäten und was ihnen Noth thut, in Briefen an Dr. Diesterweg, Berl. 1836. (Veranlasst durch Diesterwegs Schrift: „Die Lebensfrage der Civilisation".)

Grundlinien des natürl. Syst. der praktischen Philos., Bd. I: Allgemeine Sittenlehre, Berl. 1837. Bd. II: Specielle Sittenlehre, ebd. 1840. Bd. III: Grundlinien des Naturrechts, der Politik und des philos. Criminalrechts, allgem. Begründung, ebd. 1838. (Der ausserdem noch beabsichtigte specielle Theil des Naturrechts ist nicht erschienen. Beneke selbst erklärte die Sittenlehre für sein gelungenstes, ihn am meisten befriedigendes Werk.)

Syllogismorum analyticorum origines et ordinem naturalem demonstravit Frid. Ed. Beneke, Berol. 1839.

System der Metaphysik und Religionsphilos. Aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschl. Geistes abgeleitet, Berl. 1840.

System der Logik als Kunstlehre des Denkens, 2 Bde., Berl. 1842. (Eine Ausführung der in dem „Lehrbuch" von 1832 niedergelegten Grundzüge. Beneke sondert die Betrachtung des „analytischen" Denkens von der des „synthetischen" und scheidet die in der „Metaphysik" behandelten erkenntnisstheoretischen Probleme aus; vgl. darüber Ueberwegs Kritik in § 34 seines „Syst. der Logik".)

Die neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur 2. Aufl. meines Lehrbuchs der Psychologie als Naturwissenschaft, Berl. 1845.

Die Reform und die Stellung unserer Schulen, ein philosophisches Gutachten, Berl. 1848.

Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, 2 Bde., Berl. 1850.

Lehrbuch der pragmatischen Psychologie. Berl. 1853.

Archiv für die pragmatische Psychologie, 3 Bde., Berl. 1851—53.

Friedrich Eduard Beneke, geb. zu Berlin am 17. Februar 1798, gest. ebendaselbst am 1. März 1854, erhielt seine Gymnasialbildung in seiner Vaterstadt auf dem damals unter Bernhardis Leitung stehenden Fridericianum, nahm 1815 am Feldzug Theil und studirte dann Theologie und Philosophie in Halle und Berlin. Neben de Wette, der ihn auf Fries hinwies, gewann besonderen Einfluss auf ihn Schleiermacher, dem er eine seiner frühesten Schriften gewidmet hat. Privatim studirte B. theils die neuere englische Philosophie, theils Schriften Garves, Platners, Kants und Friedr. Heinr. Jacobis; die sämmtlichen Werke des Letzteren hat B. in der Zeitschr. Hermes, Bd. XIV., 1822, S. 255—339 recensirt. Auch Schopenhauers Schriften hat er früh seine Aufmerksamkeit zugewandt, wovon die oben (§ 27, S. 351) citirte Recension zeugt. Erst als seine drei frühesten Schriftchen, s. o., bereits erschienen waren, lernte B. eine Schrift Herbarts kennen, nämlich die 2. Aufl. des „Lehrb. zur Einl. in die Philos." (1821), nachdem er vorher nur eine oberflächliche Kunde von dessen Ansichten (vielleicht durch Stiedenroths Theorie des Wissens, Götting. 1819) erlangt hatte. Von nun an widmete er Herbarts Schriften ein sehr lebhaftes Interesse; viele derselben hat er recensirt. Er fand in Herbart den scharfsinnigsten und (nach Jacobis Tode) tiefsten unter den damals lebenden deutschen Philosophen. Wenn aber Herbart seine Psychologie auf „Erfahrung, Mathematik und Metaphysik" basirt, so wies B. ebensowohl die metaphysische Begründung, wie die Anwendung der Mathematik ab und hielt sich ausschliesslich an die innere Erfahrung, die er nur nach derselben Methode, nach welcher die Naturwissenschaften die äussere Erfahrung rationalisiren, wissenschaftlich verwerthen will; er giebt nicht zu, dass sich in den durch die Erfahrung dargebotenen Begriffen Widersprüche finden, und dass es einer metaphysischen Speculation bedürfe, welche diese nach der „Methode der Beziehungen" wegschaffe. In der Annahme einer punctuellen Einfachheit der menschlichen Seele findet er den Grundfehler der herbartschen Psychologie, in dessen Consequenz eine durchgängige Trübung der aus der inneren Erfahrung geschöpften Einsicht liege. B. billigt Herbarts Polemik gegen diejenigen „Seelenvermögen", die nur hypostasirte Classenbegriffe psychischer Erscheinungen seien und doch als Erklärungsgründe eben dieser Erscheinungen dienen sollen; aber er hält an der Gültigkeit des Vermögensbegriffs überhaupt und auch an der Annahme einer Mehrheit psychischer Vermögen fest. Er sucht die complicirten psychischen Erscheinungen auf wenige psychische Grundvorgänge zurückzuführen. (Diese Grundvorgänge hat B. grösstentheils schon in der 1820, vor seiner Bekanntschaft mit Herbarts Schriften veröffentlichten „Erfahrungsseelenlehre" bezeichnet, jedoch mehr sporadisch, als in vollständiger wissenschaftlicher Entwickelung; das durchgeführte Lehrgebäude der Psychologie ist nicht ohne einen wesentlichen herbartschen Miteinfluss entstanden.) Im Jahre 1822 wurde B. nach Veröffentlichung seiner Schrift: „Grundlegung zur Physik (Naturlehre) der Sitten"

von einem Verbot seiner Vorlesungen betroffen. B. will ermittelt haben, dass Hegel dasselbe bei dem ihm befreundeten Minister v. Altenstein ausgewirkt habe, um keine der seinigen feindliche, der schleiermacherschen und friesschen Doctrin aber näher stehende Philosophie neben seiner eigenen an der berliner Universität aufkommen zu lassen. In verschärfender Interpretation illiberaler Bundesbeschlüsse fand Altenstein, durch fernere Schritte Benekes gereizt, das Mittel, die sächsische Regierung, von der B. für ein Ordinariat der Philosophie designirt war, zur Nichtanstellung eines — obschon politisch unverdächtigen — Privatdocenten, dem in Preussen die Venia legendi entzogen worden war, zu nöthigen. B. fand ein Asyl in Göttingen, wo er von 1824—1827 docirte; dann kehrte er nach erlangter Erlaubniss als Docent nach Berlin zurück und erhielt daselbst 1832, nicht lange nach Hegels Tode, eine ausserordentliche Professur, die er, als Docent und Schriftsteller unablässig thätig, bis zu seinem Tode bekleidet hat. Er ertrank, wie man meint, nicht ohne eigenen Vorsatz.

Wie schwierig auch, sagt B. in der Einleitung zu seinem „Lehrbuch der Psychol. als Naturwissenschaft", die reale Begrenzung der Seele gegen das Körperliche sein mag, so haben wir doch für die Begründung unserer Wissenschaft eine durchaus klar bestimmte und scharfe Grenzlinie: Gegenstand der Psychologie ist alles, was wir durch die innere Wahrnehmung und Empfindung auffassen, was wir durch äussere Sinne auffassen, ist wenigstens zunächst und unmittelbar nicht geeignet, von ihr verarbeitet zu werden, sondern muss, wenn es benutzt werden soll, erst auf Auffassungen jener ersteren Art gedeutet werden.

Die Methode der Psychologie muss mit der Methode der Wissenschaften von der äusseren Natur übereinkommen. Von Erfahrungen ist auszugehen, und diese sind (durch Induction, Hypothesenbildung etc.) rationell zu verarbeiten.

Die Psychologie ist nicht auf die Metaphysik, sondern umgekehrt die Metaphysik wie auch alle andern philosophischen Wissenschaften. auf die Psychologie zu basiren.

In der Verbannung der „angeborenen Begriffe" (besonders durch Locke) und der angeborenen abstracten „Seelenvermögen" (durch Herbart und durch Beneke selbst) findet B. die Hauptstadien des Fortschritts der wissenschaftlichen Psychologie. Doch ist nicht der Vermögensbegriff überhaupt zu verwerfen, sondern es sind nur statt der fälschlich als ursprünglich gesetzten „Vermögen" (wie Verstand, Urtheilskraft etc.), welche hypostasirte Classenbegriffe sehr complicirter Erscheinungen sind, die wahrhaft elementaren Vermögen oder „Urvermögen" zu bestimmen. Das Wirkende in dem Geschehen ist die Kraft oder das Vermögen. Die Vermögen sind aber nicht blosse Möglichkeiten, sondern im Inneren der Seele in eben dem Maasse wirklich, wie die Entwickelungen, welche durch sie möglich werden, als bewusste Vorgänge wirklich sind. Die Vermögen sind die Bestandtheile der Substanz selbst; sie haben keinen von ihnen selbst verschiedenen Träger. Das Ding ist nur die Gesammtheit der mit einander vereinigten Kräfte.

Die nächste Aufgabe der Wissenschaft ist, die unmittelbar vorliegenden Erfolge in die einfachen zu zerlegen, d. h. auf die Grundprocesse oder Grundgesetze zurückzuführen; sind diese erkannt, so sind dann aus ihnen die Kräfte zu erschliessen.

Die psychischen Grundprocesse, welche Beneke annimmt, sind folgende.

Erster Grundprocess. Von der menschlichen Seele werden, in Folge von Eindrücken oder Reizen, die ihr von aussen kommen, sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet, und zwar vermittelst innerer Kräfte oder Vermögen, durch welche die Aufnahme und Aneignung der Reize geschieht. Die Vermögen, welche die Reize percipiren, sind die „Urvermögen" der Seele. B. schreibt einem jeden der Sinne nicht Ein „Urvermögen", sondern eine Mehrheit von

„Urvermögen“ zu, die je Ein System ausmachen; er lässt jeden einzelnen sinnlichen Reiz durch je ein „Urvermögen“ aufgenommen werden.*)

Zweiter Grundprocess. Der menschlichen Seele bilden sich fortwährend neue Urvermögen an. Beneke schliesst auf diesen Process, der nicht unmittelbar innerlich wahrnehmbar ist, aus dem Umstande, dass von Zeit zu Zeit in Betreff der Urvermögen eine Erschöpfung eintrete, eine Unfähigkeit, sinnliche Wahrnehmungen oder andere Thätigkeiten zu bilden, welche ein Eingehen von freien Urvermögen fordern, und dass diese dann später wieder für einen mehr oder weniger ausgedehnten Verbrauch vorliegen. Beneke vergleicht diesen Process mit der den Lebensprocess der vegetabilischen Organismen ausmachenden Anbildung von Kräften durch Assimilation der Nahrungsstoffe. Er hält die Annahme für wahrscheinlich, dass die neuen Urvermögen vermöge einer eigenthümlichen Umbildung aus den von unseren Sinnen aufgenommenen Reizen hervorgehen, unter Miteinwirkung aller der (geistigen und leiblichen) Systeme, welche zu dem Einen menschlichen Sein vereinigt sind.**)

---

*) Die „Urvermögen“ sind die elementarsten Theile der psychischen Substanz. Es lässt sich die Frage aufwerfen, wie sich diese von Beneke sogenannten „Urvermögen“ zu den Ganglienzellen oder den Elementen der Ganglienzellen im Gehirne verhalten. Der Unterschied des Leiblichen und Psychischen überhaupt ist ein Unterschied der Auffassung, nicht des Seins. Das Nämliche kann theils innerlich im Selbstbewusstsein, theils äusserlich durch die Sinne aufgefasst werden; im ersten Falle erkennen wir es als ein solches, wie es an sich ist: im andern Falle aber trägt unsere Auffassung nur einerseits den Charakter des Aufzufassenden an sich, ist aber andererseits durch die Natur des percipirenden Subjectes mitbedingt; die räumliche Ausdehnung im eigentlichen Sinne dieses Wortes als Ausdehnung in drei Dimensionen gehört (nach Benekes freilich sehr anfechtbarer Doctrin) nur der sinnlichen Erscheinung an, während dem Realen an sich ein Nebeneinander nur in einem solchen Sinne zukomme, wie etwa ein Gedanke neben einem andern Gedanken in uns existire; alle Materialität gehört demnach nur der Erscheinung an. Nun besteht aber sowohl dasjenige, was wir durch die innere Wahrnehmung als etwas Psychisches erkennen, als auch an sich selbst dasjenige, was uns vermöge der Sinne als etwas Materielles erscheint, aus mehreren Systemen von Kräften. Es wäre denkbar, dass diese sämmtlich die zweifache Auffassung zuliessen; aber es wäre ebensowohl auch denkbar, dass ein Theil der Systeme nur äusserlich, ein anderer nur innerlich wahrnehmbar sei, und drittens auch, dass einige, nämlich die niedrigsten Systeme nur äusserlich, andere, nämlich die höchsten, nur innerlich, gewisse mittlere Systeme aber wenigstens unter Umständen auf beide Weisen wahrgenommen werden könnten. Beneke hält die dritte Annahme für die zutreffende. Demgemäss wäre die Hypothese, dass die einzelnen „Urvermögen“ mit den kleinsten mikroskopisch wahrnehmbaren Theilen des Gehirns, etwa mit den Ganglienzellen, identisch seien, nach Benekes Principien zwar nicht unmöglich, wird aber von ihm nicht aufgestellt, indem er vielmehr die Ansicht für die richtige zu halten geneigt ist, dass die psychische Substanz von dem Gehirn auch realiter verschieden sei. Zwischen allen höheren und niederen Systemen, mögen dieselben in der einen oder in der andern Form erscheinen, findet ein Causalnexus (vermöge des unten zu erwähnenden Ausgleichungsprocesses) statt, dessen Möglichkeit auf der zwischen ihnen allen nach ihrem Ansichsein bestehenden Gleichartigkeit beruht; insoweit aber als das Nämliche theils innerlich, theils äusserlich wahrgenommen (oder nach der Analogie des äusserlich oder innerlich Wahrgenommenen vorgestellt) wird, besteht kein Causalnexus und ebensowenig eine prästabilirte Harmonie, sondern ein solcher Parallelismus, wie denselben die zweifache Art der Auffassung bei reeller Identität bedingt. Beneke scheint anfangs (im Anschluss an Spinoza, Kant und Schopenhauer) eine reale Identität in einem weiteren, später nur noch in einem engeren Umfange angenommen zu haben. Mehr in der Metaphysik als in der Psychologie, die sich nur auf die innere Wahrnehmung stützen soll, geht Beneke auf diese Frage ein.

**) Freilich ist die Annahme wunderlich, dass die von aussen kommenden Reize, wie Schall, Licht etc., welche bei der Bildung sinnlicher Empfindungen von den „Urvermögen“ „angeeignet“ werden, sich zum Theil in Urvermögen „umbilden“

Dritter Grundprocess. Die Verbindung von Vermögen und Reizen, wie dieselbe ursprünglich in den sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen begründet wird und sich in deren Reproductionen erhält, zeigt eine bald festere, bald weniger feste Durchdringung dieser beiden Gattungen von Elementen. Soweit Vermögen und Reize weniger fest verbunden und demgemäss beweglich gegeben sind, können sie in den vielfachsten Verhältnissen von einem Gebilde auf das andere übertragen werden. Alle psychischen Gebilde sind in jedem Augenblick unseres Lebens bestrebt, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegen einander auszugleichen. Beispiele hiervon liegen vor in der Steigerung unseres gesammten Vorstellungskreises durch die Gemüthsbewegungen der Freude, des Enthusiasmus, der Liebe, des Zornes etc.; aber auch in jedem Wiederauftauchen einer Vorstellung vermöge ihrer Association mit einer andern, die unmittelbar vorher wieder ins Bewusstsein getreten war etc.*)

Alles, sagt Beneke, was in der menschlichen Seele mit einiger Vollkommenheit gebildet worden ist, erhält sich, auch nachdem es aus dem Bewusstsein oder der erregten Seelenentwickelung verschwunden ist, im unbewussten oder inneren Seelensein, aus welchem es dann später wieder in die bewusste Seelenentwickelung eingehen oder reproducirt werden kann. Beneke nennt dieses unbewusst Beharrende in Bezug auf das früher Bewusste, das unbewusst fortexistirt, eine „Spur", und in Bezug auf das, was vermöge der Reproduction daraus hervorgehen kann, eine „Anlage" (oder auch, um das Gewordensein dieser Anlage auszudrücken, mit einem eigenthümlichen,

---

sollen. Der Reiz, der das Ohr trifft, besteht, wie die Physik lehrt, in einer vibrirenden Bewegung von Lufttheilchen, der Reiz, der das Auge trifft, in einer vibrirenden Bewegung von Aethertheilchen etc.; mag nun auch nicht nur von diesem Vorgang die durch denselben angeregte Empfindung, sondern auch von der physikalischen Auffassung eben dieses Vorganges das „Ansich" desselben zu unterscheiden sein, so kann doch auch dieses Ansich nur ein Vorgang sein (obschon Beneke, der hier die physikalische Theorie als beruhend auf der „getrübten" sinnlichen Wahrnehmung vernachlässigt, es für etwas Substantielles hält), und es ist doch in keiner Art abzusehen, wie ein blosser Vorgang sich in ein „Urvermögen", in eine Kraft oder Substanz umsetzen könne. Weit naturgemässer und den benekeschen Principien nicht widerstreitend wäre die — bei den angeborenen Urvermögen jedenfalls unumgänglich nothwendige — Annahme, dass wie aus den niederen leiblichen Systemen die höheren leiblichen Systeme, so aus diesen wiederum die psychischen durch Assimilation sich stets neue Kräfte anbilden, und dass etwa das Nervensystem und Gehirn der Seele gleichsam als Kräftereservoir diene. Diese „Kräfte" oder Vermögen können dann aber nicht wie leere Gefässe vorgestellt werden, die von aussen erfüllt werden müssten, sondern nur als in sich die Rudimente zu Empfindungen tragend, die nur noch der Anregung, Concentration und mannigfacher Combination mittelst der äusseren Reize bedürfen.

*) Dem Ausdruck, durch den Beneke diesen Grundprocess bezeichnet, liegt ebenso, wie seiner Annahme einer „Aufnahme" von Reizen und einer Anbildung neuer Urvermögen durch Umbildung aufgenommener Reize die Vorstellung von substantiellen Reizen, die in die Seele eintreten, zum Grunde. Wird aber der Reiz in einem Vorgang gefunden, der, falls er selbst angeschaut werden kann, was z. B. bei der Schwingung von Saiten möglich ist, als Bewegung, insbesondere als Vibration erscheinen muss, so kann die in der Seele entstehende Empfindung nur als eine von innen hervortretende Reaction gedacht werden, die weder ganz, noch partiell von dem „Urvermögen", welches dieselbe übt, ablösbar sein kann. Nur die Bewegung, mit der die Empfindung verbunden ist, aber nicht diese selbst, ist übertragbar. Wie eine Bewegung sich in andere Bewegungen umsetze, ist nach den mechanischen Gesetzen verständlich; wie aber die bei der Uebertragung substantieller Reizelemente auf andere psychische Gebilde (z. B. von der Vorstellung des Rothen auf die nach Associationsgesetzen von ihr angeregte Vorstellung des Blauen, von der eines Namens auf die der Sache etc.) nach der Consequenz der benekeschen Annahme unabweisbar erfolgende Umsetzung derselben in Elemente von anderen Qualitäten vor sich gehen möge, ist undenkbar.

sprachlich wohl kaum gerechtfertigten Terminus „Angelegtheit“). Von den Spuren wissen wir nur durch die Reproductionen derselben; wir sind derselben aber dadurch, dass diese Reproductionen stets qualitativ und quantitativ den früheren Gebilden angemessen erfolgen, vollkommen gewiss. In der ersten Auflage des Lehrbuchs der Psychologie hat Beneke einen Grundprocess der Spurenbildung angenommen, macht aber bereits bemerklich, dass dabei eigentlich nur das Unbewusstwerden des Bewusstgewesenen als Process zu betrachten sei; das Beharren bedürfe gar keiner Erklärung, da naturgemäss das einmal Gewordene so lange fortexistire, bis es durch besondere Ursachen wieder vernichtet werde. Da nun aber das Unbewusstwerden des früher Bewussten sich durch partielles Reizentschwinden erklären lasse, welches nur die eine Seite des Processes der Uebertragung oder Ausgleichung der beweglichen Elemente sei, so findet er in der zweiten Auflage des Lehrbuchs auch nicht durch das partielle Reizentschwinden die Annahme eines besonderen Grundprocesses gerechtfertigt, sondern erwähnt das innere Beharren trotz dessen „ausnehmender Wichtigkeit für die Fortbildung der Seele“ nur anhangsweise bei Gelegenheit der Angabe des dritten Grundprocesses.*) Die Spur, sagt Beneke, ist das, was zwischen der Production einer Seelenthätigkeit, z. B. einer sinnlichen Wahrnehmung und ihrer Reproduction, z. B. als Erinnerung, in der Mitte liegt. Da diese beiden Acte psychische Acte sind, so dürfen wir auch die Spur nur in psychischer Form vorstellen. Es giebt für diese Spuren kein „Wo“. Wie die Seele überhaupt, so sind auch alle ihre Theile nirgend; denn das Selbstbewusstsein, unser einziger Erkenntnissquell, enthält unmittelbar und an sich nicht das Mindeste von räumlicher Beziehung in sich. Die Spuren sind auch an kein leibliches Organ geknüpft; denn die den psychischen Entwickelungen parallelen räumlichen Anschauungen und Veränderungen sind mit jenen nur zugleich, höchstens stets zugleich gegeben und können ihnen auf keine Weise innerlich gemacht oder gar als Grundlage (substantiell) untergelegt werden.

Vierter Grundprocess. Gleiche Gebilde der menschlichen Seele und ähnliche nach Maassgabe ihrer Gleichartigkeit ziehen einander an oder streben, mit einander nähere Verbindungen einzugehen. Beispiele liegen vor in der witzigen Combination, in der Gleichnissbildung, Urtheilsbildung, dem Zusammenfliessen ähnlicher Gefühle und Bestrebungen etc. Durch alle diese Anziehungen aber wird nur ein Zusammenkommen der gleichen Gebilde bewirkt, eine bleibende Verbindung oder Verschmelzung erfolgt dann, wenn der Ausgleichungsprocess ergänzend hinzutritt.**)

---

*) Ob in der That bei der Spurenbildung kein besonderes Geschehen anzunehmen sei, ist sehr zweifelhaft. Ein „partielles Reizentschwinden“ scheint nur zu einem Schwächerwerden im Bewusstsein, nicht zu dem Unbewusstwerden, welches doch bei den im „Gedächtniss aufbewahrten Vorstellungen und psychischen Gebilden überhaupt eingetreten ist, führen zu können, entschwindet aber der Reiz vollständig bei der Uebertragung der Erregtheit auf andere Gebilde, so wird die entsprechende Vorstellung überhaupt nicht mehr bestehen, und soll dennoch eine „Spur“ vorhanden sein, so muss diese eigens gebildet worden sein, gleichwie, wenn ein Körper nicht mehr von gewissen Lichtstrahlen getroffen wird, auf ihm überhaupt kein Bild zurückbleibt, sofern nicht, wie beim Photographiren gewisse Eindrücke oder „Spuren“ eigens erzeugt worden sind.

**) Da B. hier von einer „Anziehung“ im eigentlichen, mathematisch-räumlichen Sinne nicht reden kann, noch will, und da jede wirkliche Lagenveränderung der Gebilde bei diesem Process darum, weil die nämliche Vorstellung in die verschiedenartigsten Verbindungen eingehen muss (wie z. B. die Vorstellung Cäsars als Römers, als Staatsmanns, als Feldherrn, als Geschichtschreibers, Ciceros als Römers, als Staatsmanns, als Redners, als Philosophen, immer wieder mit anderen Gruppen zu combiniren ist), das Nämliche nicht nur an verschiedene Orte bringen, sondern

Auf Grund der Betrachtung der Grundprocesse bezeichnet B. die Seele als „ein durchaus inmaterielles Wesen, bestehend aus gewissen Grundsystemen, welche nicht nur in sich, sondern auch mit einander auf das innigste Eins sind oder Ein Wesen bilden". Die menschliche Seele hat im Unterschiede von der thierischen einen geistigen Charakter, welcher in der höheren Kräftigkeit ihrer Urvermögen begründet ist; daneben bedingt die individuellere und bestimmtere Ausprägung und das bestimmtere Auseinandertreten der verschiedenen Grundsysteme, wie auch der Besitz der Hände und der Sprache und die Erziehung während einer langen Kindheit den geistigen Vorzug des Menschen vor den Thieren.

Jede Erkenntniss unserer Seelenthätigkeiten, sagt B., über Schopenhauer hinausgehend, der dies bloss von der Erkenntniss unseres „Willens" behauptet hatte, ist die Erkenntniss eines Seins an sich, d. h. die Erkenntniss eines Seins, welche dasselbe vorstellt, wie es an und für sich oder unabhängig von seinem Vorgestelltwerden ist, und zwar erkennen wir so unsere Seelenthätigkeiten unmittelbar. Keine Vorstellung vermögen wir unmittelbar als Vorstellung eines Seins ausser unserem eigenen zu erkennen. Durch die Wahrnehmungen von unserem eigenen Leibe haben wir die vermittelte Erkenntniss eines Seins, welches wir, wie es an sich ist, unmittelbar, nämlich als unser psychisches Sein, vorstellen. Wir stellen uns bei der Wahrnehmung eines fremden Leibes, d. h. auf Anlass solcher Sinneswahrnehmungen, die der von unserem Leibe analog sind, eine der unsrigen ähnliche Seele vor, als ein fremdes Sein, welches wir insoweit, als es mit unserem psychischen Sein übereinstimmt, ebenfalls so, wie es an sich ist, denken. Von dem uns ähnlichsten menschlichen Sein aus geht unsere Vorstellungsfähigkeit in ununterbrochener Stufenreihe abwärts; das Sein-an-sich der uns im Temperament, Alter, Bildung unähnlichsten Menschen stellen wir schon sehr unvollkommen vor, noch unvollkommener das Sein-an-sich der Thiere, und mit jeder Stufe, die wir dann in der Vollkommenheit des Seins hinabsteigen, nimmt auch die Vollkommenheit der Vorstellung ab. Dieses Letztere bemerkt B. besonders im Gegensatz zu Schopenhauer, der, indem er eine adäquate Erkenntniss von der Welt als „Willen" behauptet, in Folge seiner Subsumtion aller Kräfte unter den abnorm erweiterten Begriff des „Willens" verkennt, dass sich die Vollkommenheit eben dieser Erkenntniss nach dem Maasse des Abstandes einer jeden Naturkraft von dem menschlichen Willen abstuft. B. verweist in diesem Betracht auf seine in der Jen. Allg. Litt.-Zeitung, Dec. 1820, enthaltene Recension von Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung". Wir erklären so vermittelst der Analogie von unserm psychischen Leben aus die sinnlichen Erscheinungen, und der Idealismus wird so überwunden. Zwischen dem subjectiven Idealismus und einem unphilosophischen, an eine unmittelbare und volle Erkennbarkeit der Aussenwelt durch die Sinneswahrnehmung glaubenden Realismus nimmt B. durch die vorstehenden Sätze eine feste Mittelstellung ein. Raum und Zeit kommt objective Realität zu. Die Nothwendigkeit der Raum-

---

auch an verschiedenen Orten zugleich fixiren musste, was sich widerspricht, so möchte der Begriff dieser „Anziehung" auf den einer Miterregung des Gleichartigen zu reduciren sein. Dann aber fällt dieser Process mit dem der „Ausgleichung" oder der Reizübertragung unter den gemeinsamen Begriff einer Affection von innen her, die von erregten psychischen Gebilden auf andere, sei es erregte oder unerregte psychische Gebilde geübt wird; diese innere Affection nimmt eine zweifache Richtung, nämlich theils zu solchen Gebilden hin, die mit dem jetzt wiedererregten früher zusammenbewusst gewesen sind, theils zu gleichartigen Gebilden hin, auch wenn keine Verknüpfung mit diesen durch früheres gleichzeitiges Bewusstsein oder unmittelbare Succession bestanden hat. Somit lassen sich die sämmtlichen Grundprocesse als Vermögenbildung, Affection von aussen her, Spurenbildung und zweifach gerichtete Affection von innen her bezeichnen.

vorstellung sei kein Beweis dafür, dass sie apriorisch sei, denn auch entstandene Vorstellungen könnten sich so festsetzen, dass man sie nicht wieder aufgeben könne. Wir nähmen in uns ein reales Nebeneinander der Vorstellungen wahr, und man könne leicht annehmen, dass ein diesen Verwandtes in den Dingen sich fände, das dann für den Wahrnehmenden ein Räumliches werde. Auch Inhärenz und Causalität (wir machen uns Vorstellungen präsent) sind uns innerlich gegeben und werden auf das ausser uns Seiende übertragen.

Die Kräfte oder Vermögen der ausgebildeten Seele bestehen aus den Spuren der früher erregten Gebilde. Dies ist der Hauptsatz der benekeschen Psychologie. Auf die benekesche Durchführung dieses Satzes im Einzelnen von der Betrachtung der sinnlichen Empfindungen an bis zu der Erklärung der complicirtesten und höchsten psychischen Processe näher einzugehen, würde uns über die Grenzen hinausführen, die in diesem Grundriss eingehalten werden müssen.

Benekes moralische Grundforderung geht dahin, dass man in jedem Falle dasjenige thun solle, was nach der objectiv und subjectiv wahren Werthschätzung als das Beste oder natürlich Höchste sich ergebe.

Wir schätzen, sagt Beneke, die Werthe aller Dinge nach den (vorübergehenden oder bleibenden) Steigerungen und Herabstimmungen, welche durch dieselben für unsere psychische Entwickelung bedingt werden. Diese Steigerungen und Herabstimmungen aber können sich in dreifacher Weise für unser Bewusstsein ankündigen: 1. in ihrem unmittelbaren Gewirktwerden, 2. in ihren Reproductionen als Einbildungsvorstellungen, wodurch die Werthschätzung der Dinge oder die praktische Weltansicht begründet wird, 3. in ihren Reproductionen als Begehrungen, welche die Gesinnung des Menschen und die Grundlage seines Handelns bilden. In allen drei Formen messen wir die Werthe der Dinge gegen einander unmittelbar in dem Nebeneinandersein der durch sie bedingten Steigerungen und Herabstimmungen. Dies gilt von dem Wohl und Wehe anderer Menschen ebenso, wie von unserem eigenen. Wir messen dasselbe, indem wir die Steigerungen und Herabstimmungen, die in Andern vor sich gehen, in uns nachbilden, also mit den Andern fühlen. Die Höhe der Steigerungen und Herabstimmungen, welche in uns entstehen, wird bedingt theils durch die Natur unserer Urvermögen, theils durch die Natur der Reize oder Anregungen, theils endlich durch die den Grundgesetzen der psychischen Entwickelung gemäss erfolgenden Aneinanderbildungen der aus den Verbindungen von Vermögen und Reizen hervorgehenden Acte. Inwiefern in Kraft dieser allgemeinmenschlichen Entwickelungsmomente eine Steigerung als eine höhere bedingt ist, insofern ist auch der Werth, welcher durch sie vorgestellt wird, allgemeingültig ein höherer. Vermöge der hierdurch begründeten Abstufung der Güter und Uebel ist eine für alle Menschen gültige praktische Norm gegeben. Es muss hiernach z. B. jeder bis zu einem gewissen Grade ausgebildete und unverdorbene Mensch einen Genuss der höheren Sinne einem der niederen vorziehen und eine geistige Vervollkommnung einem Genusse, das Wohl einer grösseren Gemeinschaft einer auf ihn selbst beschränkten Förderung etc. Was nach der in der menschlichen Natur begründeten Norm als das Höhere empfunden und begehrt wird, ist auch das moralisch Geforderte. Diese objectiv und subjectiv wahre Schätzung der Werthe kann aber durch übermässig vielfache Ansammlungen von Lust- und Unlust-Empfindungen niederer Art gestört werden, und das ihr gemässe Wollen durch übermässig vielfache Ansammlung eben solcher Begehrungen und Widerstrebungen, wodurch das Niedere einen übermässigen „Schätzungsraum“ und „Strebungsraum“ gewinnt. Im Gegensatz zu der abweichenden Werthschätzung kündigt sich die richtige mit dem Gefühle der Pflicht oder der sittlichen Nothwendigkeit, des Sollens,

an, welches seine Begründung eben darin hat, dass diese Nothwendigkeit aus dem innersten Grundwesen der menschlichen Seele stammt. Die sittliche Nothwendigkeit ist eine Nothwendigkeit der tiefsten Grundnatur der menschlichen Seele. Auf die ursprünglichste und unmittelbarste Weise offenbaren sich uns die sittlichen Verhältnisse in Gefühlen; indem aber sittliche Gefühle von gleicher Form mit einander zusammenfliessen, bilden sich aus ihnen sittliche Begriffe hervor; treten diese Begriffe als Prädicate zu den Schätzungen und Strebungen hinzu, so ergeben sich sittliche Urtheile; aus specielleren sittlichen Urtheilen, welche sich auf die Vergleichung einzelner Werthe beziehen, entsteht erst bei weit vorgeschrittener Entwickelung ein allgemeines moralisches Gesetz. Kants kategorischer Imperativ ist eine sehr hohe Abstraction; also von sehr abgeleiteter Natur.*)

Ueber religiöse Themata, namentlich über Gott und Unsterblichkeit, philosophirt Beneke sehr besonnen. Der Materialismus hat mit seinen Einwänden die Lehre von der Unsterblichkeit keineswegs beseitigt, da, wenn das äussere Seelenleben auch abnimmt, hieraus auf das innere Seelensein nicht geschlossen werden darf. Für die Erkenntniss Gottes bildet das Fragmentarische alles Gegebenen die Basis. Dieses Bruchstückartige nöthigt uns, eine Ergänzung in dem Unbedingten, in der Gottheit, zu setzen und diese Gottheit mit Prädicaten zu bekleiden, die theils vom Sein überhaupt, theils von der Natur, theils von uns selbst hergenommen sind. Obwohl die theistische Vorstellung am meisten genügt, so wissen wir doch von der Gottheit sehr wenig und müssen deshalb zu dem Glauben unsere Zuflucht nehmen.

Vierter Abschnitt der Philosophie der Neuzeit.

Die Philosophie der Gegenwart.

§ 37. Die Philosophie der Gegenwart ist durch keine neu aufkommende Richtung charakterisirt. Die hegelsche und die herbartsche Lehre haben nach ihrer längeren Herrschaft wenig orthodoxe Anhänger mehr in Deutschland, und es ist hier das philosophische Denken meist durch Kant bestimmt, indem man von dessen Lehre entweder das negativ-kritische Element oder das rationalistische benutzt. Auch die selbständigen Versuche zu Systembildungen weisen auf Kant zurück, jedoch ist in ihnen der Einfluss anderer Denker, namentlich Spinozas, Leibnizens, auch Schellings zu bemerken. Mit der kantschen Kritik

*) Mehr noch, als durch seinen ernsten Versuch einer durchgängigen genetischen Erklärung der psychischen Functionen, hat sich Beneke durch seine tiefdurchdachte Basirung der Ethik auf die psychischen Werthverhältnisse, die das sittliche Leben nach einer reinen und sicheren Norm bestimmt, ein Verdienst um die philosophische Erkenntniss und um das durch sie geleitete Handeln erworben.

beginnt eine positivistische Richtung sich zu verbinden, die Feind aller Metaphysik ist, den streng wissenschaftlichen Charakter der Philosophie betont und mit den Naturwissenschaften möglichst Fühlung sucht, wie andererseits auch die Naturwissenschaften sich wieder mehr der Philosophie zuneigen. Mit diesen Tendenzen hängt es zusammen, dass Erkenntnisstheorie und experimentelle Psychologie in den Vordergrund traten. Neuerdings wendet sich das philosophische Denken auch der Ethik und Religionsphilosophie wieder mehr zu.

In Frankreich, noch mehr in England, hat der Positivismus zahlreiche Anhänger, doch sind hier auch Spuren der deutschen Philosophie, ebenso wie in andern Ländern, namentlich in Italien, Spanien und Nordamerika deutlich zu bemerken. — Auf den katholisch-kirchlichen Lehranstalten aller Länder tritt der Thomismus und somit der modificirte Aristotelismus wieder in den Vordergrund.

Die philosophische Bibliographie der neuesten Zeit, bestehend in regelmässigen Verzeichnissen der neu erschienenen Schriften und Abhandlungen, findet sich in den deutschen philosophischen Zeitschriften, in der von J. Herm. Fichte, Ulrici und Wirth, jetzt von Krohn u. Falckenberg herausgeg. „Zeitschrift für Philos. und philos. Krit.“, in den „Philosophischen Monatsheften“, sowie auch in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“. Diese Zeitschriften geben auch kritische Besprechungen philosophischer Werke und Richtungen, die philosophischen Monatshefte fast stets noch einen reichhaltigen Litteraturbericht, der kürzere Referate bringt. Ueber die beiden andern Zeitschriften s. weiter unt. Die philosophischen Monatshefte, keiner bestimmten Schule dienend, wurden zuerst seit 1868 herausgegeben von Jul. Bergmann, dann von E. Bratuscheck, seit 1877 von C. Schaarschmidt, 1887 mit Paul Natorp zusammen, 1888 werden sie von dem letzteren allein redigirt unter Anerkennung des bisher leitenden Grundsatzes der Unpersönlichkeit und Parteilosigkeit; den bibliographischen Theil besorgt F. Ascherson. Reichhaltige Bibliographie findet sich auch in den später zu erwähnenden ausserdeutschen philosophischen Zeitschriften.

Beiträge zur Kenntniss der gegenwärtigen Philosophie liefern: K. Grün, d. Philosophie in d. Gegenwart, Lpz. 1876. M. J. Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit, deutsche vom Verf. selbst verfasste Bearbeitung, Bonn 1879. Ad. Franck, Philosophes modernes étrangers et français, Paris 1879. M. D. Nolen, les récentes théories en moral in: Revue politique et littéraire, 1879. Ch. E. Luthardt, die modernen Weltanschauungen und ihre praktisch. Consequenzen, Vorträge, Lpz. 1880. Glossner, d. moderne Idealism. nach sein. metaphysisch. u. erkenntnisstheoretischen Beziehungen, sowie sein. Verh. zum Materialism. der neuesten Phase, Münster 1880. J. J. Borelius, Blicke auf d. gegenwärt. Stand d. Philos. in Deutschl. u. Frankr., deutsch v. Emil Jonas, Berl. 1887. Ueber die Ansichten der neueren Logiker orientirt J. B. Meyer in seiner Bearbeitung des Systems der Logik von Ueberweg, Bonn 1882. Hier sind noch zu erwähnen: Rud. Eucken, Geschichte u. Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. H. Spitzer, Nominalismus u. Realismus in d. neuesten deutschen Philos. mit Berücksichtigung ihres Verh. zur modern. Naturwissensch., Lpz. 1876. Achelis, üb. d. Naturphilos. der Gegenw., I. zur Psychologie, II. zur Erkenntnisstheorie, III. zur Ethik, in: Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr., 83, 1883, S. 194—225, 84, 1884, S. 41—78. 193—214. J. Soury, les doctrines psychologiques contemporaines, Par. 1883. A. Fouillé, Critique des systèmes de morale contemporains, Par. 1884, 2. éd. 1887. Giacinto Fontana, Genesi della filosofia morale contemporanea, Milano 1885. Bourgès, Philosophie contemporaine. Psychologie transformiste, évolution de l'intelligence, Par. 1885. (Anonym), Streifzüge durch d. Philosophie der Gegenw., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 87, 1885, S. 233—253; 89, 1886, S. 78—101. Philosophische Fragen der Gegenwart werden auch besprochen in den „Verhandlungen der philos. Gesellsch. z. Berlin“, 22 Hefte, Lpz., spät. Heidelb., 1875—1882, fortgesetzt durch „Philos. Vorträge“ herausgeg. v. d. philos. Gesellsch. z. Berlin, Heft 1—14, Halle 1882—87.

Hier mögen sogleich die allgemeinen bibliographischen Notizen über die Philosophie der Gegenwart in Deutschland gegeben werden, über die ausserdeutsche Philosophie s. bei den betreffenden Ländern.

Ueber die neueren Versuche zum Wiederaufbau der Philos. in Deutschland ist zu vergl. Joh. Ed. Erdmann, Grundr. d. Gesch. d. Ph. 3. Aufl., 2. Bd, S. 686—864, welcher unterscheidet: 1) Rückweisungen auf frühere Systeme, 2) Neuerungsversuche, 3) Fortbildung früherer Systeme. Höffding, Philosophien i Tydsksland. W. Wundt, Philosophy in Germany, in: Mind, 1877, S. 493—510. B. Erdmann, zur Charakteristik d. Philos. der Gegenw. in Deutschl., in: deutsche Rundschau, 1879, Heft 9 u. 10. J. J. Borelius, en blick på den nuvarande filosofien i Tyskland (aftryck ur nordisk tidskrift), 1880, s. ob. C. Hermann, d. gegenwärtigen Verh. der Philosophie in Deutschl., in: Unsere Zeit, 1881, IX. D. Nolen, le Monisme en Allemagne, Rev. philos. XIII, 1882, S. 54—73, 146—179. Th. Ribot, die experimentelle Psychologie der Gegenwart in Deutschland (Paris 1879, 2. éd. 1886), autorisirte deutsche Ausg., Braunschw. 1881. L. Rabus, d. neuesten Bestrebungen auf d. Gebiete der Logik b. d. Deutschen u. d. logische Frage, Erlang. 1880. D. Nolen, les logiciens allemands contemporains, in: Rev. ph., XVI, 1883, S. 449—465. G. H. Howison, some aspects of recent German philosophy, in: the Journ. of spec. ph., XVII, 1883, S. 1—44. Durkheim, la science positive de la morale en Allemagne: les Economistes, les Sociologistes, les Juristes, les Moralistes, in: Rev. phil. XXIV, 1887, S. 33—58, 113—142, 275—284. Moritz Brasch, d. Philosophie der Gegenw., ihre Richtung u. ihre Hauptvertreter f. d. Gebildeten dargestellt, Lpz. 1888 (bezieht sich nur auf Deutschland, viele Auszüge aus neueren philosophisch. Werken). S. auch J. B. Meyer, der verschiedene instructive kritische Referate bringt in: Jahresberichte üb. d. gesammten Wissensch. etc., herausgeg. v. Rich. Fleischer.

§ 38. Am verbreitetsten war in Deutschland während des dritten und vierten Decenniums von den philosophischen Schulen die hegelsche, besonders wegen der scheinbaren Festgeschlossenheit des Systems und der Anwendbarkeit ihrer Methode und ihrer Principien auf die verschiedensten Disciplinen. Dazu kam noch als äusserer Grund für ihre Verbreitung, dass die Anhänger Hegels längere Zeit von der preussischen Regierung begünstigt wurden. Fast auf allen deutschen Universitäten war die hegelsche Philosophie durch Professoren vertreten. Bald jedoch nach Hegels Tode zerfiel die Schule in verschiedene Parteien, indem die Differenzen namentlich die Lehren von Gott, von der persönlichen Unsterblichkeit und der Person Christi betrafen, über welche Punkte sich Hegel selbst nicht deutlich genug ausgesprochen hatte, so dass sich aus seinen Aeusserungen verschiedene einander entgegengesetzte Ansichten entwickeln konnten. Die sogenannte rechte Seite neigte sich in diesen Punkten der Orthodoxie und dem Supranaturalismus zu und huldigte im Grossen und Ganzen der Kirchenlehre. Sie nahm an, der Theismus sei in der Lehre Hegels begründet, ebenso wie die persönliche Unsterblichkeit und der Begriff von Christus als dem wirklichen persönlichen Gottmenschen, indem sie sich daran hielt, dass nach Hegel die Philosophie denselben Inhalt wie die Religion habe. Die linke Seite dagegen, die der Junghegelianer, wollte der Kirchenlehre einen Einfluss auf die philosophischen Theoreme nicht gestatten und trat für den pantheistischen Gottesbegriff, wonach Gott als die ewige und allgemeine Substanz erst in der Menschheit zum Selbstbewusstsein komme, ferner für die

Ewigkeit des Geistes überhaupt, im Gegensatz zu der Unsterblichkeit des individuellen Geistes, und für die Auffassung der Gottmenschheit, als der Idee der Menschheit, ein. Sie hielt das Dogma, die Religion, für überwunden durch den Begriff, durch die Speculation. Als die hauptsächlichsten Vertreter der ersteren Richtung können gelten: Gabler, Hinrichs, Göschel, Bruno Bauer in seiner früheren Periode. Der linken Seite gehörten besonders an: Richter, Ruge, Br. Bauer in seiner späteren Zeit, Feuerbach, Strauss; auch Michelet ist zu ihr zu zählen. Eine mehr vermittelnde Stellung nahmen ein: Conradi, Rosenkranz, Erdmann, Schaller, Vatke. Die beiden Theologen Daub und Marheineke sind nicht geradezu als Schüler Hegels zu bezeichnen, schufen aber mittelst der hegelschen Philosophie eine speculative Theologie. Von denen, die weit links gegangen waren, verliessen freilich einige der bedeutendsten die hegelschen Principien und wandten sich dem Naturalismus und Materialismus zu, so Feuerbach und Strauss, von denen der Erstere, sowie Bruno Bauer offen den Atheismus und Subjectivismus proclamirte, während der Zweite immer mehr pantheistisch gesinnt blieb. — Noch bis auf die Gegenwart ist die Abhängigkeit von Hegel in der Religionsphilosophie deutlich zu bemerken bei Theologen wie A. E. Biedermann, weniger bei Otto Pfleiderer.

In den politischen Ansichten zeigt sich unter den Schülern Hegels ähnliche Verschiedenheit wie in religiösen. Die conservative Richtung war durch die Rechte vertreten, aber auch durch Strauss und Bruno Bauer, die radicale durch die Linke ausser den Genannten, und zu bemerken ist, dass die Socialisten Lassalle und Karl Marx wenigstens von Hegel ausgegangen sind.

Besonders belebend wirkte Hegel auf Studium und Darstellung der Geschichte der Philosophie; hier sind vor allen zu nennen Ed. Zeller, der sich in seinen philosophischen Ansichten bald von Hegel abwandte und sich auf den Boden der Erfahrung stellte, Joh. Ed. Erdmann, Kuno Fischer. Alle drei haben sich mehr oder weniger von der hegelschen Geschichtsconstruction frei gemacht.

Warme Anhänger gewann die hegelsche Philosophie allmählich in Dänemark, Schweden, Norwegen, Finland, in Italien, auch in Frankreich und Nord-Amerika.

Ueber die hegelsche Schule s. das u. citirte Werk von Schaller. H. Holtzmann, d. Entwickel. des Religionsbegriffs in d. Schule H.s, in: Ztschr. f. wissensch. Th., 1878.

Eine Zusammenstellung der aus der hegelschen Schule hervorgegangenen Schriften giebt Rosenkranz im I. Bde. der Zeitschrift: „Der Gedanke, Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin", hrsg. von C. L. Michelet, Berl. 1861, S. 77, 183, 256 ff. Eben diese Zeitschrift hat in einer Reihe von Artikeln Uebersichten über den gegenw. Stand der Philosophie, insbesondere der hegelschen, innerhalb und ausserhalb Deutschlands, veröffentlicht. Ausführlich behandelt die Auflösung der hegelschen Schule Joh. Eduard Erdmann in seinem Grundr. d. Gesch. d. Ph., 2. Bd., S. 605—686.

Die oben angegebene Eintheilung der hegelschen Schule in Linke und Rechte, die von Strauss herrührt (Streitschrift., 3. Heft, 1837), lässt sich nicht genau festhalten. Deshalb ziehen wir es vor, bei der Aufzählung der zu nennenden Hegelianer die alphabetische Ordnung zu befolgen, indem es genügen wird, die hauptsächlichsten Werke zu citiren und öfter Bemerkungen über die Lehre hinzuzufügen. Einige Denker, die nicht gerade der hegelschen Schule angehören, ihr aber nahe stehen oder früher nahe gestanden haben, sollen hier sogleich mit aufgeführt werden.

Als eigentliches Organ der hegelschen Schulen wurden im Jahre 1827 die Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik von Henning gegründet und bis 1847, wo sie eingingen, redigirt. Sie trugen wesentlich zur Verbreitung der hegelschen Gedanken mit bei und liessen es sich besonders angelegen sein, die Angriffe auf die Lehre des Meisters zurückzuweisen. Da sie aber für die freieren Hegelianer sich nicht unabhängig genug von der kirchlichen Orthodoxie zeigten, so gründeten A. Ruge und Th. Echtermeyer (gest. 1842 in Dresden) im Jahre 1838 die Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, die sich von ihrer anfänglichen Mittelstellung bald entschieden nach links neigten und ihren zuerst ausgeprägt preussischen Standpunkt aufgaben. 1841 wurden sie nach Leipzig verlegt und erhielten den Titel: Deutsche Jahrbücher, nahmen nun eine politisch und religiös radicale Haltung ein, bis sie 1843 in Sachsen verboten wurden und damit eingingen. Als fernere Zeitschriften für hegelsche Philosophie sind anzusehen die seit 1843—1844 zu Tübingen von A. Schwegler herausgegebenen Jahrbücher der Gegenwart, die von L. Noack redigirten Jahrbücher für speculative Philosophie, 1846—1848, welche letzteren zugleich Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin waren, sowie später der von Michelet redigirte „Gedanke" von 1860 an (1884 das letzte Heft als einziges von Bd. IX), kurze Zeit unter Mitherausgabe von Jul. Bergmann, ebenfalls Organ der Philosophischen Gesellschaft in Berlin.

Der hegelschen Schule gehören an oder sind wenigstens wesentlich durch sie beeinflusst:

Bruno Bauer (geb. 1809 zu Eisenberg in Sachs.-Altenburg, habilitirte sich 1834 in Berlin als Theolog, 1839 in Bonn, verlor 1842 wegen zu freier Ansichten die Erlaubniss, theologische Vorlesungen zu halten, gest. zu Rixdorf bei Berlin 1882), gehörte zuerst der Rechten der hegelschen Schule an und polemisirte heftig gegen das Leben Jesu von Strauss, wurde aber bald einer der Radicalsten und stellte sich mit seinem Bruder Edgar Bauer auf den Standpunkt der „reinen Kritik", des abstracten Kriticismus, von dem aus alles Sittliche und Religiöse, sowie aller staatliche Organismus negirt würde. Er bekannte sich offen zum Atheismus und wollte hierbei durchaus auf dem Standpunkt Hegels stehen; freilich sei Atheist auch nicht die richtige Benennung des freien Menschen, da damit auf etwas in Abrede Gestelltes Bezug genommen werde. Später war er wieder als Schriftsteller in den Diensten der preussischen Reaction thätig. Seine Hauptschriften, die hier in Betracht kommen, sind: Zeitschr. f. specul. Theol., Berlin 1836—38. Die Posaune d. jüngst. Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen (ironisch; anonym), Leipz. 1841. Hegels Lehre von Relig. u. Kunst (anonym), Leipz. 1842. Kritik d. evang. Gesch. des Johannes (1840) und der Synoptiker (1841—42). Philo, Strauss u. Renan u. d. Urchristenth., Berlin 1874. Auch in d. Geschicht. d. Politik, Cultur u. Aufklär. d. 18. Jahrh., 4 Bde., 1843, und anderen historischen Schriften legt Br. Bauer seinen philosophischen Standpunkt dar.

Edgar Bauer, der Streit der Kritik mit Kirche und Staat, Bern 1841, eine Vertheidigung seines Bruders, die ihrem Verf. Festungshaft zuzog.

Ferd. Christ. Baur (1792—1860, lange als Professor in Tübingen thätig, das Haupt der sogenannten Tübinger [kritisch-theologischen] Schule, zu welcher namentlich Hilgenfeld, Köstlin, Schwegler, Zeller gehörten), die christl. Gnosis, Tüb. 1835, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, und andere Schriften, s. Grdr. II, § 3 ff. Eine pietätvolle und gediegene Charakteristik seiner Persönlichkeit und seiner wissenschaftlichen Leistungen giebt Zeller im VII. u. VIII. Bande der Preuss. Jahrbücher, wiederabgedr. in Zellers Vortr. und Abh., Leipz. 1865, S. 354—434. Zeller will nicht, dass Baur „geradezu der hegelschen Schule zugezählt" werde, und macht auf den wesentlichen Einfluss theils Schellings theils und besonders Schleiermachers aufmerksam, erkennt jedoch an, dass die hegelsche Philosophie mit seiner Geschichtsbetrachtung nicht nur übereingestimmt, sondern auch auf dieselbe eingewirkt habe vermöge der „Idee einer innerlich nothwendigen, mit immanenter Dialektik sich vollziehenden, alle Momente, welche im Wesen des Geistes liegen, nach einem festen Gesetze zur Erscheinung bringenden Entwickelung der Menschheit".

Karl Theod. Bayrhoffer (geb. 1812, von seiner Professur zu Marburg 1846 suspendirt, längere Zeit Führer der hessischen Demokratie, ging dann nach America), die Grundprobleme der Metaphysik, Marburg 1835. Die Idee des Christenthums, Marburg 1836. Die Idee der Philosophie, Marburg 1838. Beiträge zur Naturphilos., Lpz. 1839—40. Untersuchgn. üb. Wesen, Kritik u. Gesch. d. Relig., in den Jahrbüch. f. Wissensch. u. Leben, 1849. Bayrhoffer hat sich später von Hegel entfernt, findet in dessen Dialektik ein blosses Gedankenkunststück, worin der wahre Gedanke einer absoluten synthetischen Einheit in den Gedanken eines sich selbst auflösenden Widerspruchs verkehrt sei, und will, dass die abstract Identischen Herbarts und ihr synthetischer Schein, wie die selbstanalytische Identität Hegels sich gleichmässig in die wirkliche synthetische Einheit auflösen (s. philosoph. Monatshefte, III, 1869, S. 369 f.).

K. M. Besser, System des Naturrechts, Halle 1830.

Gust. Biedermann, die speculat. Idee in Humboldts Kosmos, ein Beitrag zur Vermittelung der Philos. u. der Naturforschung, Prag 1849. Die Wissenschaftslehre, Bd. I: Lehre vom Bewusstsein, Bd. II: Lehre des Geistes, Bd. III: Seelenlehre, Lpz. 1856—60. Die Wissensch. des Geistes, 3. Aufl., Prag 1870. Kants Kritik d. reinen Vern. u. die hegelsche Logik, Prag 1869. Metaphysik in ihrer Bedeutg. für die Begriffswiss., Prag 1870. Zur logischen Frage, ebd. 1870. Pragm. u. Begriffswissensch. Geschichtsschr. d. Philos., ebd. 1870. Die Naturphilos., Prag 1875. Philosophie als Begriffswissenschaft, Prag 1878—1880. Philos. der Gesch., Prag 1884. Philos. des Geistes; des Systems der Phil. 1. Th., Prag 1886. Religionsphilos., Prag—Lpz. 1887. — Biedermann ist zwar kein eigentlicher Hegelianer, erkennt doch aber Hegel grössere Bedeutung als allen Zeitgenossen zu und berührt sich mit ihm in seiner Panlogistik.

Alois Eman. Biedermann (1819—1885, lange Zeit Prof. in Zürich), die freie Theologie od. Philos. u. Christenth. in Streit u. Frieden. Tüb. 1845. Unsere junghegelsche Weltanschauung od. d. sogen. neueste Pantheism., Zürich 1849. Christl. Dogmat., Zürich 1869. Die hegelsche aprioristische Weltconstruction der Begriffsdialektik nahm Biedermann nie an, hingegen den Hegels System zu Grunde liegenden Gedanken, dass in Allem, was ist, Vernunft sei, und dass unser eigenes vernünftiges Denken als das schöpferische Wesen derselben diese Vernunft in den Dingen, den inneren Grund ihrer Erscheinung, begreifen könne. Die Grundmomente der Gottesidee sind Unendlichkeit und Geistigkeit, die als formales und reales Moment zusammen den Begriff des absoluten Geistes geben. Das Wort Persönlichkeit kann auf denselben nicht angewandt werden. Die Wissenschaft hat das

theoretische Moment der Religion von der Stufe der Vorstellung zu dem Denken zu erheben, aber die Religion geht nicht in der religiösen Vorstellung auf, sondern zu religiösen Vorgängen gehören noch Willensacte und Gefühlszustände. S. O. Pfleiderer, A. E. B. in: Preuss. Jahrbb., 57, 1886, S. 52—76.

Franz Biese, die Philos. des Aristoteles, Bd. I: Logik und Metaph., Bd. II: die besonderen Wissenschaften, Berl. 1835—42. Philosoph. Propädeutik, Berl. 1845.

Friedr. Wilh. Carové (1789—1852), üb. alleinseligmach. Kirche, Bd. I, Frankfurt a. M. 1826, Bd. II, Gött. 1827. Kosmorama, Frankf. a. M. 1831. Rückblick auf die Ursachen d. franz. Revolution und Andeutung ihrer welthistor. Bestimmung, Hanau 1834. Vorhalle des Christenth. od. d. letzten Dinge der alten Welt, Jena 1851. Er strebte danach, eine Menschheitsreligion aufzustellen, die für alle Völker und alle Zeiten befriedigend sein könnte.

Franz Chlebik, dialekt. Briefe, Berl. 1869. Die Philos. des Bewussten u. die Wahrh. d. Unbewussten in d. dial. Grundlinien des Freiheits- und Rechtsbegriffs nach Hegel und Michelet, Berl. 1870. Kraft u. Stoff od. d. Dynamism. der Atome, aus hegelschen Prämissen abgeleitet, Berl. 1873. Die Frage über die Entstehg. der Arten, logisch und empir. beleuchtet, Berl. 1873—74.

Aug. v. Cieszkowski, Prolegomena z. Historiosophie, Berl. 1838. Gott und Palingenesie, Berl. 1842. De la pairie et de l'aristocratie moderne, Paris 1844.

Kasimir Conradi (1784—1849, Pfarrer in Derxheim, Rheinhessen), Selbstbewusstsein u. Offenbarung, Mainz 1831. Unsterblichkeit und ewiges Leben, Mainz 1837. Kritik der christl. Dogmen, Berl. 1841. Er versuchte den Gefühlstheologen zu zeigen, dass sie bei Consequenz die hegelsche Theologie annehmen müssten.

Karl Daub (1765—1836, seit 1794 Prof. d. Theologie in Heidelberg, starb auf dem Katheder mit den Worten: Das Leben ist der Güter höchstes nicht) veranlasste den Ruf Hegels nach Heidelberg. Zuerst nahm er den kritischen Standpunkt Kants ein, näherte sich dann der Identitätslehre Schellings, wie seine Theologumena 1806 beweisen, hierauf liess er in Judas Ischarioth, oder das Böse im Verh. zum Guten, Heidelb. 1816, die mystisch-theosophischen Elemente Schellings deutlich bemerken. Als entschiedener Anhänger Hegels versucht er später die protestantischen Dogmen umzudeuten in hegelsche Ideen. Von diesem Standpunkte des speculativen Theologen aus sind geschrieben: Die dogmat. Theologie jetziger Zeit, od. d. Selbstsucht in der Wissensch. des Glaubens und seiner Artikel, Heidelb. 1833. Ueber d. Logos, ein Beitrag zur Logik der göttl. Namen, in den Studien und Kritiken, 1833, Heft 2. Philos. u. theolog. Vorlesungen, 7 Bde., Berl. 1838—44, veröffentlicht durch Marheineke und Dittenberger. Vgl. K. Rosenkranz, Erinnerungen an K. D. 1837, Wilh. Hermann, die speculative Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub, Hamburg und Gotha 1847.

U. Dellinghausen, Versuch einer specul. Physik, Lpz. 1851.

Herm. Doergens, Aristoteles od. über das Gesetz der Gesch., Lpz. 1872—73.

J. F. G. Eiselen, Handb. des Syst. der Staatswissenschaften, Bresl. 1828.

Joh. Eduard Erdmann (geb. 1805 in Livland, von 1829—1832 Pfarrer in seiner Heimath, habilitirte sich 1834 in der philos. Fac. zu Berlin, seit 1836 Prof. d. Philos. in Halle), Vorlesungen über Glauben und Wissen, Berl. 1837. Leib u. Seele, Halle 1837, 2. Aufl. 1849. Natur oder Schöpfung? Lpz. 1840. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1840, 5. Aufl. 1873. Psychol. Briefe, Lpz. 1851; 6. Aufl. 1882, die nach Erdmanns eigener Angabe nicht mehr sein wollen als ein Unterhaltungsbuch, das nicht Wissenschaft, sondern die Resultate derselben mittheilt.

Grundr. d. Logik u. Metaph., Halle 1841, 5. Aufl. 1875. Vermischte Aufsätze, Lpz. 1845, darin: Religionsphilos. als Phänomenologie des religiösen Bewusstseins, worin er darzuthun sucht, dass „da die Religionen verschiedene Stufen des Bewusstseins zeigen, die Religionsphilosophie, weil sie an einer Stelle Mythendeutung sein muss, es an einer andern gerade nicht sein darf". Philos. Vorlesungen üb. d. Staat, Halle 1851. Vorlesungen üb. akadem. Leben und Studium, Lpz. 1858. Ernste Spiele, Berl. 1871, 3 Aufl. 1875. Sehr Verschiedenes, je nach Zeit und Ort, Berlin 1871. Darwins Erklärg. pathognomischer Erscheinungen, Halle 1874. Erdmanns Abweichungen von Hegel sind nur untergeordneter Art. Die Schriften zur Geschichte der Philosophie sind bereits oben angeführt worden.

Emil Feuerlein, die philos. Sittenlehre in ihren gesch. Hauptformen, Tüb. 1857—1859. Rousseausche Studien, in einer Reihe von Artikeln in der Zeitschrift: Der Gedanke, Berlin 1861 ff.

Kuno Fischer (geb. 1824 in Schlesien, habilitirte sich 1850 für Philos. in Heidelb., wo ihm jedoch 1853 die Venia legendi vom Ministerium entzogen wurde. In Berlin wurde ihm die Habilitation zuerst nicht gestattet, als sie ihm erlaubt wurde, hatte er schon einen Ruf als Prof. d. Philosophie nach Jena erhalten, wohin er 1856 ging. Seit 1872 ist er Prof. in Heidelberg), Logik und Metaph. oder Wissenschaftslehre, Heidelb. 1852, 2. Aufl. ebd. 1865. Diotima, die Idee des Schönen, Pforzheim 1849. Gesch. d. neueren Philos. s. ob. S. 2. Bacon von Verulam, Lpz. 1856, 2. Aufl. 1875. Schiller als Philosoph, Frankf. a. M. 1856. Shakespeares Charakter-Entwickelung Richards III., Heidelb. 1868. Entstehg. u. Entwickelungsformen des Witzes, Heidelb. 1871. Lessings Nathan der Weise, 2. Aufl., Stuttg. 1872. Ueber das Problem der menschl. Freiheit, Rede, Heidelberg 1875. Vorträge üb. Faust, 1877. Obwohl Fischer behauptet, in der Logik und Metaph. seinen eigenen Weg gegangen zu sein, so steht er doch in entschiedener Abhängigkeit von Hegel. Die Dialektik Hegels nennt er Entwickelung, den dialektischen Process Methode der Entwickelung. „Der Vergleichungspunkt zwischen Entwickelung und Dialektik liegt darin, dass es sich in beiden um Widersprüche handelt, die zu Tage gefördert und gelöst sein wollen." S. übrigens A. L. Kym, d. Logik u. Metaph. od. Wissenschaftsl. K. F.s, in: Metaph. Untersuch., S 160—213. Ein grosses Verdienst hat Fischer sich durch das Zurückweisen auf Kant erworben, indem er, abgesehen von seiner ausführlichen Darstellung und Würdigung Kants, bestimmt betont, die kritische, d. h. die kantsche, Philosophie dürfe nicht ungestraft vernachlässigt werden.

Ernst Ferd. Friedrich, Beiträge zur Förderung der Logik, Noëtik u. Wissenschaftslehre, Bd. I, Lpz. 1864, schliesst sich in der Behandlung der „eigentlichen Logik" oder Sachvernunftswissenschaft an Hegel und näher an Rosenkranz an, weicht aber principiell von dem Hegelianismus insbesondere durch die Unterscheidung dreier „äquivokdisparanter" Doctrinen ab, die unter dem Collectivnamen der Logik vereinigt seien, nämlich der realen, formalen und inductiven Logik oder der „Sachvernunftswissenschaft, Denkungstheorie und Kundigkeitslehre".

Georg Andr. Gabler (1786—1853, seit 1835 Hegels Nachfolger in Berlin), Lehrb. d. philos. Propädeutik, 1. Abth.: Kritik d. Bewusstseins, Erlang. 1827. De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, Berol. 1836. Die hegelsche Philos., Beiträge zur ihrer richtig. Beurtheilg. und Würdig., Heft 1, Berl. 1843, eine Beleuchtung der Angriffe Trendelenburgs gegen die hegelsche Philosophie, worin er den Pantheismus, aber noch entschiedener den Atheismus zurückwies.

Eduard Gans (geb. 1798, gest. 1839, als Prof. der Jurisprud. in Berlin) war namentlich thätig bei der Gründung der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.

Das Erbrecht in weltgesch. Entwickelg., Berlin 1824 bis 1835. Vorlesungen üb. d. Gesch. der letzten fünfzig Jahre, in Raumers hist. Taschenbuch, 1833—34. Vermischte Schriften, Berl. 1834.

Karl Friedr. Göschel (1781—1861, Jurist, einige Zeit Consistorialpräsident in Magdeburg), üb. Goethes Faust, Lpz. 1824. Aphorismen üb. Nichtwissen u. absolutes Wissen im Verhältniss zum christl. Glaubensbekenntniss, Berl. 1829, die Hegel selbst sehr anerkannte. Der Monismus des Gedankens, zur Apologie der gegenw. Philos. (insbesondere geg. Chr. H. Weisse) an dem Grabe ihres Stifters, Naumb. 1832. Von den Beweisen für die Unsterblichk. d. menschlichen Seele im Licht d. specul. Philos., eine Ostergabe, Berl. 1835, worin der Verfasser in Opposition zu Richters negativem Standpunkt drei Beweise, analog den Gottesbeweisen, für die persönliche Unsterblichkeit vorbrachte. Die siebenfältige Osterfrage, Berl. 1837. Beiträge zur specul. Philos. von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen, Berl. 1838.

J. J. Hanusch (1812—1869), Handb. d. wissenschaftl. Denklehre (Logik), Lemberg 1843, 2. Aufl. Prag 1850. Handb. d. filos. Ethik, Lemb. 1846. Grundzüge eines Handbuches der Metafys., Lemb. 1845. Gesch. d. Fil. von ihren Uranfängen bis zur Schliessung der Filosofenschulen durch Justinian, Olmütz 1850.

Leop. von Henning (1791—1866, seit 1825 Professor in Berlin), Principien der Ethik in histor. Entwickelg., Berlin 1824. Die Jahrbücher f. wissenschaftl. Kritik sind von Henning redigirt worden (s. ob. S. 417). Später hat sich Henning mehr den Staatswissenschaften gewidmet.

Herm. Friedr. Wilh. Hinrichs (1794—1861, seit 1825 Professor in Halle), die Relig. im innern Verhältn. zur Wissensch., nebst einem (geg. Schleiermacher in schroffer Form polemisirenden) Vorwort v. Hegel, Heidelb. 1822. Vorlesung. üb. Goethes Faust, Halle 1825. Grundlinien d. Philos. d. Logik, Halle 1826. Das Wesen d. antik. Tragödie, Halle 1827. Schillers Dichtungen, Halle 1837—38. Gesch. d. Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation in historisch-philos. Entwickelung, Lpz. 1848—52. Die Könige, Leipzig 1852, in welcher Schrift die verschiedenen in der Geschichte vorkommenden Formen des Königthums als die Momente des vollkommenen modernen dargestellt werden.

Heinr. Gust. Hotho (1802—1873, starb als ausserord. Prof. in Berlin) war namentlich der Aesthetik zugewandt. Vorstudien für Leb. u. Kunst, Stuttg. u. Tüb. 1835. Gesch. d. deutsch. und niederländ. Malerei, Berl. 1842—43. Die Malerschule Huberts van Eyck, Berl. 1855—58. Gesch. d. christl. Malerei, Stuttg. 1869 ff.

P. W. Jessen, Beiträge zur Erkenntn. d. psych. Lebens, Schlesw. 1831. Versuch einer wissensch. Begründung d. Psychol., Berl. 1855.

Alexander Kapp, die Gymnasialpädagogik im Grundrisse, Arnsberg 1841.

Christian Kapp (1798—1874), Christus u. d. Weltgesch., Heidelb. 1823. Das concrete Allgemeine d. Weltgesch., Erlang. 1826. F. W. Jos. Schelling, ein Beitrag zur Gesch. des Tages, von einem vieljähr. Beobachter, Lpz. 1843, worin Kapp nachzuweisen sucht, dass die schellingsche Philosophie nichts weiter als ein grosses Plagiat sei. Er nennt Schelling den „philosophischen Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts". Kapp schloss sich Hegel nicht exclusiv an, sondern in ihm „ist der Begriff der hegelschen Philosophie zugleich zur fichteschen Willensenergie geworden, oder auch umgekehrt die fichtesche Willensenergie zum Begriff gekommen". Vgl. üb. ihn: Briefwechsel zwischen Ludw. Feuerbach u. Christ. K. 1832—1848, hrsg. u. eingeleitet von August Kapp, Lpz. 1876.

Ernst Kapp, philos. od. vergleich. allgem. Erdkunde als wiss. Darstellg. der Erdverhältnisse u. d. Menschenlebens in ihr. inneren Zusammenhang, Braunschw. 1845; 2. Aufl.; vgl. allgem. Erdkunde in wiss. Darstellg., ebd. 1868.

Friedr. Kapp, der wiss. Schulunterricht als ein Ganzes, Hamm 1834. G. W. Fr. Hegel als Gymnasialdirector oder die Höhe der Gymnasialbildung unserer Zeit, Minden 1835. (Friedrich, Ernst u. Alexander Kapp sind Brüder, Christian Kapp ist ein Vetter von ihnen.)

Karl Köstlin (1819 geb., Prof. in Tübingen), der Lehrbegr. des Evangeliums u. der Briefe des Johannes, Berl. 1843. Goethes Faust, seine Kritiker u. Ausleger, Tüb. 1860. Aesthetik, Tübingen 1863–69. Ueb. d. Schönheitsbegr., Tübingen 1878. Geschichte der Ethik, 1. Bd., 1. Abth., in welcher auch ein Umriss der Ethik enthalten ist, aber nicht in hegelscher Weise. Die Ethik ist zwar rationell nach Köstlin, ruht aber auf Empirie; die Moral, erbaut auf der Grundlage des wirklichen Wesens des Menschen, eine Wissenschaft der denkenden Vernunft von der nothwendigen, objectiv begründeten Beschaffenheit des Wollens und Thuns.

Ferd. Lassalle (1825—1864, starb in Folge eines Duells), die Philos. Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos, Berl. 1858, worin er die Grundgedanken Hegels, namentlich die processirende Einheit der Gegensätze, schon bei Heraklit fand. Das System der erworbenen Rechte, eine Versöhnung des posit. Rechts und der Rechtsphilosophie, Lpz. 1861.

Ad. Lasson (geb. 1832), über Eckhardt, Bacon, Fichte (s. ob.). Das Culturideal u. d. Krieg, Berl. 1868. Ueb. d. Natur d. Rechts u. d. Staats, in Bergmanns philos. Monatsheften, VI, 1870. Princip u. Zukunft d. Völkerrechts, Berl. 1871. Ueb. Gegenstand und Behandlung der Religionsphilos., Lpz. 1879. System d. Rechtsphilosophie, Berl. 1882. Die Aufgabe der Philosophie ist, im Seienden überhaupt die diesem immanente Vernunft zu begreifen, d. h. das Seiende zu erkennen. Die Ethik lehrt, wie in wirklicher Willensbethätigung die Vernunft sich ausprägt, und so hat die Rechtsphilosophie die Aufgabe, das vorhandene Recht in seinem vernünftigen inneren Zusammenhange und in dem mit den andern Richtungen und Erscheinungen des Lebens zu begreifen.

Gust. Andreas Lautier, philos. Vorlesungen, Berl. 1853.

G. O. Marbach, Lehrbuch d. Gesch. d. Philos., 1. Abth.: Gesch. d. griechischen Philos., 2. Abth.: Gesch. d. Philos. im Mittelalter, Lpz. 1838—41.

Friedr Aug. Märcker, das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, Berl. 1842. Die Willensfreiheit im Staatsverbande, Berl. 1845.

Philipp Marheineke (1780—1846, seit 1811 Professor d. Theologie in Berlin), zeigt sich in der ersten Auflage der Grundlehren der christl. Dogmatik, Berlin 1819, wesentlich durch Schelling beeinflusst, die zweite Auflage dagegen, Berlin 1827, hat er im Geiste Hegels bearbeitet. Theolog. Vorlesungen, hrsg. von St. Matthies und W. Vatke, Berl. 1847 ff. u. System d. theolog. Moral, System der christl. Dogmatik.

Carl Ludwig Michelet (geb. 1801 in Berlin, seit 1829 ausserordentlicher Prof. daselbst), Syst. d. philos. Moral, mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Gesch. der Moral u. das christl. Moralprincip, Berl. 1828. Anthropologie und Psychol., Berl. 1840. Vorlesungen üb. die Persönlichkeit Gottes u. Unsterblichkeit der Seele od. die ewige Persönlichkeit des Geistes, Berl. 1841. Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, eine philos. Trilogie; erstes Gespräch: die Persönlichkeit des Absoluten, Nürnb. 1844; zweites Gespräch: der histor. Christus u. das neue Christenth., Darmst. 1847; drittes Gespräch: die Zukunft der Menschheit u. die Unsterblichk. d. Seele, oder die Lehre von den letzt. Dingen, Berl. 1852. Zur Verfassungsfrage, Frankf. a. d. O. u. Berl. 1848. Zur Unterrichtsfrage, ebd. 1848. Esquisse de Logique, Paris 1856. Die Gesch. der Menschh. in ihr. Entwickelungsgange von 1775 bis auf die neuesten Zeiten, Berl. 1859—60. Naturrecht od. Rechtsphilos., Bd. I: Einleit., Grundrechte, Privatrecht, Bd. II: öffentl. Recht,

allgem. Rechtsgesch., Berlin 1866. Die histor. Schriften Michelets, bezügl. auf Aristoteles u. auf die neueste Philos., sind schon oben (I, 7. Aufl., S. 187, 189 und 223, und III, S. 206) angeführt worden. — Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph, eine Jubelschrift, Lpz. 1870. Hegel u. der Empirismus, zur Beurtheil. einer Rede Eduard Zellers, Berl. 1873. Das System der Philosophie als exacter Wissensch., 4 Theile, in 5 Bdn., Berl. 1876—81. (Logik, Naturphilos., Geistesphilos., Philos. der Gesch.) Wahrheit aus meinem Leben, Berl. 1885. Michelet gehört zu den treuesten Schülern Hegels und ist bis auf die Gegenwart stets auf das Entschiedenste mit nie wankendem Muthe für die Lehren seines Meisters eingetreten.

Ferd. Müller, der Organism. und die Entwickelung der polit. Idee im Alterthum, od. die alte Gesch. vom Standpunkte der Philos., Berl. 1839.

Theod. Mundt, Aesthetik, die Idee der Schönh. u. des Kunstwerks im Lichte unserer Zeit, Berl. 1845, neue Ausg. Lpz. 1868, bei aller Polemik gegen Hegel und Hervorhebung des Princips der „Unmittelbarkeit" doch sehr wesentlich durch den hegelschen Gedankenkreis bedingt.

Joh. Georg Mussmann (1833 als Professor in Halle gest.), Lehrbuch der Seelenwissenschaft, Berl. 1827. Grundlinien der Logik u. Dialektik, Berl. 1828. Grundriss der allgem. Geschichte der christl. Philos., mit besond. Rücksicht auf die christl. Theol., Halle 1830. Zuerst war er enthusiastischer Verehrer Hegels, später kritisirte er ihn vielfach.

Ludw. Noack (gest. 1885 als Prof. in Giessen), der Religionsbegriff Hegels, Darmst. 1845. Mythologie u. Offenbarung; die Relig. in ihrem Wesen, ihrer geschichtl. Entwickel. und absoluten Vollendung, Darmst. 1845—46. Das Buch der Relig., od. der relig. Geist d. Menschh. in seiner geschichtl. Entwickelg., Lpz 1850. Die Theol. als Religionsphil. in ihrem wissensch. Organismus, Lübeck 1852. Die christl. Mystik des Mittelalters u. seit dem Reformationszeitalter, Königsb. 1853. Gesch. der Freidenker (Engländer, Franzosen, Deutsche), 1853—1855. Ferner manche andere, meist religionsphilosophische Schriften, worin Noack sich theilweise an Reiff und Planck angeschlossen hat. In Schriften, welche Kant betreffen, z. B. Kants Auferstehung aus seinem Grabe, Lpz. 1862, sagt er, dass Kant den Empirismus als den einzig wissenschaftlichen Standpunkt gelten lasse. Von 1846 bis 1848 hat Noack die zu Darmstadt erschienenen Jahrbücher f. specul. Philos. und speculative Bearbeitg. der empir. Wissenschaften herausgegeben, in welcher auch die philosophische Gesellschaft zu Berlin ihre damaligen Arbeiten veröffentlicht hat. Noacks „Psyche" (1858—63) ist eine populär-wissenschaftliche Zeitschrift für angewandte Psychologie. Von Eden nach Golgatha, bibl.-gesch. Forschungen, Lpz. 1868. Philosophie-geschichtliches Lexicon, Lpz. 1879.

Hein. Bernh. Oppenheim, Syst. des Völkerrechts, Frankf. a. M. 1845. Philos. des Rechts u. der Gesellschaft, Stuttg. 1850 (bildet den V. Band der Neuen Encycl. der Wissenschaften u. Künste).

Ed. Ph. Peipers, Syst. d. gesammten Naturwissenschaften nach monodynamisch. Princip, Köln 1840—41. Die positive Dialektik, Düsseldorf 1845.

Otto Pfleiderer (geb. 1839, Prof. d. Theol. in Berlin), d. Religion, ihr Wesen u. ihre Gesch., 2 Bde., Lpz. 1869. Moral u. Relig., Leipz. 1872. Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundl., Berl. 1878. 2. Aufl. 2 Bde, 1883, 84 (1. Bd.: Gesch. d. Religionsphilos. von Spinoza bis auf d. Gegenw., 2. Bd.: Genet. speculative Religionsphilos.). Grundriss der christl. Glaubens- u. Sittenl., Berl. 1880. — Gott ist nach Pfleiderer ebenso das insichseiende und von allem Endlichen sich selbst unterscheidende Ich, wie er das allumfassende Ganze ist, welches Alles in und unter sich, nichts ausser sich hat. Er geht nicht in der Welt auf, ist aber auch nicht von ihr ausgeschlossen, sondern schliesst sie in sich als das entfaltete

System seiner eigenen Gedanken und Kräfte. In diesem wahren Monotheismus sollen deistische und pantheistische Abstractionen in gleicher Weise überwunden sein. Die Religion will nicht die Welt theoretisch erklären, sondern das Verhältniss des fühlenden und wollenden Ich zur Welt richtig stellen, indem sie das eigene Leben mit allen es beherrschenden Eindrücken der Welt unmittelbar auf die weltbeherrschende Macht selbst bezieht.

K. Prantl (geb. 1820, Prof. d. Philos. in München), der, von der hegelschen Philosophie herkommend, namentlich dem Studium des Aristoteles und der Geschichte der Logik sich zugewandt hat. Seine eigenen philosophischen Ansichten hat er in kürzeren Arbeiten niedergelegt. Die gegenw. Aufgabe d. Philos., München 1852. Die geschichtl. Vorstufen d. neueren Rechtsphilos., Münch. 1848. Reformgedanken z. Logik in: Sitzgsber. d. Münch. Ak., phil. Cl. 1875, Bd. I, S. 159–214. Verstehen u. Beurtheilen, Münch. 1877. Ueb. d. Berechtig. d. Optimism., Rede, Münch. 1880. Zur Causalitätsfrage, in den Sitzgsber. d. Münch. Ak., phil. Cl. 1883, H. II, S. 113—139. Von der Gesch. der Logik sind bis jetzt 4 Bde., Lpz. 1858—1870 erschienen, der 2. Bd. in 2. Aufl. 1885. Nach Prantl geben uns die Functionen des subjectiven Bewusstseins den Maassstab objectiver Welterkenntniss. Nur der Mensch kommt zum Bewusstsein des wesenseinheitlichen Zusammenhangs des Subjectiven und Objectiven. Dem Menschen eigenthümlich ist der Zeitsinn, vermöge dessen er, in die Vergangenheit zurückgreifend, durch Erinnerung Begriffe bilden und, in die Zukunft vorgreifend, durch spontane Zweckabsichten ein Gebiet von Ideen oder idealen Impulsen begründen kann, „zu deren Verwirklichung er in Familie, in Sittlichkeit, in Recht, in Kunst, in Religion und Wissenschaft seine Kräfte versucht".

Jac. Friedr. Reiff, der Anfang der Philos, Stuttg. 1841. Das Syst. d. Willensbestimmungen oder d. Grundwissensch. d. Philos., Tübing. 1842. Ueb. einige Punkte d. Philos., Tübing. 1843. Reiff hat sich von Hegel aus Fichte genähert und auf Carl Chr. Planck besonders eingewirkt.

Friedr. Richter (aus Magdeburg), die Lehre v. d. letzten Dingen, Theil 1, Breslau 1833, Theil 2, Berlin 1844. Die neue Unsterblichkeitslehre, Breslau 1833. Der Gott der Wirklichkeit, Breslau 1854. Er veranlasste den Streit über die Unsterblichkeit in der hegelschen Schule (abgesehen von der schon 1831 aber anonym erschienenen Schrift Feuerbachs), indem er zu beweisen sucht, dass bei der Lehre Hegels eine persönliche Fortdauer nicht anzunehmen sei; übrigens wünschten eine solche nur die der Resignation unfähigen Egoisten.

Joh. Karl Friedr. Rosenkranz (geb. 23. April 1805 zu Magdeburg, seit 1833 Prof. in Kgsb., vom Juli 1848 bis Jan. 1849 Rath im Minist. zu Berlin, von da an wieder in Kgsb., gest. 14. Juni 1879), de Spinozae philosophia diss., Halle und Leipz. 1828. Ueb. Calderons wunderthätigen Magus, e. Beitrag z. Verständniss der faustschen Fabel, Halle 1829. Der Zweifel am Glauben, Kritik der Schriften de tribus impostoribus, Halle 1830. Gesch. d. deutsch. Poesie im Mittelalt., Halle 1830. Die Naturreligion, Iserlohn 1831. Encyclop. der theol. Wissensch., Halle 1831, 2. Aufl. 1845. Allg. Gesch. d. Poesie, Halle 1832—33. Das Verdienst d. Deutschen um d. Philos. d. Gesch., Kgsb. 1835. Kritik d. schleiermacherschen Glaubenslehre, Kgsb. 1836. Psychologie, Kgsb. 1837, 2. Aufl. 1843, 3. Aufl. 1863. Gesch. d. kantschen Philos. (Bd. XII d. Werke Kants h. v. Ros. u. Schubert), Lpz. 1840. Das Centrum d. Speculation, eine Komödie, Kgsb. 1840 Studien, 5 Bändch., Berl. u. Leipz. 1839—48. Ueb. Schelling u. Hegel, Sendschreib. an Pierre Leroux, Kgsb. 1843. Schelling, Danzig 1843. Hegels Leben, Berlin 1844. Krit. d. Principien der straussschen Glaubenslehre, Lpz. 1844, 2. Aufl. 1864. Goethe u. s. Werke, Kgsb. 1847, 2. Aufl. 1856. Die Pädagogik als Syst., Kgsb. 1848. Syst. d.

Wissensch., ein philos. Encheiridion, Kgsb. 1850. Meine Reform d. hegelschen Philos., Sendschreiben an J. U. Wirth, Kgsb. 1852. Aesthetik des Hässlichen, Kgsb. 1853. Die Poesie und ihre Gesch., Entwickelung d. poet. Ideale d. Völker, Kgsb. 1855. Apologie Hegels gegen Haym, Berl. 1858. Wissensch. d. logisch. Idee, Kgsb. 1858—59, nebst Epilegomena, ebd. 1862. Diderots Leben u. Werke, Lpz. 1866. Hegels Naturphilos. und ihre Erläuterung durch den ital. Philosophen A. Vera, Berl. 1868. Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Lpz. 1870. Erläuterungen zu Hegels Encyclop. der Philos., in d. „philos. Bibl.", Bd. XXXIV., Berl. 1870. Von Magdeb. bis Kgsb., Berl. 1873. Voltaire in R. Gottschalls Neu. Plutarch Th. 1, 1874, S. 285—373. Neue Studien I—IV, Lpz. 1875 ff. In seiner Wissenschaft von der logischen Idee weicht R. nicht unwesentlich von der hegelschen Logik ab, und er wurde auch deshalb von eigentlichen Hegelianern des Abfalls von dem Meister bezüchtigt. Nach R. theilt sich die Wissenschaft der logischen Idee in Metaphysik, Logik, Ideenlehre, indem das Denken dem Sein entgegengesetzt wird, und diese beiden in der Idee zur Einheit aufgehoben werden. Die Metaphysik gliedert sich wieder in Ontologie, Aetiologie und Teleologie, die Logik behandelt die Lehre vom Begriff, Urtheil, Schluss, in dem dritten Theil wird Princip, Methode und System der Ideenlehre dargestellt. Die Naturphilosophie führt Rosenkranz als einer der wenigen Hegelianer auf hegelschen Principien weiter aus, indem er nach diesen die Thatsachen der Erfahrung behandelt. Vgl. über ihn: R. Quäbicker, K. Rosenkranz. Eine Studie z. Gesch. der hegelschen Philos., Lpz. 1879, u. Arth. Richter, K. R. u. seine Reform der Philos. mit Bez. auf Quäbickers Schrift in: Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., 1880, Bd. 77, Ergänzungsh., S. 134—151.

Constantin Rössler, Syst. d. Staatslehre, Lpz. 1857. (Nur in gewissem Betracht im hegelschen Sinne geschrieben.)

Heinr. Theod. Rötscher (geb. 1803), Aristophanes und sein Zeitalter, Berl. 1827. Abhandlgn. zur Philos. d. Kunst, Berl. 1837—47. Die Kunst d. dramat. Darstellung, Berl. 1841, 2. Aufl., Lpz. 1864.

Arnold Ruge (geb. 1802, gest. 1880), lebte lange Zeit in England, wo er mit Ledru-Rollin, Mazzini, Bratiano u. A. das Europäische demokratische Comité für die Solidarität der Partei ohne Unterschied der Völker bildete, aus dem er bei Kossuths Eintritt schied. Die platonische Aesthetik, Halle 1832. Neue Vorschule der Aesthetik, Halle 1837. Ruge u. Echtermeyer, Hallesche Jahrb. für deutsche Wiss. u. Kunst, 3 Bde., Lpz. 1838—40. Deutsche Jahrb. f. Wiss. u. Kunst, 2 Bde., 1841—42. Ruge, Anecdota z. neuest. dtsch. Philos. u. Publicistik, Zürich 1843 Ruge u. Marx, deutsch-französische Jahrbüch., 2 Hefte, Paris 1844. Gesammelte Schriften, 10 Bde., Mannheim 1846—48. Uebersetzg. von Buckles Gesch. d. Civilisation, Lpz. u. Heidelb. 1860, 4. Aufl. 1871. Ruges Autobiogr.: Aus früherer Zeit, Bd. I—IV, Berl. 1862—67. (Der vierte Band enthält auch eine speculative Betrachtung d. Gesch. d. Philos. v. Thales bis zur Unterdrückung der rugeschen Jahrbücher.) Reden üb. d. Relig., ihr Entsteh. u. Verg., an die Gebildeten unt. ihren Verehrern (in Opposition zu Schleiermacher), Berl. 1869 (1868). Volksausgabe 1874.

Jul. Schaller (1810—1868), die Philos. unserer Zeit, zur Apologie und Erläuterung d. hegelschen Syst., Lpz. 1837. Der histor. Christus u. d. Philos., Kritik d. dogmat. Grundidee des Leb. Jesu von Strauss, Lpz. 1838. Gesch. d. Naturphil. von Bacon von Verulam bis auf uns. Zeit, Lpz. u. Halle 1841—46. Vorlesungen üb. Schleiermacher, Halle 1844. Darstellung u. Krit. d. Philos. Ludw. Feuerbachs, Lpz. 1847. Briefe üb. Alex. v. Humboldts Kosmos, Lpz. 1850. Die Phrenologie in ihr. Grundzügen u. nach ihr. wiss. u. prakt. Werthe, Lpz. 1851. Seel' und Leib, Weimar 1855 u. ö. Psychologie, Bd. I, d. Seelenleben d. Menschen, Weimar 1860.

Max Schasler, die Elemente der philos. Sprachwissensch. Wilhelm v. Humboldts, Berl. 1847. Populäre Gedanken aus Hegels Werken, Berl. 1870. 2. Aufl. 1873. Aesthetik als Philos. d. Schön. u. d. Kunst, I. Bd. krit. Gesch. d. Aesthetik v. Plato bis auf die Gegenw., Berl. 1871—72. Das System der Künste aus einem neuen im Wesen der Kunst begründeten Gliederungsprinc., 2. Aufl., Lpz. 1885. Aesthetik, 1. Th.: d. Welt d. Schönen, 2. Th.: d. Reich d. Kunst, Lpz. 1886 (d. Wissen d. Gegenw.).

Alexis Schmidt, Beleuchtg. d. neu. schellingschen Lehre von Seiten d. Philos. u. Theol., nebst Darstellg. u. Kritik d. früheren schellingschen Philos., u. eine Apologie d. Metaph., besonders der hegelschen, gegen Schelling und Trendelenburg, Berl. 1843.

Reinhold Schmidt, christl. Religion u. hegelsche Philos., Berl. 1837. Solgers Philos., Berl. 1841.

Heinr. Schwarz, über die wesentlichsten Forderungen an eine Philos. d. Gegenw. und deren Vollziehung, Ulm 1846. Gott, Natur und Mensch, System des substantiellen Theismus, Hannov. 1857.

Herm. Schwarz, Vers. einer Philos. der Mathematik, verbunden mit einer Kritik der Aufstellgn. Hegels über den Zweck und die Natur der h. Analysis, Halle 1853.

F. K. A. Schwegler (1819—1857), Jahrbüch. d. Gegenwart, Tüb. 1844—48. Die Metaph. des Aristoteles, Text, Uebersetzg. u. Commentar, Tüb. 1846—48. Gesch. der Philos. im Umriss, Stuttgart 1848 u. öft. Gesch. d. griech. Philos., hrsg. von Karl Köstlin, Tüb. 1859. 3. Aufl. 1882.

G. W. Snellman, Versuch einer specul. Entwickelg. der Idee der Persönlichkeit, Tüb. 1841.

Theod. Sträter, Studien zur Gesch. der Aesthetik, I, Bonn 1861. Die Composition von Shakespeares Romeo und Julie, Bonn 1861.

Strauss, das Leb. Jesu, krit. bearb., Tüb. 1835—36. 4. Aufl. 1840. Streitschriften zur Vertheid. dieser Schrift, ebd. 1837—38. Zwei friedl. Blätter, Altona 1839. Charakteristiken u. Kritiken, Lpz. 1839. Die christl. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entwickelg. u. im Kampfe mit der modernen Wissensch. dargest., Tüb. 1840—41. Neue Bearbeitung des Lebens Jesu „für das deutsche Volk", Lpz. 1864 (vgl. über dieselbe und über Renans Vie de Jésus Zeller in v. Sybels hist. Zeitschr. XII, S. 70 ff., wiederabgedr. in Zellers Vortr. und Abh., Lpz. 1865, S. 434 ff.). Der Christus des Glaubens und der Jesus der Gesch., Berl. 1865 (eine Kritik der schleiermacherschen Vorlesungen über das Leben Jesu). Voltaire, 1. u. 2. Aufl., Lpz. 1870. Der alte u. der neue Glaube, 1872 u. ö. Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen, Bonn 1873. Als Gegenschriften sind zu erwähnen: J. Huber, der alte u. der neue Glaube, 1873. H. Ulrici, der Philosoph Strauss, Halle 1873. Gesammelte Schriften von Strauss, eingeleitet u. mit erläuternden Nachweisungen versehen von Ed. Zeller, 12 Bde., Bonn 1876—78. Ueber Str. vgl. Frdr. Theod. Vischer, Strauss u. d. Württemberger, in: Hallisch. Jahrbb., 1838, auch in d. Kritisch. Gängen. Ed. Zeller, D. F. Strauss, in seinem Leben u. seinen Schriften geschildert, Bonn 1874. C. Gust. Reuschle, Philos. und Naturw., zur Erinnerung an D. F. Strauss, Bonn 1874. A. Hausrath, D. Fr. Str. u. die Theologie seiner Zeit, 2 Bde., Heidelb. 1876—78. K. Dieterich, D. F. Strauss et l'idéalisme Allemand, in: Revue philos. 21, 1886, S. 58—72.

David Friedr. Strauss war geboren 1808 zu Ludwigsburg, seit 1832 Repetent am Stift in Tübingen; in Folge seines Lebens Jesu wurde er nach Ludwigsburg an das Lyceum versetzt, privatisirte aber von 1836 an in Stuttgart. 1839 wurde er als Professor der Theologie nach Zürich berufen, aber ehe er sein Amt antrat, schon pensionirt, da seine Berufung die grösste Aufregung in Zürich hervorgerufen hatte. Von da an lebte er seinem schriftstellerischen Berufe an verschiedenen Orten und starb den 8. Februar 1874 in seiner Geburtsstadt. Zwar ist Schleier-

macher nicht ohne Einfluss auf Strauss gewesen, aber die Abhängigkeit von Hegel überwog bei weitem: Hegels Unterscheidung von Begriff und Vorstellung hatte, wie Strauss selbst sagt, diesen frühzeitig dahin gebracht, die Vorstellungsform wirklich zu überwinden. Das Wunder muss nach ihm negirt werden, da es Unterbrechung des Naturlaufs durch Schöpferthätigkeit sein würde. Der ganze Schöpfungsbericht kann aber zu Recht gar nicht bestehen, weil ja die Natur nur anders, d. h. äusserlich erscheinende Idee ist. Hieraus ergiebt sich leicht, dass der grössere Theil der biblischen Erzählungen auf Mythen beruht, da sie mit ihren Berichten von Wundern nichts Wirkliches überliefern können, wenn auch Wahrheit in ihnen liegt. Der Schlüssel der ganzen Christologie ist, dass als das Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee gesetzt werde, aber nicht eine unwirkliche, sondern eine reelle, die Menschheit als der Gottmensch. In seiner Dogmatik giebt er eine Kritik der einzelnen Dogmen, indem er ihre Entstehung und Ausbildung geschichtlich verfolgt und zugleich zu zeigen sucht, wie sie sich auflösen mussten, so dass in ihrer Entwickelung schon ihre Vernichtung gegeben sei. Er betont, dass die christliche Religion als Theismus sich mit der Philosophie als Pantheismus nicht befreunden könne; das Dogma sei nur durch das idiotische Bewusstsein hervorgebracht. Gott ist nicht eine Person neben oder über anderen Personen, sondern das Unendliche, das sich in den einzelnen Personen, den Menschen, personificirt und zum Bewusstsein kommt, das Denken in allem Denkenden, aber auch das Leben in allem Lebenden, das Sein in allem Dasein. Der Menschengeist, soweit er sich noch nicht als Einheit des Endlichen und Unendlichen erkennt, sich nur als endlich fühlt, setzt das Unendliche, das in ihm ist, aus sich heraus, als ein fremdes und betrachtet es als jenseits. Dieser Standpunkt muss durch die Philosophie überwunden werden. Auch die Unsterblichkeit ist nichts Jenseitiges, sondern des Geistes eigene Kraft, sich über die Endlichkeit hinaus zur Idee zu erheben. Ueber die Fassung Schleiermachers, mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen, ewig zu sein in jedem Augenblicke, kommt nach Strauss die Wissenschaft der Gegenwart nicht hinaus.

In dem alten und neuen Glauben spricht Strauss weniger entschieden den Materialismus aus, als dass er den Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus nur für einen Wortstreit ansieht. Ihren gemeinsamen Gegner sollen beide im Dualismus haben, dem gegenüber sie beide als Monismus gelten, indem sie die Gesammtheit der Erscheinungen aus einem Princip zu erklären suchen, wie schon die hegelsche Philosophie einen entschiedenen Gegner im Dualismus gehabt hatte. Jede dieser beiden Betrachtungsweisen, die materialistische sowohl als die idealistische, soll consequent durchgesetzt in die andere hinüberführen. Verwerflich ist die Spaltung des Menschen in Leib und Seele, des menschlichen Daseins in Zeit und Ewigkeit, die Scheidung einer geschaffenen und vergänglichen Welt von einem ewigen Gott-Schöpfer. Wiewohl Strauss die Teleologie beseitigen will, indem er sich dabei auf die darwinsche Lehre stützt, ist eine gewisse Abhängigkeit von Hegel doch noch zu bemerken, insofern nach ihm in dem All Vernunft und Ordnung zu finden ist. Das gesetzmässige, lebens- und vernunftvolle All ist für ihn die höchste Idee, und er fordert für dies sein Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Von der alten christlich-religiösen Weltanschauung hat er und haben sich, wie er meint, die Gebildeten der Gegenwart losgesagt, aber dennoch ist dieses Gefühl für das All noch Religion zu nennen. Die Erbauung durch den Cultus soll für den Gebildeten ersetzt werden durch den Kunstgenuss. Deshalb finden wir auch in dem letzten straussschen Buche, nachdem die Fragen: 1. Sind wir noch Christen? 2. Haben wir noch Religion?

3. Wie begreifen wir die Welt? 4. Wie ordnen wir unser Leben? behandelt sind, zwei Zugaben über unsere grossen Dichter und über unsere grossen Musiker.

Gustav Thaulow (geb. 1817, gest. 1883 als Prof. d. Philos. in Kiel), Erhebg. der Pädagogik zur philos. Wissensch., od. Einleitg. in die Philos. der Pädag., Berl 1845. Hegels Ansichten über Erzieh. u. Unterricht, aus Hegels sämmtl. Schriften gesammelt u. systemat. geordnet, Bd. I: Zum Begriff der Erziehung, Kiel 1853, Bd. II: Gesch. der Erziehung, ebd. 1854, Bd. III: Zur Gymnasialpädagogik u Univers. Gehöriges, ebd. 1854. Einleitg. in die Phil. u. Encyclop. der Philos. im Grundriss, Kiel 1862.

Günther Thiele, Grundriss der Logik u. Metaphysik, Halle 1878, bei dem wenigstens Manches an Hegel erinnert, hat sich neuerdings eingehend mit Kant beschäftigt. Seine Schriften über denselb. s. bei der Kantlitteratur.

Wilh. Vatke (geb. 1806, gest. d. 21. Apr. 1882 als Prof. d. Theol. in Berlin), d. biblische Theologie, 1. Bd., d. Relig. d. A. T., Berl. 1835, worin Vatke nicht mit Strauss darin übereinstimmte, dass die sinnliche Erscheinung des Gottmenschen mythisch zu fassen sei. Die menschl. Freih. in ihr. Verhältn. zur Sünde u. zur göttl. Gnade, Berl. 1841.

Friedr. Theod. Vischer (1807–1887), über das Erhabene und Komische, ein Beitrag zur Philos. des Schönen, Stuttg. 1837. Krit. Gänge 1—6, Tüb. 1844—73. Aesthetik od. Wissenschaft d. Schönen, I: Metaph. d. Schönen, II: die Kunst, III: die Künste, Reutl. und Leipz. 1846—57. Register, Stuttg. 1858. Ueber das Verhältn. von Inhalt und Form in der Kunst, Zürich 1858. Auch Einer (Roman), Stuttg. 1879, 3. Aufl. 1884, in dessen 2. Bd sich eine pantheistische Weltansicht findet. Das Schöne ist nach Vischer, dessen Hauptverdienst in der Aesthetik liegt, die Idee in der Form begrenzter Erscheinung, die Kunst ist die subjectiv-objective Wirklichkeit des Schönen. Die bildenden Künste machen die objective Kunstform aus, die Musik ist die subjective, und die Dichtkunst die subjectiv-objective. Auch die Geschichte der einzelnen Künste findet eingehende Berücksichtigung.

Georg Weissenborn (geb. 1816, gest. 1874 als Professor in Marburg), Vorlesgn. über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik, Lpz. 1847—49. Logik und Metaph., Halle 1850—51. Vorlesg. über Pantheism. u. Theism., Marburg 1859. Ebenso wie durch Hegel war Weissenborn durch Schleiermacher angeregt. Er will an die Stelle des Pantheismus Hegels einen wissenschaftlich begründeten Theismus setzen, der namentlich die Ergebnisse der Naturwissenschaften in sich aufnähme.

Karl Werder (geb. 1806, Prof. in Berlin), Logik als Commentar u. Ergänzung zu Hegels Wiss. der Logik, 1. Abth. Berl. 1841.

Zeller, platon. Studien, Tüb. 1839. Die Philos. der Griechen, Tüb. 1844—52. 2. Aufl. 1855—68, seitdem ist der erste Bd. in 4. und sind die übrigen Bde. in 3. Aufl. erschienen (s. Theil I, 7. Aufl., § 7). Vorträge und Abhandlungen, Lpz. 1865. 2. Sammlg., Lpz. 1877, 3. Sammlg., Lpz. 1884. Hieraus sind besonders hervorzuheben: Ueber Bedeutg. u. Aufgabe der Erkenntnisstheorie, zuerst ersch. Heidelb. 1862, mit Zusätzen aus d. J. 1877, die Politik in ihrem Verhältn. zum Recht, aus d. J. 1868, über d. Aufg. der Philos. u. ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften, aus d. J. 1868, über teleologische u. mechanische Naturerklärung in ihrer Anwendung auf das Weltganze, aus d. J. 1876, über Ursprung u. Wesen der Religion, über die Bedeut. der Sprache u. des Sprachunterrichts für das geistige Leben, a. d. J. 1884, üb. d. kantische Moralprinc. u. d. Gegensatz formaler u. materialer Moralprincipien a. d. J. 1879, üb. Begr. u. Begründ. der sittlichen Gesetze, a. d. J. 1882, üb. d. Gründe unseres Glaubens an d. Realität der Aussenwelt, a. d. J. 1884. Gesch. der deutsch. Philos. seit Leibniz (Bd. 13 der „Gesch. der Wiss. in Deutschland“), Münch. 1872. 2. Aufl. 1875. Staat u. Kirche, Vorlesungen, Lpz. 1873. Antwort an Herrn Prof. I. H. v. Fichte, in Vierteljahrsschr. für wissenschaftl. Philos., 1877, S. 267—298. Ueb. d. Messung

psychischer Vorgänge, aus d. Abhandlg. der Kgl. Ak. d. Wissensch., Berlin 1881. Friedrich d. Grosse als Philosoph, Berl. 1886. Die grosse Anzahl von Abhandlungen, die sich meist auf die griechische Philosophie beziehen, s. Grundr. I, 7. Aufl.

Eduard Zeller (geb. 1814, 1840 Privatdocent der Theol. in Tübingen, ging 1847 als Professor der Theol. nach Bern, wo seine Berufung zuerst viel Unruhe erregt hatte, 1849 folgte er einem Ruf als Professor der Theol. nach Marburg, woselbst er aber auf Betrieb seiner Gegner sogleich in die philosophische Facultät versetzt wurde; 1862 wurde er Professor der Philos. in Heidelberg, seit 1872 wirkt er als solcher in Berlin) ist allerdings von Hegel ausgegangen, hat sich aber schon zeitig von ihm entfernt und den Grundgedanken des ganzen hegelschen Systems, die apriorische Construction des Universums, aufgegeben. Hohe Verdienste hat sich Zeller als Historiker der Philosophie erworben, aber auch über principielle Punkte der Erkenntnisstheorie, Ethik, Religionsphilosophie u. anderer Disciplinen ausführlicher gehandelt, dabei Einseitigkeiten vermieden und sich als besonnener Denker gezeigt, der zugleich alle Momente gebührend berücksichtigt. Er verlangt, dass die erkenntnisstheoretischen Untersuchungen wieder aufgenommen werden, um eine sichere Grundlage für die philosophischen Forschungen zu schaffen, und stellt schon 1862 die Forderung, man müsse auf Kant zurückgehen und die Fragen, welche sich dieser vorlegte, im Geiste seiner Kritik neu untersuchen, um, durch die wissenschaftlichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts bereichert, die Fehler, welche Kant machte, zu vermeiden. Der Grundfehler Kants ist nun nach Zeller, dass er es für unmöglich erklärte, das Ansich der Dinge zu erkennen. Aber daraus, dass wir die Dinge nur unter den subjectiven Vorstellungsformen auffassen, folge nicht, dass wir sie nicht so auffassen, wie sie an sich seien. Die Philosophie soll sich ganz und gar auf Grund der äusseren und inneren Erfahrung aufbauen. Dem Idealismus wird zwar sein Recht zugesprochen, aber er soll ergänzt werden durch einen gesunden Realismus. Wir finden gewisse Empfindungen und Wahrnehmungsbilder thatsächlich in uns vor, fühlen uns bestimmt, und durch das in der Natur unseres Denkens liegende Gesetz des Schliessens, nicht durch den bewussten Gebrauch dieses Gesetzes, sind wir gezwungen, die Ursachen dieser Bewusstseinserscheinungen in Dingen ausser uns zu suchen, die auf unsere Sinne einwirken, können diese Dinge auch in gewisser Weise bestimmen. Diejenige Handlung ist nach Zeller sittlich nothwendig oder Pflicht, welche mit logischer Nothwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, dass der Mensch ein Vernunftwesen sei, dass der geistige Theil seiner Natur im Vergleich mit dem sinnlichen nicht nur einen höheren, sondern allein einen unbedingten Werth habe. Die Religion ist nicht ein Wissen, sie geht auch nicht in der Moral auf, sie umfasst das ganze Leben des Menschen, und Alles in ihr dreht sich um das Wohl des Menschen. S. auch den früheren Aufsatz Zellers über das Wesen der Religion in: Tübinger Jahrbb. 1845 S. 26—75, 393—430, worin er schon die einseitigen Fassungen der Religion zurückweist.

Feuerbach, de ratione una, universali, infinita, Erlang. 1828 (Habilitationsschr.). Gedanken über Tod u. Unsterblichk. (anonym), Nürnb. 1830. Geschichte der neueren Philosophie v. Bacon v. V. bis B. Spinoza, Ansb. 1833. Darstellung, Entwickelung u. Kritik d. leibnizsch. Philosophie, Ansb. 1837. Pierre Bayle nach sein. f. d. Gesch. d. Philos. u. Menschh. interessantest. Momenten, Ansb. 1838, 2. Aufl. 1844. Ueb. Philos. u. Christenth. in Bezieh. auf d. der hegelsch. Philos. gemachten Vorwurf der Unchristlichk., 1839. Das Wesen des Christenthums, Lpz. 1841 u. öft., auch ins Englische übers. von Marian Evans, 2. ed., Lond. 1882. Vorläufige Thesen zur Reform d. Philosophie, 1842. Grundsätze der Philosophie d. Zukunft, Zür. 1843. Das Wesen d. Religion, Lpz. 1845, 2. Aufl. 1849. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, Lpz. 1844. Vorlesungen über d. Wesen d. Religion, gedruckt im 8. Bde. d. gesammelten WW. Theogonie nach den Quellen des classisch., hebräisch. u. christl. Alterthums, 1857,

Gott, Freiheit u. Unsterblichk. vom Standpunkte der Anthropologie, 1866, beide in d. gesammelt. WW. erschienen. — Sämmtliche Werke, 10 Bde., Lpz. 1846—1866.

Aussprüche aus F.s Werken, Lpz. 1879. Ueber ihn s. C. Beyer, Leben u. Geist L. Feuerbachs, Festrede, Lpz. 1873, u. besond. Karl Grün, L. Feuerb. in sein. Briefw. u. Nachlass sowie in sein. philos. Charakterentwicklg., 2 Bde., Lpz. 1874. Wilh. Bolin, üb. L. F.s Briefwechs. u. Nachlass (ohne Jahr u. Druckort). A. Rau, L. F.s Philosophie, die Naturforschung u. d. philos. Krit. der Gegenw., Lpz. 1882. C. N. Starcke, Ldw. Feuerbach, Stuttg. 1885.

Friedrich Feuerbach, ein Bruder Ludwigs, popularisirte die spätere Lehre seines Bruders in: Grundzüge der Religion d. Zukunft, Zürich u. Nürnbg. 1843—44.

Zum Naturalismus hat die hegelsche Philosophie Ludwig Feuerbach umgebildet. Dieser (geb. 1804 zu Landshut, Sohn des berühmten Criminalisten Anselm F., studirte zuerst in Heidelberg Theologie, wurde hier durch Daub für Hegel gewonnen und ging 1824 nach Berlin, wo er diesen selbst hörte und sich bald ganz der Philosophie widmete, habilitirte sich 1828 in Erlangen, seit 1836 in Bruckberg, einem Dorfe zwischen Ansbach und Bayreuth lebend, seit 1860 in Rechenberg bei Nürnberg in bedrängten Verhältnissen, gest. 1872) bezeichnet seine Entwickelung selbst: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke". Seine Vorlesungen eröffnete er als ausgesprochener Anhänger der absoluten Philosophie Hegels. Sein Werk: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" ist pantheistisch-mystisch gehalten; der Tod ist die vollständige Auflösung des vollständigen individuellen Seins. Nur wer erkannt hat, dass es nicht nur einen Scheintod, sondern einen wirklichen Tod giebt, kann ein neues Leben gewinnen und wird das Bedürfniss fühlen, absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes und Unendliches zum Inhalt seiner gesammten Geistesthätigkeit zu machen. Die Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens wird auf psychologische Weise erklärt. Nachdem er noch in seiner neueren Geschichte der Philosophie den Spinozismus hoch gepriesen hatte, ist in der Schrift über Pierre Bayle der pantheistische Standpunkt aufgegeben und Hinneigung zum Atheismus zu erkennen. Besonders greift Feuerbach hier die Theologie scharf an. Dem Theologen ist die Wissenschaft blosses Mittel zum Zweck des Glaubens. Das Fundament der Theologie ist das Wunder, das der Philosophie die Natur der Sache, die Vernunft, die Mutter der Gesetzmässigkeit. Dogmen aufstellen heisst den Geist beschränken, da das Dogma nichts Anderes ist als ein Verbot zu denken. Nicht die Dogmen zu rechtfertigen, sondern die Illusion zu erklären, durch die sie entstehen, ist Sache der Philosophie. In „Philosophie und Christenthum" und „das Wesen des Christenthums" führt er aus, dass die Differenz zwischen Religion und Philosophie eine diametrale sei, da sie sich wie Phantasie, Gemüth einerseits, und Denken andererseits, wie Krankes und Gesundes zu einander verhielten. Glauben und Wissen sind nicht mit einander zu versöhnen. Die hegelsche Philosophie kehrt den Satz, dass der Mensch in seinem Gott nur sich weiss, um und sagt, Gott wisse sich nur in dem Menschen. In der Religion will sich der Mensch befriedigen, da er aber nur Frieden in seinem eigenen Wesen findet, so muss er sich in Gott finden. Das egoistische menschliche Gemüth hat die Religion geschaffen: der Mensch steigert sein eigenes Wesen ins Unendliche und stellt es sich dann als Gottheit gegenüber, um durch Verehrung dieser Gottheit die Erfüllung der Wünsche zu verschaffen, welche ihm die Wirklichkeit nicht gewährt; die Religion entmenscht geradezu, sie bringt vom Allgemeinen ab und steigert so den Egoismus. Der Mensch entäussert sich in der Religion selbst, ohne sich dessen bewusst zu sein, indem die Gottheit nichts als das allgemeine Wesen des Menschen ist, nur als selbständig ihm gegenüberstehend gedacht. Das Richtige ist, dass die Allmacht, die Barmherzigkeit, die Liebe göttlich ist; dies ver-

kehrt man aber in: Gott ist allmächtig, barmherzig, Gott ist die Liebe. Auch das jenseitige Leben ist nichts Anderes als das idealisirte Diesseits. Hiermit ist die Theologie in Anthropologie verwandelt. In den „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“, den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“, dem „Wesen der Religion“, und den „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, gehalten 1848 in Heidelberg vor einem grösseren Publicum, nennt er die hegelsche Philosophie selbst noch Theologie, die vollständig überwunden werden müsse. Die wahre Philosophie soll nichts sein als Empirie; sie hat zur Aufgabe, zu erkennen, was wirklich ist, und dies ist das Sinnliche. Nur wo das Sinnliche anfängt, muss aller Zweifel weichen. In den Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten zu finden; die Sinne, freilich die gebildeten des Philosophen, nehmen auch das wahre göttliche Wesen wahr: Wir fühlen auch Gefühle, erblicken auch den Blick des Menschen, deshalb ist der Mensch nicht als denkendes, als Vernunftwesen zu betrachten, wie es sonst die Philosophie thut, sondern, da der Mensch als lebendiges wirkliches Wesen denkt, als solches. Zu diesem Wesen gehört aber der Leib, ja der Leib ist geradezu das Ich, das Wesen des Menschen selbst. Und zwar ist der Mensch der einzige Gegenstand der Philosophie, diese muss in Anthropologie und Physiologie aufgehen. Keine andere Religion kann angenommen werden als die Naturreligion, d. h. man muss anerkennen, dass man abhängig von Naturgesetzen ist. Der Grund der Religion ist das Abhängigkeitsgefühl, und zwar ist das, wovon man sich abhängig fühlt, die Natur; die Unabhängigkeit von derselben ist der Zweck der Religion. Gott ist zwar später als ein von der Natur verschiedenes Wesen vorgestellt, aber die Eigenschaften Gottes als Allmacht, Allgüte, Ewigkeit sind nur Eigenschaften der Natur. Feuerbach treibt dann diesen Naturalismus auf die Spitze in dem Satze: der Mensch sei nur das, was er esse, und sagt sich von jeglicher Philosophie los. Der Egoismus ist allein berechtigt gegenüber dem Theismus, nur was den eigenen Nutzen fördert, hat man zu erstreben. — Namentlich in den vierziger Jahren übte Feuerbach einen nicht unbedeutenden Einfluss aus, der aber um so geringer wurde, je mehr sich Feuerbach von der Philosophie entfernte, und je unmethodischer und unsystematischer er in seinen Schriften vorging. Ein begeisterter Anhänger Feuerbachs ist Wilh. Bolin, Prof. in Helsingfors.

Eine ironische Caricatur der feuerbachschen Religionskritik war die Negation der Moral zu Gunsten des Egoismus durch Max Stirner (Pseudonym für Caspar Schmidt, gest. 1856 zu Berlin in sehr dürftigen Verhältnissen): Der Einzige und sein Eigenthum, Lpz. 1845, 2. Aufl. 1882. Ich habe keinem höheren Wesen, keiner Idee, keiner Gemeinschaft, also nicht der Menschheit etwa zu dienen — derartiges anzunehmen ist immer noch Religion und Aberglauben. Ich diene auch keinem Menschen mehr, sondern unter allen Umständen mir. So bin ich nicht bloss der That oder dem Sein nach, sondern auch für mein Bewusstsein der — Einzige. Ich benutze Alles, Welt und Menschen, zu meinem eigenen Genusse.

Gegen Ludw. Feuerbach und Bruno Bauer trat Grg. Frdr. Daumer (1800 bis 1875, mehrere Jahre Gymnasiallehrer in seiner Vaterstadt Nürnberg, bekannt wegen seiner Beziehungen zu Kaspar Hauser, trat 1859 zum Katholicismus über) auf mit der Schrift: Der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung, 1844, worin er ihnen Vergötterung des Menschen auf Kosten der einen grossen, heiligen Mutter Natur vorwirft. In seinen vorkatholischen Schriften trat er in etwas unklarer Weise gegen das Christenthum auf, das er als natur- und menschenfeindlich bezeichnete.

Planck, die Weltalter: I. Theil: Syst. des rein. Realism., Tüb. 1850, II. Theil: Das Reich d. Idealism. od. z. Philos. d. Gesch., ebd. 1851. Katechism. des Rechts, 1852. Grundlinien einer Wissensch. d. Natur als Wiederherst. d. rein. Erscheinungsformen, Lpz. 1864. Seele u. Geist, od. Ursprung, Wesen u. Thätigkeitsform der physisch. u. geistigen Organisat., Lpz. 1871. Grundriss der Logik als krit. Einleitg. z. Wissenschaftslehre, Tüb. 1873. Anthropol. u. Psychol. auf naturwissensch. Grundlage, Lpz. 1874. Logisches Causalgesetz u. natürliche Zweckmässigkeit, Nördl. 1877. Testament eines Deutschen. Philos. der Natur u. der Menschheit. Hinterlassenes W., herausgeg. v. K. Köstlin, Tübing. 1881. Ueber ihn: Zur Erinnerung an K. Chr. Planck, Tübing. 1880. O. L. Umfried, K. Planck, dessen Werke und Wirken, Tübing. 1880. Die Grundbegriffe des Rechts, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., Bd. 89, 1886, Ergänzungsh., S. 49—93. Max Diez, d. realist. Philosophie K. Chr. Pl.s, ebd., S. 93 bis 114.

Carl Christian Planck (geb. 1819, gest. den 7. Juni 1880 als Ephorus des evang. Seminars zu Maulbronn) stand zwar auch mit der hegelschen Schule in Verbindung, bildete aber später einen sogenannten Realismus aus, indem er sich auf den Grund der reinen Natur und Wirklichkeit stellen und von hier aus das gesammte geistige Leben begreifen wollte. Zugleich aber sollte nach ihm die Philosophie an einer „befriedigenden Gestaltung der realen menschlichen Dinge“ mitarbeiten. So behandelt das „Testament eines Deutschen“ auch alle praktischen Verhältnisse und giebt das Ziel und die Vollendung an. Die modernen naturwissenschaftlichen Theorien hat er auf das Lebhafteste bekämpft. — Alles Wirkliche muss eine extensive und eine intensive Grösse sein, „alle Qualität ist nur durch die innerlich intensive Zusammenfassung des Extensiven“, und so ist der Begriff des Wirklichen: Stetige ineinanderwirkende Zusammenfassung der Ausdehnung. In einander wirkende Concentrirung, innerlich centrale Gesammtthätigkeit ist die Grundform aller Erscheinung, welche schon vor allem individuellen Sein das All zusammenfasst zu selbstlos universeller Einheit im glühend warmen und lichten Centrum, und die weiterhin im organischen Leben als individuell begrenzte selbständige Centrumsform wirkt und sich endlich in neuer Weise wieder erhebt als innerlich universelle Einheit in der freien Klarheit des erkennenden Geistes und seiner selbstlos sittlichen Ordnung. Das echt religiöse Bewusstsein besteht in der Erkenntniss der reinen Natur. Gerade in der ursprünglich vollen und reinen Naturbedingtheit, in der rein selbstlosen innerlichen Einheit der Theile mit dem Ganzen muss auch der Grund des vollendeten freien Gegenbildes, des selbstlos sittlichen und geistig universellen Zweckes erkannt werden. Es handelt sich dabei um die volle Einordnung des eigenen Ichs in die reinen Naturbedingungen alles Lebens, im Gegensatz zu der idealistischen Losreissung von denselben, die sich in dem Glauben an die Unsterblichkeit ausspricht. — Planck hat seine Lehren mit Ausdauer und edler Begeisterung vorgetragen, ohne dass sie aber bis jetzt viel Beifall gefunden hätten.

In Ferd. Röse's (geb. 1815 zu Lübeck, gest. 1859 in sehr drückenden Verhältnissen) „Individualitätsphilosophie“ (über d. Erkenntnissweise des Absolut., Basel 1841. Ueber d. Kunst z. philosophir., ebd. 1847. Die Ideen v. d. göttl. Dingen u. uns. Zeit, Berl. 1847. Die Psychologie als Einleitg. in d. Individualitätsphil., Gött. 1856) zeigt sich eine Hinwendung des deutschen philosophischen Bewusstseins zur Politik. Vgl. üb. ihn Eman. Schärer in: Zeitschr. f. Philos. und philos. Krit., 1881, Bd. 78. S. 34—70. Von Schärer sind einige Schriften, die auf den Principien Röse's beruhen, erschienen: Beiträge zur Erkenntniss des Wesens der Philosophie, Zürich 1846, Ueb. d. Standpunkt u. d. Aufgabe der Philosophie, ebd. 1846.

§ 39. Polemisch verhielten sich gegen Hegel, während sie andererseits, wenigstens zum Theil, Manches von ihm aufnahmen oder von ihm ausgegangen waren: Weisse, J. H. Fichte, Chalybäus (der auch Herbarts Lehre eingehend berücksichtigt), Ulrici u. A. Im Ganzen suchen diese Philosophen auf Grund der Empirie die Speculation der Theologie anzunähern und einen speculativen Theismus zu begründen. Mehrere selbständige Forscher gingen auch von der schellingschen Philosophie aus, so namentlich W. Rosenkrantz.

Katholischer Seits wurde dem schelling-hegelschen „Pantheismus" besonders durch Anton Günther ein „Dualismus" entgegengesetzt, den jedoch die kirchliche Autorität verworfen hat. Trotzdem hat er sich viele Anhänger erworben.

Einer der energischsten und glücklichsten Kämpfer gegen Hegel war Trendelenburg. Auch die Herbartianer griffen die absolute Philosophie entschieden an.

Eine Reihe von Männern vereinigte sich im Jahre 1837, um eine „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie" herauszugeben, deren Zweck ein doppelter war: 1. die Interessen christlicher Speculation rein und lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer auszubilden und namentlich auch auf Naturphilosophie und Anthropologie hinauszuwenden; 2. die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und praktischen Theologie auf philosophischen Boden zu ziehen und in speculativer Durchbildung sie ihrer Lösung oder gegenseitiger Anerkenntniss entgegenzuführen. Die bedeutendsten der Philosophen, die ihre Mitwirkung versprachen, waren: H. Beckers, Burdach, Carus, C. Ph. Fischer, Fr. Hoffmann, Sengler, Steffens, Weisse; ausserdem betheiligten sich Theologen an der Zeitschrift, von denen zu nennen sind: Jul. Müller, Nitzsch, Neander, Rothe, Twesten; Herausgeber war I. H. Fichte. Diese Zeitschrift bildete lange Zeit den Mittelpunkt der Bestrebungen, welche die durch Schelling und Hegel angefangene Entwickelung der Philosophie zu entschiedenem Theismus hinzuführen suchten, und der Polemik gegen die entgegengesetzten Lehren. Man theilte vielfach die Ansichten der hegelschen Rechten, meinte aber, die Linke habe die hegelsche Lehre folgerichtig fortgebildet, und suchte sich so von Hegel zu scheiden. Auch nachdem die Zeitschrift 1847 ihren Titel geändert hatte in „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" und sie unter der Redaction von Fichte und Ulrici vermittelndes Organ zu sein beabsichtigte für die deutsche Philosophie in allen Hauptgestalten der damaligen Zeit liess sie doch als ihr Ziel noch deutlich hervortreten den philosophischen Ausbau der christlichen Weltanschauung, weil in dieser alle Grundzüge der Wahrheit und alle Keime eines künftigen höheren Weltzustandes enthalten seien, und fernerhin hat sie den Materialismus eifrig bekämpft. Später trat in die Redaction Wirth mit ein, bis nach dem Tode von Wirth und Fichte seit 1879 Ulrici die Zeitschrift allein redigirte, seit 1882 unter Mitwirkung von Aug. Krohn und Günther Thiele, seit 1883 von Krohn allein; seit 1885 wird die Zeitschrift herausgegeben von Aug. Krohn und Rich. Falckenberg. In dem neuesten Prospect ist in Aussicht genommen, die Theorie der geschichtlichen Probleme mehr zu berücksichtigen, über die gegenwärtigen Gedankenbewegungen fragmentarisch oder zusammenhängender zu orientiren und die zeitgenössische Philosophie des Auslands eingehend zu be-

sprechen. — Auf Fichte und Weisse hat auch Schleiermacher einen wesentlichen Einfluss geübt. Verwandter Art sind die philosophischen Forschungen Secrétans, der besonders die Religionsphilosophie und Ethik, Pertys, der die Naturphilosophie und Anthropologie bearbeitet hat, wie auch des Schellingianers Huber und einiger Anderer, die hier mit aufgeführt sind.

Fichte, Sätze zur Vorschule der Theol., Stuttg. 1826. Beiträge z. Charakteristik d. neueren Phil., Sulzbach 1829, 2. Aufl. 1841. Ueber Gegensätze, Wendepunkt u. Ziel heutiger Phil., Heidelb. 1832. Das Erkennen als Selbsterkennen. Heidelb. 1833. Ontologie, Heidelb. 1836. Die Idee d. Persönlichk. u. der individuellen Fortdauer, Elberfeld 1834, 2. Aufl. Lpz. 1855. Speculative Theol., Heidelb. 1846—47. Syst. d. Ethik, Lpz. 1850—53. Anthropol., Lpz. 1856, 3. Aufl. 1876. Zur Seelenfrage, eine philos. Confession, Lpz. 1859. Psychol., die Lehre v. d. bewussten Geiste d. Menschen, 2 Thle., Lpz. 1864. Die Seelenfortdauer u. d. Weltstellung des Menschen, eine anthropol. Untersuchung u. ein Beitrag z. Religionsphil., wie zu einer Philos. d. Gesch., Lpz. 1867. Vermischte Schriften, 2 Bde., Lpz. 1869. Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, ein krit. Manifest an ihre Gegner u. Bericht über d. Hauptaufgaben gegenwärt. Speculation, Lpz. 1873. Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Speculation. Sendschreiben an Herrn Prof. E. Zeller, Lpz. 1876. Der neuere Spiritualismus, sein Werth u. seine Täuschungen, Lpz. 1878.

Imm. Herm. Fichte, geb. 1797, seit 1835 Professor der Philosophie in Bonn, von 1842 bis zu seiner Pensionirung 1865 Professor in Tübingen, von da an in Stuttgart lebend, gest. 1879, ging von der späteren Wissenschaftslehre seines Vaters aus, neigte sich aber eine Zeit lang auch Hegel zu. Schon 1832 forderte er, die Philosophie müsse zu dem Princip der Persönlichkeit zurückkehren, sie dürfe Gott nicht mehr als das Allgemeine, sondern müsse ihn als das Persönliche begreifen. Er stellt einen ethischen Theismus auf, indem durch denkende Vermittelung vom Endlichen aus die Frage über die Realität des Unbedingten entschieden werden soll. Ueber das Verhältniss seiner philosophischen Richtung zu der weisseschen äussert sich Fichte in der Zeitschr. f. Phil. Bd. 50, Heft 3, Halle 1867, S. 262 ff. dahin, dass Weisse nur eine Fortbildung der hegelschen Philosophie erstrebt habe, in welcher letzteren derselbe die früheren Richtungen sämmtlich aufgehoben glaube, er selbst dagegen dafür halte, dass wesentliche Momente früherer Philosophien, insbesondere der kantischen, in der hegelschen nicht zu ihrem vollen Rechte gelangt seien, und dass der Fortschritt der Philosophie durch eine Wiederaufnahme dieser Momente und demgemäss auch durch eine volle Mitberücksichtigung der in anderm Sinne, als Schelling und Hegel, philosophirenden Denker der Gegenwart bedingt sei. Zwei Gedanken, die er zu erweisen sucht, legt er zu Grunde: den Begriff der „Urposition", des Bleibenden im Wechsel der endlichen Erscheinungen, einer Mannigfaltigkeit beharrlicher Realwesen, und den Begriff eines innerlichen Bezogenseins, eines ursprünglich geordneten Zusammengehörens dieser beharrenden Wesen, so dass sie nicht nur als an sich seiend, sondern auch als für einander daseiend zu denken sind. Durch den zweiten Begriff wird dann drittens der Begriff „einer diese mannigfach gegliederte Ordnung der Weltwesen aus der Ureinheit eines Gedankenentwurfs realisirenden und erhaltenden, mithin absolut intelligibeln Weltursache" gefordert. Da nun die Weltthatsache es überall bestätigt, dass die in die Welt gelegten Zwecke nur um des Geschöpfes willen da sind, dessen innere Vollkommenheit, also dessen Wohlgefühl und Glückseligkeit zur deutlichen Absicht haben, so ist der Urgrund nicht nur als Schöpfer schlechthin, sondern als Schöpfer um des Geschöpfes willen, als Urguter, kurzum als ethisches Princip zu denken. Gott muss als der im causalen Sinne vor aller Welt und Schöpfung in sich vollendete, weltfreie absolute Geist gedacht werden. So sehr sich auch der Gedanke einer Welt-Immanenz Gottes aufdrängt, so darf doch die Transscendenz dadurch nicht geschmälert

werden. — In seinen psychologischen Werken giebt Fichte der Phantasie zu weiten Raum, wie die letzte Schrift von ihm beweist.

Ulrici, über Princip und Methode der hegelschen Phil., Halle 1841. Das Grundprincip d. Phil., Lpz. 1845—46. Syst. d. Logik, Lpz. 1852. Compend. d. Logik, ebd. 1860, 2. Aufl. 1871. Zur logischen Frage, Halle 1870. Glauben u. Wissen, Specul. u. exacte Wissensch., Lpz. 1858. Gott u. d. Natur, Lpz. 1861, 2. Aufl. 1866. Gott u. d. Mensch, Bd. I: Leib u. Seele, Lpz. 1866, 2. Aufl. 1874. Bd. II: Grundzüge d. prakt. Philos. 1. Das Naturrecht, 1872, u. andere antimaterialistische Arbeiten, ferner litteraturhistorisch-ästhetische Schriften, insbes. Charakteristik der antiken Historiographie; Berl. 1833. Gesch. der hellen. Dichtung, Berl. 1835. Ueber Shakespeares dramat. Kunst (1839, 1847), 3. Aufl., Lpz. 1868. Der Philosoph Strauss, aus d. Zeitschr. f. Philos., Halle 1873. Abhandlungen zur Kunstgeschichte als angewandte Aesthetik, Lpz. 1877. Der sog. Spiritismus eine wissenschaftliche Frage, Halle 1879, aus d. Zeitschr. f. Philos. Ueber d. Spiritismus als wissenschaftl. Frage, Halle 1879. — S. Ernst Melzer, erkenntnisstheoret. Erörterungen üb. d. Systeme v. Ulrici u. Günther, Neisse 1886.

Hermann Ulrici (geb. 1806, seit 1834 Professor in Halle, gest. 1884) trat schon 1841 als strenger Kritiker Hegels, sowohl von dessen Princip als von dessen Methode, auf, und im bestimmten Gegensatz zu diesem war sein Streben, auf Grundlage festgestellter Thatsachen, d. h. namentlich auf Grundlage der Ergebnisse der Naturwissenschaften eine idealistische Welt- und Lebensanschauung aufzubauen. Nach ihm ist die geistige Grund- und Urkraft die des Unterscheidens. Auf ihr beruht alles Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Gesetze dieser unterscheidenden Kraft sind die beiden logischen Grundgesetze, 1. das der Identität und des Widerspruchs, 2. das der Causalität. Aber die unterscheidende Thätigkeit vermag nur in ihrer Weise zu agiren, wenn sie die zu unterscheidenden Objecte nicht nur auf einander bezieht, sondern sie in bestimmten Beziehungen von einander unterscheidet, nach Quantität, Qualität, Gestalt u. s. w. Dies sind die allgemeinen logischen Begriffe, die Normen oder Kategorien, welche auch der unterscheidenden Thätigkeit inhäriren, und die wir unbewusst anwenden, wenn wir Vorstellungen bilden. Aber unser Denken ist nicht in schöpferischer Weise selbstthätig, sondern unsere Empfindungen und Gefühle, die Perceptionen des äussern und des innern Sinnes drängen sich uns auf, so dass wir sie haben müssen. Hierauf beruht alle Thatsächlichkeit. So setzt unsere gesammte Erkenntniss und Wissenschaft die beiden Factoren voraus, das logische Gesetz und die Thatsächlichkeit. Das Sich-insich-unterscheiden und was daraus folgt, das Bewusstsein und Selbstbewusstsein, wird von keiner Naturkraft geübt. Deshalb muss die Seele als Trägerin dieser besonderen Kraft auch als ein besonderes, von dem Naturwesen im engern Sinne verschiedenes Wesen gefasst werden. Sie ist nicht identisch mit den Atomen und den aus diesen gebildeten Dingen, welchen jene Kraft nicht zukommt. „Sie ist eine unlösbare, centralisirte Einigung von Kräften, deren Thätigkeit zwar durchweg an die Mitwirkung der Kräfte des Leibes, insbesondere des Nervensystems, gebunden ist und in engster Wechselwirkung mit ihnen steht, deren mannigfache Functionen aber nichtsdestoweniger von einem selbständigen, körperlich unabhängigen Centrum ausgehen und auf dasselbe zurückwirken".

Was die Lehre von Gott anlangt, so sucht Ulrici hier eine Vermittelung zwischen Deismus und Pantheismus. Der Begriff des Atoms involvirt das Geschaffensein der atomistisch gebildeten Welt durch eine unbedingte, göttliche, metaphysische Urkraft; ebenso setzen die bedingten Kräfte der Natur das Dasein einer sie bedingenden, an sich unbedingten Urkraft voraus. Ferner können die in der Natur waltende Gesetzlichkeit und Zweckmässigkeit nur gefasst werden als die Wirkung einer die Atome und ihre Kräfte nicht nur setzenden, sondern auch nach

Absicht bestimmenden, selbstbewussten, geistigen Urkraft. So hat der Deismus Recht, und die Welt muss als Schöpfung Gottes, als ein Anderes von Gott Verschiedenes gefasst werden. Dagegen darf die Welt dem göttlichen Wesen nicht selbständig geschieden gegenüber gestellt werden ausser und neben Gott. Die Welt besteht auch nur durch Gott, nicht nur durch ihn, sondern auch in ihm. Gott ist nicht nur die nothwendige Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Ontologie und Kosmologie, sondern auch der Naturwissenschaft selbst. Es müssen die Bestimmtheiten der Dinge reelle Unterschiede der Dinge selbst sein, und wir werden uns dieser Unterschiede durch unsere nachunterscheidende Thätigkeit bewusst. Diese mannigfaltigen Bestimmtheiten der Dinge nun, sowie unsere mannigfaltigen Vorstellungen sind nicht ursprünglich gegebene, sondern müssen als gesetzt von einer unterscheidenden Urthätigkeit angesehen werden. So ist die eine unterscheidende Urkraft vorauszusetzen. Ferner: Freiheit und Vernunft und die sie bedingenden ethischen Kategorien haben weder in der Natur, noch im menschlichen Wesen ihren Ursprung; andererseits stehen die Gebiete des Natürlichen und des Ethischen, wie Leib und Seele, in einem so innigen Zusammenhang, dass sie für einander geschaffen sein müssen. Daraus folgt, dass ein Gott, d. h. ein geistiges und freies ethisches, nach ethischen Motiven wirkendes Wesen, die schöpferische Urkraft der Welt sei. Gott kann als absolute Idee vom menschlichen Geiste aus erfasst werden, indem das göttliche Wesen nicht nur nach den logischen, sondern auch nach den ethischen Kategorien unterschieden wird. Dies geschieht zum Schluss der Schrift „Gott und Natur“, worin Ulrici eine speculative Erörterung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit giebt. Ebensowenig wie Fichte war Ulrici abgeneigt, den Spiritismus ernst zu nehmen.

Joh. Ulr. Wirth (gest. 1879 als Pfarrer in Winnenden) zeigte sich in seiner ersten Schrift: Theorie des Somnambulismus oder des thierischen Magnetismus, Lpz. und Stuttg. 1836 als Hegelianer. In seinen späteren Schriften neigt er sich mehr Schleiermacher und Schellings letzter Periode zu. System der speculativen Ethik, Heilbronn 1841—42 (I: reine Ethik, II: concrete Ethik). Die specul. Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philos., Stuttg. u. Tüb. 1845. Philosoph. Studien, 1851.

Weisse, über d. gegenwärt. Standpunkt d. philos. Wissenschaften, Lpz. 1829. Syst. d. Aesthetik als Wissensch. v. d. Idee des Schönen, Lpz. 1830. Ueber das Verhältn. d. Publicums z. Philos. in dem Zeitpunkt von Hegels Abscheiden, nebst einer kurzen Darstellung meiner Ansicht des Systems der Philos., Lpz. 1832. Die Idee der Gottheit, Dresd. 1833. Grundzüge der Metaph., Hamb. 1835. Evangelische Gesch., Lpz. 1838, und andere auf die biblische u. kirchliche Theologie bezügliche u. religionsphilosophische Schriften, insbesondere: Reden über d. Zukunft der evang. Kirche, 2. Aufl., Lpz. 1849; über die Christologie Luthers, Lpz. 1852; d. Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Lpz. 1856. Das philos. Problem d. Gegenwart, Lpz. 1842, worin er sich von der Solidarität mit Imm. H. Fichte lossagt. Für Weisses Stellung zur Philosophie der Gegenwart ist seine akademische Rede charakteristisch: In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat, Lpz. 1847. Philosophische Dogmatik od. Philos. des Christenthums, 3 Bde., Lpz. 1855—1862 (der erste Theil enthält die eigentliche Theologie nebst einem kurzen Abriss der Naturphilosophie, der zweite behandelt die Kosmologie u. Anthropologie des Christenthums u. der dritte die Soteriologie). Kleine Schriften z. Aesthetik u. ästhetisch. Kritik (über Schiller, Goethe etc.), hrsg. von Rud. Seydel, Lpz. 1867. W.s Psychol. u. Unsterblichkeitslehre, hrsg. von Rud. Seydel, Lpz. 1869. Syst. d. Aesthetik nach d. Collegienhefte letzt. Hand, hrsg. v. Rud. Seydel, Lpz. 1871. Ein Verzeichniss der sämmtlichen Schriften u. Abhandlungen Weisses giebt Seydel in der Zeitschr. f. Philos. Bd. 55. 1869. Nekrolog Weisses von Rud. Seydel, Lpz. 1866, erweitert und revidirt in dessen Relig. und Wissensch. s. u.

Christ. Herm. Weisse, geb. 10. Aug. 1801, gest. 19. Sept. 1866 als Prof. der Philos. in Leipzig, hält in seinen früheren Schriften noch die dialektische Methode Hegels fest, doch schon 1829 hebt er Hegel gegenüber hervor, man könne nicht von den blossen logischen Kategorien oder den leeren Formen des Seins aus zu dem in diesen Formen existirenden Wirklichen gelangen. Dazu müsse die Erfahrung herangezogen werden. Das System müsse schliessen und gipfeln in der speculativen Theologie. In der „Idee der Gottheit“ vergleicht er sich mit der Sibylle, da er der hegelschen Philosophie um den Preis immer höherer Würdigung ihres Werths immer weitgreifendere Abzüge machen müsse. Am meisten Anerkennung hat die Aesthetik Weisses gefunden.

Wie Fichte d. J. sucht er im Gegensatz zu dem pantheistischen Idealismus Hegels einen ethischen Theismus auszubilden, aber in engerem Anschluss an das christliche Dogma, sowie mit Anknüpfungen an den späteren Schelling und an Jacob Böhme, welche Fichte ferner lagen. Der Begriff des absoluten Geistes ist nach Weisse erst in der Dreiheit von Vernunft, Gemüth oder Phantasie und Wille vollständig erschöpft. Der Dreiheit dieser Grundkräfte des absoluten, und ebenso des menschlichen Geistes entspricht die Dreiheit der Ideen des Wahren, Schönen, Guten. Der Quellpunkt der Lehre Weisses ist der Begriff der Freiheit. Die logische Nothwendigkeit, welche immer nur Begriffe aus Begriffen gewinnen lässt, kann nur zu allgemeinen Schematen des Möglichen und zur Scheidung desselben vom Unmöglichen führen. Durch die gesetzlichen Bestimmungen der Logik, zu welchen auch die der Mathematik gehören, werden diese leeren Schemata nicht erfüllt mit einem wirklichen Inhalte; die Wirklichkeit als solche kommt so nicht zu Stande; dazu bedarf es freier Acte der Hervorbringung. So ist es vor allem in der Gottheit. In ihr bildet das logische Absolute nur den letzten Hintergrund, nur die Formen der Möglichkeit des Daseins, während die eigentliche Realität Gottes, sein persönliches Leben, auf inneren Freiheitsacten beruht, auf einer Art von freier Phantasieproduction, und dann auf Wollen. Die Vernunft in Gott, das Reich jener logischen Nothwendigkeiten, ist für Gottes Freiheitsacte nur der allgemein gehaltene Umkreis ihrer Bedingungen und Schranken, gleichsam das Maschennetz, in welches die Gestalten des göttlichen inneren Schauens und die göttlichen Willensentschlüsse frei eingewirkt sind, ohne es übersehen oder verletzen zu dürfen. So ist auch Gott an die logischen und mathematischen Gesetze des Möglichen und an die durch diese Gesetze angewiesenen Daseinsformen gebunden, aber innerhalb derselben bewegt er sich frei, wie der künstlerische Genius innerhalb der Gesetze seiner Kunst. Unter den gesetzlichen, auch für Gott maassgebenden Daseinsformen stehen in erster Reihe Zahl, Zeit und Raum, eine Dreiheit, welche Weisse schon 1833 als Correctur der kantischen Zweiheit „Raum und Zeit“ eingeführt hat (s. Seydel, Viertelj. f. wiss. Phil. 1883, 3. Heft: Raum, Zeit, Zahl). Weisse behauptet sonach die absolute Objectivität und Realität dieser Formen, nicht weniger für Gott als für die Welt. Durch freien Willensentschluss wird Gott Schöpfer der Welt. In dieser, und namentlich im Menschengeiste, zeigt sich analoge Freiheit mit der Freiheit Gottes. So ist überall zur Erkenntniss der Wirklichkeit Erfahrung nöthig, da es eine Construction des Wirklichen aus dem Vernunftabsoluten nach Obigem nicht geben kann, vielmehr alle construirbare Nothwendigkeit nicht weiter als zu jenen leeren Formen der Möglichkeit führt. Der Weltprocess ist ein fortgehends zu höheren Gestalten sich durchringender Kampf Gottes mit dem durch die Schöpfung zur Selbständigkeit gelangten Weltwesen, das durch seine Freiheit sich zunächst zu Gott in Gegensatz gestellt hat. Das Endziel des Kampfes ist der Sieg des „Reiches Gottes“ im Sinne Jesu. In Jesus hat sich in menschlich-geschichtlicher Weise die der Welt

einwohnende Gottesherrlichkeit zur Vollendung des Menschenideals zusammengefasst. Auf dem Grunde einer solchen dem äusserlichen Wunder wenig geneigten Christologie hat sich Weisse auch um die Evangelienkritik nicht unbedeutende Verdienste erworben und ist z. B. einer der frühesten Vertreter und Bearbeiter der sogenannten „Marcushypothese". Eine besonders eigenthümliche Stellung nimmt er in der Unsterblichkeitsfrage ein, indem er nur den aus dem göttlichen Geiste „Wiedergeborenen" die persönliche Fortdauer einräumt.

Besonders an Weisse hat sich angeschlossen Rud. Seydel, Logik od. Wissensch. vom Wissen, Lpz. 1866. Ethik oder Wissensch. vom Seinsollenden (eingeschaltet eine bisher ungedruckte Abhandl. von Chr. H. Weisse), Lpz. 1874. Das Evangel. v. Jesu in sein. Verhältnissen zur Buddha-Sage u. Buddha-Lehre mit fortlaufend. Rücks. auf and. Religionskreise untersucht, Lpz. 1882, ergänzt durch: d. Buddhalegende u. d. Leben Jesu, Lpz. 1884. Relig. u. Wissensch., gesammelte Reden u. Abhandl., Breslau 1887. Vgl. auch Seydels vortreffl. Darstell. u. Beurtheil. des schopenhauersch. Systems, s. ob. S. 371.

Joh. Gust. Friedr. Billroth (1808—1836), Vorlesungen über Religionsphilosophie, herausg. von E. Erdmann, Lpz. 1837, 2. Aufl. 1844, der sich den Ansichten Weisses anschloss.

Hier eher als bei den Hegelianern dürfte auch zu erwähnen sein der gedankenreiche, namentlich der Aesthetik zugewandte Moritz Carriere (geb. 1817, seit 1853 Prof. in München), dessen Werke viel gelesen werden. Die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung und Vollendung, ein Beitrag zum Verständniss d. hegelsch. Philos., Weilburg 1841; ferner religionsgeschichtliche und religionsphilosophische und ästhetische Schriften, deren Standpunkt von dem hegelschen wesentlich abweicht, wie namentlich: die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847, 2. Aufl., Lpz. 1887, relig. Reden und Betrachtungen für d. deutsche Volk (anonym), Lpz. 1850, 2. Aufl. 1856, das Wesen u. die Formen der Poesie, Lpz. 1856, Aesthetik, Lpz. 1859, 3. Aufl. 1885. Als eine Geschichtsphil. aus dem Gesichtspunkte der Aesthetik bezeichnet er sein grosses Werk: die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Idee der Menschheit, I. Bd.: der Orient, Lpz. 1863, II. Bd.: Hellas und Rom, ebd. 1865, 3. Aufl. 1877, III. Bd.: das Mittelalter, ebd. 1868, IV. Bd.: Renaissance und Reformation, 1871, 3. Aufl. 1885, V. Bd.: das Weltalter des Geistes im Aufgange. Litt. und Kunst im 18. und 19. Jahrh., 1873. Die sittliche Weltordnung, Lpz. 1877. Gesammelte Werke, bis 1887 11 Bde. Durch Hegel angeregt, entfernt sich doch Carriere von demselben in ähnlicher Art, wie der jüngere Fichte u. A., durch die von ihm intendirte „Ueberwindung des Pantheismus wie des Deismus in der Anerkennung der Persönlichkeit, wie der Unendlichkeit des der Welt einwohnenden und seiner selbst bewussten Gottes" und insbesondere weicht er von der Aesthetik Hegels ab durch „Betonung der Bedeutung der Individualität und Sinnlichkeit gegenüber der Allgemeinheit des Gedankens".

Heinr. Mor. Chalybäus (1792—1862), Phänomenologische Blätter, Kiel 1841. Die moderne Sophistik, Kiel 1843. Wissenschaftslehre, Lpz. 1846. Syst. der specul. Ethik, Lpz 1850. Philosophie u. Christenthum, Kiel 1853. Fundamentalphilosophie, Kiel 1861. Polemisirend gegen Hegel und in geringerem Maasse gegen Herbart, versuchte er einen ethischen Theismus zu begründen, indem er der praktischen Vernunft den Vorrang vor der theoretischen gab und den menschlichen Grundtrieb zum praktischen Leben und zum ethischen Wirken an die Spitze der Philosophie stellte.

Friedr. Harms (gest. als Prof. d. Philos. in Berlin 1880), Prolegomena zur Phil., Braunschweig 1852. Die „Allg. Encyclopädie der Physik" enthält im ersten

Bande, Lpz. 1856 ff., eine von H. verf. philos. Einleitung. F. Harms, Abhandlungen z. system. Phil., Berl. 1868. Ueber d. Begr. d. Psychol. Aus Abhdlgn. d. Berl. Akad., Berl. 1874. Die Reform der Logik, ebd. 1874. Ueber d. Begr. d. Wahrheit, ebd. 1876. Die Philos. seit Kant, Berl. 1876. Die Formen der Ethik, ebd. 1878. Gesch. d. Psychol., ebd. 1878. Gesch. d. Log., ebd. 1881. Metaphysik, aus d. hdschriftl. Nachlasse d. Verf.s herausgeg. v. Hnr. Wiese, Breslau 1885. Logik, herausgeg. v. dems., Lpz. 1886. Harms nähert sich in Manchem dem älteren Fichte an. Die Philosophie ist ihm die Wissenschaft von dem Absoluten aus den Grundbegriffen der Empirie; sie steht daher mit den Erfahrungswissenschaften in Verkehr und Wechselbeziehung. Logik und Metaphysik sind Glieder eines Ganzen, dessen Princip der Begriff des Wissens ist, das sie nach seinem Subject und Object untersuchen. Sie machen zusammen die Wissenschaftslehre aus. Das Absolute ist nur zu erkennen, wenn man alle Grundbegriffe der Empirie durchgeht und mit einander verbindet. Die Ethik bestimmt Harms als die Wissenschaft von den Grundbegriffen der Geschichte.

Als der vorzüglichste Vertreter des „wissenschaftlichen Realismus" wird Harms von Johannes Witte (geb. 1846, Prof. in Bonn) bezeichnet. Der Letztere will sich mit Harms in dem Streben nach einer auf Grund einer Vernunftanschauung, die aber von der intellectuellen verschieden sein soll, sich aufbauenden Weltansicht berühren. Vorstudien zur Erkenntnis des unerfassbaren Seins, Bonn 1876. Zur Erkenntnisstheorie und Ethik, drei philos. Abhandlungen, Berl. 1877. Ueb. Freiheit des Willens, das sittl. Leben u. seine Gesetze, Bonn 1882. Grundzüge der Sittenl., Bonn 1882. D. Wesen der Seele u. d. Natur der geistig. Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien histor.-krit. dargestellt, Halle 1888.

Karl Phil. Fischer (1807—1885, gest. als Prof. d. Phil. in Erlangen), die Freiheit d. menschl. Willens im Fortschritt ihrer Momente, Tüb. 1833. Die Wiss. der Metaph. im Grundriss, Stuttg. 1834. Die Idee d. Gottheit, Tüb. 1839. Specul. Charakteristik u. Krit. d. hegelschen Syst., Erlang. 1845. Grundzüge d. Syst. d. Philos. od. Encyclop. d. philos. Wiss., Erlangen u. Frankfurt a. M. 1848—53. Die Unwahrh. d. Sensualismus u. Materialismus, mit besond. Rücksicht auf d. Schriften von Feuerbach, Vogt und Moleschott, Erlangen 1853. Fischer hat unter Polemik gegen Hegel sich vielfach durch Baader anregen lassen.

Jakob Sengler (1799—1878, seit 1842 Prof. in Freiburg), die Idee Gottes, Heidelb. 1845—52. Erkenntnislehre, Heidelb. 1858. Goethes Faust, 1873. — Er versuchte besonders, die Persönlichkeit Gottes zu begründen, und fand den Monotheismus allein durch die Trinitätslehre möglich. Vergl. über ihn L. Weis: J. S. Eine Skizze seines Lebens und seiner Gottesidee, in d. Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr., 1879, Bd. 74, S. 295—309, Bd. 75, S. 85—119.

Leop. Schmid (geb. 1808, 1839 Prof. d. Dogmat. in der kath. theol. Fac. in Giessen, in die philosoph. Fac. 1850 übergetreten, gest. als Prof. d. Philos. in Giessen 1869), Grundzüge der Enleitg. in die Philos., mit ein. Beleuchtung der durch K. Phil. Fischer, Sengler u. Fortlage ermöglichten Philosophie der That, Giessen 1860. Das Gesetz der Persönlichk., Giessen 1862. Schmid schloss sich den Bestrebungen Senglers und K. Ph. Fischers an. Ihrem Wesen nach besteht die Philosophie in der Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit. Der Geist der Philosophie muss Wissen und Können, Bildung und Leben durchdringen und verbinden. Die That muss über das Wort gestellt werden. Schmid war davon überzeugt, dass die neue Philosophie der That oder das System des Energismus in Deutschland durchzubrechen beginne. Vgl. über ihn B. Schröder u. Friedr. Schwarz, L. Sch.s Leben und Denken, Lpz. 1871.

Em. Aug. von Schaden (geb. 1814, gest. 1852), Prof. in Erlangen, System der positiven Logik, Erlangen 1841. Vorlesungen über akademisches Leben und Studium, Marb. 1845 (im 2. Th. derselben findet sich sein System in den Grundlinien). Ueber d. Gegensatz d. theistischen u. pantheistischen Standpunkts, Erlang. 1848; ein Sendschreiben an L. Feuerbach, worin er besonders die Frage nach der Persönlichkeit des Absoluten behandelt. Er schliesst sich vielfach der theosophischen Richtung Baaders an. Vgl. über ihn Fr. Thiersch, Erinnerungen an E. A. v. Sch., 1853.

F. X. Schmid (aus Schwarzenberg, gest. 1884 als Prof. d. Phil. an d. Univers. Erlangen), christl. Relgionsphilos., Nördl. 1857. Entwurf eines Syst. d. Philos. auf pneumatolog. Grundlage, 3 Theile (Erkenntnisslehre, Metaph., Ethik), Wien 1863 bis 1868. Ausserdem verschiedene philosophiegeschichtliche Arbeiten, die in der Litteratur schon aufgezählt sind.

J. W. Hanne, die Idee der absol. Persönlichk. od. Gott u. sein Verhältn. z. Welt, insonderheit z. menschl. Persönlichk., Hannov. 1861. Geist d. Christenth., Elberfeld 1867.

Maxim. Perty (geb. 1804, lange Zeit Prof. in Bern, gest. 1884), anthropol. Vorträge, gehalten im Winter 1862—63 zu Bern, Lpz. u. Heidelb. 1863. Ueber das Seelenleben der Thiere, Lpz. u. Heidelb. 1865, 2. Aufl. 1876. Die Natur im Lichte philos. Anschauung, Lpz. u. Heidelb. 1869. Blicke in d. verborg. Leben d. Menschengeister, ebd. 1869. Die myst. Erscheing. der menschl. Nat., 2. Aufl. Lpz. 1872. Die Anthropol. als d. Wissensch. v. d. körperl. u. geist. Wesen d. Mensch., Lp. 1873—74. Der jetzige Spiritualismus u. verwandte Erfahrungen der Vergangenheit u. Gegenwart, Lpz. 1877. Erinnerungen aus d. Leben eines Natur- u. Seelenforschers des 19. Jahrh., Lpz. 1879. Die sichtbare u. d. unsichtb. Welt. Diesseits u. Jenseits, Lpz. 1881. Perty neigte sich sehr dem Mysticismus u. Spiritismus zu.

K. Sederholm, der geist. Kosmos, Lpz. 1859. Der Urstoff und der Weltäther, Moskau 1864. Zur Religionsphil. (aus der Zeitschr. f. Philos.), Lpz. 1865.

Conrad Hermann (geb. 1818, Prof. in Leipzig), Grundriss einer allgem. Aesthetik, Lpz. 1857. Philosophie der Geschichte, Lpz. 1870. Die Aesthetik in ihrer Geschichte u. als wissenschaftl. System, Lpz. 1875. Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhang mit Logik, menschlicher Geistesbildung und Philosophie, Lpz. 1875. Der Gegensatz des Classischen und des Romantischen in der neueren Philos., Lpz. 1877. Hegel u. die logische Frage d. Philos. in d. Gegenw., Lpz. 1878. Hermann sucht die von dem hegelschen System aus „nächsthöhere neue allgemeine Wahrheit der philos. Weltanschauung“ aufzufinden und ist der Ansicht, dass die Philosophie nur im Anschluss an die Geschichte der Philosophie und unter Anknüpfung an die grossen historischen Traditionen der Vergangenheit ihren wahrhaften wissenschaftlichen Zielen in der Gegenwart mit Erfolg zuzustreben vermöge. S. H.s Abhandl.: d. Stellung u. Aufgabe der Philosophie in d. Gegenw., in: Unsere Zeit, Deutsche Revue der Gegenw., 1883, H. 8, S. 285—296.

Albert Peip (gest. als Prof. d. Philos. in Göttingen), die Wissensch. u. das gesch. Christenth., Berl. 1853. Der Beweis des Christenth., Berl. 1856. Christosophie, Berl. 1858. Jacob Böhme, Lpz. 1860. Die Gesch. der Philos. als Einleitungswiss., eine Antrittsvorles., Gött. 1863. Zum Beweis des Glaubens, Gütersloh 1867. Religionsphilosophie, hrsg. von Th. Hoppe, Gütersloh 1879.

Joh. Huber (gest. 1879 als Prof. d. Philos. in München), Studien (über die relig. Aufklärg. im 18. Jahrh., z. Christologie, d. Statistik d. Verbrechen und d. Freih. d. Willens), Münch. 1867. Kleine Schriften (Lamennais, Jac. Böhme, Spinoza, Communismus u. Socialism., die Nachtseiten von London, deutsches Studentenleben), Lpz. 1871. Die Lehre Darwins, Münch. 1871. Zur Kritik moderner Schöpfungs-

lehren mit besond. Rücks. auf Häckels „natürl. Schöpfungsgeschichte", ebd. 1875. Die ethische Frage, Münch. 1875. Der Pessimismus, Münch. 1876. Die Forschung nach der Materie, Münch. 1877. Das Gedächtniss, ebd. 1878. Zur Philos. der Astronomie, ebd. 1878. S. ob. Grdr. II, § 3 und § 20. Ueber H. vgl. E. Zirngiebl, Joh. Huber, Gotha 1881. Huber kämpfte besonders gegen die mechanische Weltansicht für die Substantialität des Geistes, als des allbeherrschenden Princips, aber auch für die Freiheit des Geistes gegen den Jesuitismus.

Hubert Beckers (geb. 1806, Prof. d. Philos. in München) ist ein treuer Anhänger Schellings geblieben und hat ausser Abhandlungen über Schelling (s. ob. S. 318) noch veröffentlicht: über das Wesen des Gefühls, Münch. 1830, üb. d. Bedeutung des geistigen Doppellebens, in: Sitzungsber. d. Kgl. bayr. Ak. d. W. 1860, üb. d. Stellung der Philos. z. d. exacten Wissenschaften, ebd. 1861.

Constantin Frantz tritt zuletzt mit Entschiedenheit für die letzten Perioden der schellingschen Lehre ein und erwartet von der positiven Philosophie das Heil der Zukunft. Er hat geschrieben: Philosophie der Mathematik, Lpz. 1842, Naturlehre des Staates als Grundlage aller Wissensch., Lpz. u. Hdlb. 1870, Philosophismus u. Christenth. 1875, Schellings positive Philosophie, 3 Thle., Cöthen 1879—1880. Der 3. Theil enthält d. Philos. der Offenbar. nebst Charakteristik u. Würdigung der ganzen positiv. Philos.

Friedr. Jul. Stahl (1802—1861), die Philos. des Rechts nach geschichtl. Ansicht, Heidelb. 1830—37, 2. Aufl. 1845, 3. Aufl. 1854—56, I. Bd., Gesch. d. Rechtsphilos., 5. Aufl. Tüb. 1879, der theologisirende Rechtsphilosoph, hat durch den Neuschellingianismus nicht unwesentliche Impulse erhalten.

Wilhelm Rosenkrantz (geb. 1821, seit 1867 Ober-Appellationsgerichtsrath in München, gest. 1874), knüpft an die positive Philosophie Schellings unmittelbar an und sucht, dieselbe selbständig weiter bildend, die Philosophie der positiven Theologie anzunähern. Sein Hauptwerk ist: Wissenschaft des Wissens und Begründung der besonderen Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft, eine Fortbildung der deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Platon, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters, Bd. I, München 1866, wieder abgedruckt Mainz 1868, Bd. II, ebd. 1868. In diesem Werke steigt er von der Thatsache der äussern und innern Erfahrung zur Erkenntniss der letzten höchsten Einheit auf und entfaltet dann diese in synthetischer Weise in ihrer ganzen Ausbreitung. Neben einer Kritik der Kategorienlehre giebt er auch eine eigene scharfsinnige Kategorienlehre. In seinen: Principien der Theologie, nebst einer Einleitg. über d. Principienl. im Allgem., Münch. 1875, und seinen Principien der Naturwissenschaft, ebd. 1875, zeigt er, wie Gott nach seinem Wesen der Dreieinigkeit, seinen Eigenschaften, zu bestimmen sei, und wie der Natur und ihren Erscheinungen ein einheitliches geistiges Princip zu Grunde liege. Die Lehre vom Geiste, die folgen sollte, ist nicht vollendet worden. Seine „Philosophie der Liebe", siehe bei A. Entleutner, Naturwissensch., Naturphilos. u. Philosophie der Liebe, Münch 1877. Vgl. über ihn: Müllner, Rosenkrantz' Philos. Wien 1877; s. auch die Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., 1876 und 1877. J. Wieser, d. Philosophie von Dr. W. Rosenkrantz, in: Zeitschr. f. kath. Theol., III, 1879, S. 229—355. Den Ansichten Rosenkrantz' scheint sich Anton Koch anzuschliessen, d. Psychol. Descartes', s ob. S. 65.

Ant. Günther, Vorschule zur specul. Theol. des posit. Christenth., Wien 1828. 2. Aufl. 1846, 1848. Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie, Wien 1832. Januskӧpfe (von Günther u. Pabst), Wien 1834. Thomas a scrupulis, zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit, Wien 1835. Die Juste-milieus in d. deutsch. Ph., Wien 1838. Eurystheus und Herakles, Wien 1843, u. viele andere Schriften. Zuletzt ist Antisavarese herausgegeb. von Peter Knoodt mit einem Anhange,

Wien 1883. Savarese, jetzt Hausprälat des Papstes, hatte im J. 1856 das System Günthers als logischen Anthropomorphismus kritisirt. Dagegen wehrte sich Günther, gab aber auf Bitten seiner Freunde das Manuscript nicht zum Druck. Gesammelte Schriften, 4 Bde., Wien 1881. Die von A. Günther und J. E. Veith (s. üb. diesen J. H. Löwe, Wien 1879) hrsg. Zeitschrift Lydia, Wien 1849—54, war ein Organ des Güntherianismus. — Vgl. über Günther Lor. Kastner, d. philos. Systeme A. Günthers u. Mart. Deutingers, Progr. des Lyc. zu Regensburg, 1873. Th. Weber, Artikel über A. G. in der Encyclop. von Ersch u. Gruber, auch separat erschienen, 1878. Ernst Melzer, die Lehre von der Autonomie der Vernunft in den Systemen Kants u. Günthers, Neisse (ohne Jahr, 1879), 2. Aufl. mit etwas verändertem Titel 1882. J. Flegel, Günthers Dualismus von Geist und Natur, Breslau 1880. Mart. Klein, die Genesis der Kategorien im Processe des Selbstbewusstwerdens. Ein Beitr. zur Systematisirung der günthersch. Philos., Breslau 1881. Pet. Knoodt, Anton Günther, eine Biographie, 2 Bde., Wien 1881. Ant. Koch, erkenntnisstheoret. Streifzüge mit besonderer Rücks. auf Günther, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 87, 1885, S. 49—74. Ernst Melzer, erkenntnisstheoret. Erörterungen üb. d. Systeme v. Ulrici u. Günther, Neisse 1886. In dem Anhange zu Antisavarese hat Knoodt die wichtigsten Partien der güntherschen Philosophie dargestellt.

Anton Günther, geboren 1785, gestorben als Weltpriester in Wien in den dürftigsten Umständen 1863, glaubte durch einen dem cartesianischen ähnlichen Dualismus und Theismus den schellingschen und hegelschen Pantheismus überwinden zu können. Im Jahre 1857 wurden zu Rom nach mehrjährigen Verhandlungen theologische und psychologische Sätze Günthers, der diesem Ausspruche laudabiliter se subiecit, als irrig verurtheilt. Seine Schreibweise war häufig sarkastisch und humoristisch, an Jean Paul erinnernd, wie sich dies schon zum Theil in den Titeln seiner Schriften zeigt. Er tritt zwar als Gegner Hegels auf, hat aber doch von den hegelschen Gedanken Manches herübergenommen und sich auch vielfach an die hegelsche Methode angelehnt. Nicht nur die Vernunftwahrheiten hat nach ihm die Philosophie darzulegen, sondern auch die sogenannten Mysterien müssen in Betreff ihres Warum wissenschaftlich begriffen werden. Günther lässt das schelling-hegelsche Entwickelungsprincip für die „Natur" gelten, deren Gebiet er bis zu der empfindenden, vorstellenden und Begriffe bildenden „Seele" ausdehnt (im Gegensatz zu Descartes), stellt aber über diese Seele den „Geist" als ein selbständiges nicht an den Leib gebundenes Wesen. Das Leben des mit Sinnen begabten Individuums, das empfindet und vorstellt, einbildet, reproducirt und producirt, urtheilt und schliesst, durch Triebe, Gefühle und Leidenschaften bewegt wird und selbst wieder durch Nerven den Leib und weiter die Aussendinge bewegt, ist das seelische Leben, das vom Naturprincip herrührt, und so ist denn die Seele selbst, „das in den thierischen Organismen besonderte und subjectiv functionirende Naturprincip", das im Menschen freilich dem von ihm durchaus verschiedenen Geiste dient. Mit diesem Dualismus griff Günther auf Descartes zurück und ging auch wie dieser vom Selbstbewusstsein aus, nennt sich auch häufig einen Cartesius correctus. Das cogito ergo sum des Descartes fasst er nicht als eine unmittelbare Anschauung, sondern als Schluss. Aber es ist nicht ein logischer Verstandesschluss, sondern ein ontologischer, metaphysischer oder Vernunftschluss. Die Gewissheit beruht nicht auf dem Sein des Denkens, sondern auf der wahrhaften Identität des Denkens und Seins im Ichgedanken. — In der Auffindung dieses metaphysischen Schlusses sehen die Schüler Günthers ein grosses Verdienst ihres Meisters, da er hierdurch zuerst das ideelle (im Seinsgebiete sich ergehende) Denken von dem (im blossen Erscheinungsgebiete befangenen) begrifflichen gründlich ausgeschieden — und eine genetische Ableitung der allgemein gültigen Erkenntnissformen, Kategorien, ermöglicht und so die ganze Philosophie neu und fest gegründet habe.

Der Mensch ergreift sich selbst als zusammengesetztes Wesen: Ich finde, dass ich einem Anderen preisgegeben, nicht für mich, sondern für dieses bin; daraus

folgt meine Beschränktheit: ich finde mich als Leib, Materialität. Indem ich aber mich so finde, bin ich auch für mich, der Materie entgegengesetzt, Geist. Naturwesen und Geist sind nicht quantitativ von einander verschieden, sondern durchaus qualitativ verschiedene Substanzen, der Mensch besteht aus beiden, und so muss eine Wechselwirkung zwischen ihnen angenommen und als möglich dargethan werden. Zwar kann der Geist nicht direct auf den Leib einwirken, ebensowenig wie dieser auf jenen, aber das geistige Denken und Wollen kann auf das seelische Denken und Wollen Einfluss ausüben und umgekehrt. Es bleiben die beiden Substanzen verschieden, aber das aus verschiedenen Substanzen entstehende Denken vereinigt sich. Geistiges und natürliches Leben sind für einander bestimmt, es wird eine formelle Einheit der beiden zu Stande gebracht, und es findet eine „wechselseitige Mittheilung der Eigenthümlichkeiten" statt. Durch das Bedingtsein des Selbstbewusstseins wird nun noch ein zweiter Dualismus erschlossen. Indem nämlich alles Negative, das im Endlichen liegt, negirt wird, erfasst man den Gedanken eines solchen, das ganz unbeschränkt und unbedingt ist, und so wird die Gottheit antipantheistisch über die Welt gestellt, welche letztere von Gott als seine Contraposition geschaffen ist.

An den Verhandlungen über den Güntherianismus haben sich u. A. als Gegner Günthers J. N. P. Oischinger (die günthersche Philos., Schaffhausen 1852), F. J. Clemens (die günthersche Philos. u. die katholische Kirche, Köln 1853, wogegen P. Knoodt schrieb: Günther u. Clemens, Wien 1853), Michelis (Kritik der günterschen Philos., Paderborn 1864), betheiligt. Als Anhänger Günthers sind ausser Joh. Hnr. Pabst (1785—1838, lange Zeit österreichischer Militärarzt), der viel zur Verbreitung der güntherschen Lehre beitrug, und von dem „der Mensch u. seine Geschichte", Wien 1830, „Giebt es eine Philosophie des Christenthums?" Cöln 1832, und Veith zu nennen: Carl von Hock (gest. 1869, Cholorodea, Wien 1832, Cartesius u. seine Gegner, Wien 1835), J. Merten, Hauptfragen d. Metaphysik, Trier 1840. Auf Universitäten huldigten oder huldigen jetzt noch der Lehre Günthers mehr oder weniger Knoodt in Bonn, Elvenich in Breslau, Weber ebendas., Löwe in Prag (Lehrb. der Logik, Wien 1881), Kaulich in Graz (Ueber d. Möglichk., die Grenze u. d. Ziel des Wissens, 2. Aufl., Graz 1870; Handb. d. Log., Prag 1869, der Psychol., Graz 1870; Syst. d. Metaphys., Prag 1874, der Ethik, 1877), Vincenz Knauer.

Ebenso wie der Güntherianismus war früher der gemässigt philosophisch-theologische Rationalismus des Hermes (geb. 1775, gest. 1831 als Professor in Bonn) der kirchlichen Censur erlegen. Vgl. über ihn Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1832.

§ 40. Anfangs sehr isolirt, hat Herbart später einen zahlreichen Kreis von Schülern gefunden, und namentlich in Oesterreich giebt es noch viele Anhänger von ihm. Eine Zeit lang war die Universität Leipzig das eigentliche Centrum der herbartschen Philosophie. Eine innere Fortbildung aus ihren Principien heraus hat nicht stattgefunden. Die Lehre war zu fest bestimmt und abgerundet, als dass sich ähnlich wie in der hegelschen Schule verschiedene Richtungen hätten abzweigen können. (Auch von Halbherbartianern redet man, d. h. solchen, die eine gewisse Verwandtschaft mit den herbartschen Principien zeigen.) Jedoch sind nach der Seite der Psychologie, der Sprachphilosophie und besonders der Pädagogik weitere Entwickelungen

mit Erfolg versucht worden. Die namhaftesten unter den Herbartianern sind: Drobisch, Hartenstein, Strümpell, Thilo, Steinthal, Lazarus, Zimmermann, Flügel. Unter denen, die mit Schärfe und Erfolg die herbartsche Lehre angriffen, ist besonders Ad. Trendelenburg zu erwähnen.

Ueber den Religionsbegr. der Schule H.s s. H. J. Holtzmann, in: Ztschr. f. wissensch. Theol., 25, 1881, S. 66—92. Ueber d. Verbreitung der herbartsch. Schule in Böhmen s. Durdik, in: Ztschr. f. ex. Philos. XII, 1883, S. 317—326.

Die „Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus", die von 1861 bis 1875 in 11 Bänden erschienen ist, zuerst redigirt von Allihn und Ziller, später von Allihn und Flügel, vertrat die Lehre Herbarts. Sie hatte es sich bei ihrem Erscheinen zur Aufgabe gemacht, „die eigentlichen Aufgaben der Philosophie überhaupt und der einzelnen philosophischen Wissenschaften im Besonderen deutlich darzulegen, sie von den bloss vermeinten und falschen zu unterscheiden und zu zeigen, was zur Lösung derselben vorzugsweise in Deutschland geleistet worden ist", und bei ihrem Aufhören glaubte sie, nachgewiesen zu haben, dass und in welcher Weise eine Reform der einzelnen philosophischen Disciplinen durch Herbart zu Stande gebracht sei, und dass es nicht nöthig sei, sich Herbart gegenüber in corrigirender Weise zu verhalten und eigene, abweichende Ansichten geltend zu machen. Im I. Heft des I. Bandes der Zeitschrift giebt Allihn als Anfang zu seiner Biographie Herbarts eine Zusammenstellung der Litteratur der herbartschen Schule. Spätere Hefte enthalten fortgesetzte Litteraturangaben. Seit 1883 ist die Zeitschr. unter der Redaction von Allihn und Flügel wieder ins Leben getreten und nach dem Tode Allihns weiter von Flügel allein herausgegeben.

Lazarus und Steinthal redigiren seit 1859 die „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft". Die Völkerpsychologie ist nach Lazarus die Lehre von den Elementen und Gesetzen des geistigen Völkerlebens. Es kommt ihr darauf an, das Wesen des Volksgeistes und sein Thun psychologisch zu erkennen, die Gesetze zu entdecken, nach denen die innere geistige Thätigkeit eines Volkes in Leben, Kunst und Wissenschaft vor sich geht, sich ausbreitet, erweitert oder verengt, erhöht oder vertieft. Es gilt, die Gründe, Ursachen und Veranlassungen der Entstehung, Entwickelung und des Untergangs der Eigenthümlichkeiten eines Volkes zu enthüllen; der Art wird der Begriff des Volks- oder Nationalgeistes nicht eine blosse Phrase sein. So wendet sich die Zeitschrift nicht nur an die berufsmässigen Psychologen, sondern an alle, die das geschichtliche Leben der Völker nach irgend einer Seite, Religion, Kunst, Wissenschaft, Sprache etc. in der Weise erforschen, dass sie die Thatsachen aus dem Innersten des Geistes zu erklären, d. h. auf ihre psychologischen Gründe zurückzuführen suchen.

Friedr. Heinr. Theod. Allihn (1811 geb., 1885 als Pfarrer in Merzien b. Cöthen gest.), Antibarbarus logicus, Halle 1850: I. Heft: Einleitg. in d. allgem. formale Log, 2. Aufl. Halle 1853 (anonym). Der verderbl. Einfluss d. hegelschen Philos., Lpz. 1852. Die Umkehr d. Wissenschaft in Preussen, m. besond. Beziehg. auf Stahl und auf die Erwiderungen seiner Gegner Braniss und Erdmann, Berl. 1855. Die Grundlehren d. allgem. Ethik, nebst einer Abhandlg. üb. d. Verhältn. der Relig. zur Moral, Lpz. 1861.

Ludw. Ballauf, Abhdlgn. meist psychol.-pädagog. Inhalts, im Oldenburger Schulblatt, in der pädagog. Revue und dem pädagog. Archiv, und in der Zeitschr. für exacte Philos., wo insbesondere in Band IV, Heft I S. 73—92 ein von Ballauf

verfasster Artikel: „Von Beneke zu Herbart“ eine Vergleichung der beiderseitigen Doctrinen vom herbartschen Standpunkte aus enthält, die in theoretischem Betracht auf der Voraussetzung ruht, nur durch in der Erfahrung liegende Widersprüche könne ein Antrieb gegeben sein, die Erfahrung zu ergänzen und primitive Annahmen zu corrigiren, und zwar eben durch diejenigen Widersprüche, welche Herbart in partiellem Anschluss an die Eleaten etc. in gewissen Erfahrungsbegriffen gefunden haben will; Ballaufs Einwürfe gegen Benekes Eudämonismus aber beruhen zum Theil auf einer falschen Isolirung der Elemente des sittlichen Gesammturtheils gegen einander, zum andern Theil auf irrigerweise aus dem benekeschen Princip gezogenen Consequenzen, besonders auf einer Unterschätzung des Werthes, den auch nach diesem Princip die gesicherte rechtliche Ordnung haben muss. Die Elemente der Psychologie, Cöthen 1877.

Ed. Bobrik, de ideis innatis sive puris pro principiis habitis, Regiomonti 1829. Freie Vorträge über Aesthetik, Zürich 1834. Neues prakt. Syst. der Logik, I, 1.: ursprüngl. Ideenlehre, Zürich 1838 (ist unvollendet geblieben).

Herm. Bonitz (geb. 1814 in Langensalza, lange Zeit Prof. in Wien, jetzt Geheimer Rath im Ministerium zu Berlin), dessen Platonica und Aristotelica ob. erwähnt worden sind, ist hier auch als Mithrsg. (bis 1867) d. „Zeitschr. f. österr. Gymnasien“ und seit 1869 der berl. „Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen“ zu nennen, ferner als Verfasser eines Aufsatzes über philos. Propädeutik, in der Neuen Jen. Allg. Litt. Zeitg. 1846, No. 66.

H. G. Brzoska, üb. d. Nothwendigk. pädagog. Seminare auf der Universität und ihre zweckmässige Einrichtg., Lpz. 1833. Brzoska war auch der Hrsg. der „Centralbibliothek für Litt., Statistik u. Gesch. d. Pädag. u. d. Unterrichts“.

Carl Seb. Cornelius, die Lehre von der Elektricität u. d. Magnetismus, Lpz. 1855. Ueb. d. Bildg. d. Materie aus einfach. Elementen, Lpz. 1856. Theorie des Sehens u. räuml. Vorstellens, Halle 1861; Ergänzgn. dazu, ebd. 1864. Grundzüge einer Molecularphysik, Halle 1866. Ueb. d. Bedeutg. des Causalprinc. in d. Naturwissensch., Halle 1867. Ueb. d. Entsteh. d. Welt, m. bes. Rücks. auf d. Frage. ob unserm Sonnensyst. ein zeitl. Anfang zugeschrieben werden muss, gekr. Preisschr., Halle 1870, üb. d. Wechselwirkung zwischen Leib u. Seele, Halle 1871, 2. A. 1875. Zur Theorie der Wechselwirk. zwischen Leib u. Seele, Halle 1880. Abhandlungen zur Naturwissensch. u. Psychologie, Langensalza 1887. Nach der Molecularphysik von Cornelius besteht zwischen den Realen, die zu einem Massentheilchen mit einander verbunden sind, nicht eine directe, sondern nur eine durch Aethersphären vermittelte Gemeinschaft.

Franz Cupr (gest. 1882 in Prag), Sein oder Nichtsein der deutsch. Philos. in Böhmen, Prag 1848. Grundriss d. empir. Psychol., Prag 1852.

Mathias Amos Drbal (geb. zu Prödlitz in Mähren 1829, gest. zu Brünn 1885), üb. d. Ursachen d. Verfalls der Philos. in Deutschland, Prag 1856. Giebt es einen speculat. Syllogismus? (Linzer Gymnasial-Progr. 1857.) Ueb. das Erhab. (Linzer Gymnasial-Progr. 1858.) Ueb. d. Natur d. Sinne, populärwiss. Vorträge, Linz 1860. Lehrb. d. propädeut. Logik, Wien 1865 u. öft. Empir. Psychol., Wien 1868, 4. Aufl. 1885. Prakt. Logik oder Denklehre. Wien 1872. Darstellung d. wichtigst. Lehren der Menschenkunde u. Seelenlehre, nebst einer Uebersicht der Gesch. d. Erziehgs.- u. Unterrichtslehre, in 3 Thln., Wien 1872 ff.

Mor. Wilh. Drobisch (geb. 1802, seit 1827 ordentl. Prof. der Mathematik und seit 1842 auch der Philosophie zu Leipzig), Recens. üb. Herbarts Psychol. als Wissensch., im Novemberheft der Lpz. Littr.-Ztg. vom Jahr 1828. Recens. üb. Herbarts Metaph. in der Jen. Littr.-Ztg., Augustheft 1830. (In diesen Recensionen ist besonders mit Erfolg auf die herbartsche Philosophie hingewiesen worden.)

Philol. u. Mathem. als Gegenstände d. Gymnasialunterrichts betracht. m. besond. Bezieh. auf Sachsens Gelehrtenschulen, Lpz. 1832. Ueb. mathem. Didaktik, in der Lpz. Littr.-Ztg., 1832, No. 297. Beiträge zur Orientirg. üb. Herbarts Syst. d. Philos., Lpz. 1834. Neue Darstellg. d. Logik nach ihr. einfachst. Verhältn., nebst einem log.-mathem. Anhange, Lpz. 1836, 2. völlig umgearb. Aufl. 1851, 5. A. 1887. Quaestionum mathematico-psychologicarum spec. I—V, Lips. 1836—39. Grundlehren d. Religionsphilos., Lpz. 1840. Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode, Lpz. 1842. Ueb. d. mathem. Bestimmg. der musikal. Intervalle, in: Abh. der fürstl. jablonowskischen Gesellsch., Lpz. 1846. Disquisitio mathematico-psychol. de perfectis notionum complexibus, Lips. 1846. Erste Grundlinien d. mathem. Psychol., Lpz. 1850. Ueb. d. Stellg. Schillers zur kantischen Ethik, aus den Berichten der K. S. Gesellsch. der Wiss., besond. abgedr., Lpz. 1859. De philosophia scientiae naturali insita, Lips. 1864. Die moral. Statistik und die menschl. Willensfreiheit, Lpz. 1867. Ueb. d. Fortbildung der Philosophie durch Herbart, Lpz. 1876. Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff, Lpz. 1885. — Mit der Metaphysik Herbarts stimmt Drobisch nicht mehr ganz überein. In der Religionsphilosophie versucht er, die Philosophie in herbartscher Untersuchungsweise mit der Theologie auseinanderzusetzen. Der Philosophie kommt auch auf dem religösen Gebiete die Aufgabe zu, das Gegebene zu begreifen. Aus dem Gefühle der Beschränktheit und Ohnmacht entsteht das Bedürfniss der Befreiung, der Erlösung von den Schranken, der Erhebung zu etwas Höherem. Aber ein höchstes Wesen oder Gott darf man nicht nur wünschen, sondern um dem Gottesgedanken objective Bedeutung zu geben, bedarf es des logischen Nachweises. Der ontologische und der kosmologische Beweis sind untauglich, durch den teleologischen ergiebt sich das Dasein des Glaubensgegenstandes als ein höchst wahrscheinliches; die moralisch-praktischen Glaubensgründe treten noch als überzeugend hinzu. Unsere Aufgabe ist es, das höchste Gut, d. h. den moralischen Weltzweck, zu verwirklichen, aber die Ausführbarkeit ist dadurch gewährleistet, dass Gott die mit Absicht wirkende Ursache des sittlichen Zweckes und der für diesen zureichenden Mittel in der Natur ist (s. Kant). Den ausserweltlichen, lebendigen persönlichen Gott bestimmt dann Drobisch nach den fünf herbartschen praktischen Ideen der Heiligkeit, Vollkommenheit, Liebe, der richtenden und vergeltenden Gerechtigkeit.

Josef Durdik (Prof. in Prag), Leibniz und Newton, Halle 1869, Kallilogie od. üb. die Schönheit des Sprechens, Prag 1873. Ueb. das Gesammtkunstwerk als Kunstideal, Prag 1880. Ausserdem noch viele in böhmischer Sprache verfasste Schriften.

Friedr. Exner (geb. 1802 in Wien, seit 1827 Prof. der Philos. in Wien, von 1832 an in Prag, 1848 in das Ministerium zu Wien berufen, gest. in Padua 1853), üb. Nominalismus und Realismus, Prag 1842 (aus den Abh. d. Böhm. Ges. d. Wiss.). Die Psychol. der hegelschen Schule, Lpz. 1843, 2. Heft, ebd. 1844. Ueb. Leibnizens Universalwissenschaft, Prag 1833 (aus den Abh. der Böhm. Ges. d. Wiss.). Ueb. d. Lehre v. d. Einh. des Denk. u. Seins, ebd. 1848 (aus den Abh. der Böhm. Ges. d Wiss.). In seiner Stellung bewirkte er, dass die herbartsche Philosophie besonders auf den Lehrstühlen in Oesterreich vertreten wurde.

Otto Flügel, der Materialismus, Lpz. 1865. Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes, Lpz. 1869. Die Probleme der Philos. u. ihre Lösungen: histor.-krit. dargestellt, Cöthen 1876. Die Seelenfrage, Cöthen 1878. Die speculat. Theologie der Gegenw. krit. beleuchtet, Cöthen 1881, 2. Aufl. 1887. Das Ich u. d. sittl. Ideen im Leben der Völker, Langensalza 1885. Das Seelenleben d. Thiere 1886, 2. Aufl., Langensalza. Flügel ist jetzt alleiniger Herausgeber der Ztschr. f.

exacte Philosophie. Er wendet sich namentlich gegen den Monismus, der Gott und Welt nicht trenne, also auch Gut und Böse nicht hinlänglich zu scheiden wisse, während der herbartsche Pluralismus die Welt als abhängig von dem ihr substantiell gegenüberstehenden Gott und doch relativ selbständig denken lasse, so dass auch das Uebel seine Erklärung finde. Eine eigentliche speculative Theologie ist nicht möglich, aber der teleologische Beweis erbringt doch die Wahrscheinlichkeit für das Dasein Gottes, und die Zweckformen in der Welt deuten hin auf Einsicht und Willen sowie auf Persönlichkeit Gottes. In die Lücken der Erkenntniss tritt die christliche Offenbarung ein.

Foss, die Idee d. Rechts in Herbarts Ethik, Realschulprogr., Elbing 1862.

Aug. Geyer (geb. zu Asch in Böhmen 1831, gest. 1885 als Prof. d. Rechte in München), Gesch. u. Syst. d. Rechtsphilos., Innsbruck 1863. Ueb. d. neueste Gestaltg. d. Völkerrechts, Rede, Innsbruck 1866. Abhandlg. in der Zeitschr. f. exacte Philos. u. im Gerichtssaal (d. Kampf ums Recht, aus Anlass v. Iherings gleichn. Schrift, 1873, Heft 1). Strafrecht u. philos. Einleitung in d. Rechtswissenschaften in der holtzendorffschen Encyclop. der Rechtswissensch.

F. E. Griepenkerl (geb. 1782, gest. 1849 als Gymnasiallehrer in Braunschweig), Lehrb. der Aesthetik, Braunschw. 1827. Lehrbuch der Logik, 2. Ausg., Helmstädt 1831. Briefe über Philos. und besonders über Herbarts Lehren, Braunschweig 1832.

H. F. Haccius, kann d. Pantheism. eine Reform. der Kirche bilden? Hannover 1851.

Gust. Hartenstein (geb. 1808, seit 1836 ordentl. Prof. der Philosophie zu Leipzig, zog sich 1859 ins Privatleben zurück, jetzt Oberbibliothekar in Jena), de methodo philosophiae, log. legibus astrigenda, finibus non terminanda, Lips. 1835. Die Probleme und Grundlehren d. allgem. Metaph., Lpz. 1836. De ethices a Schleiermachero propositae fundamento, Lips. 1837. Ueb. d. neust. Darstellgn. u. Beurtheilgn. d. herbartschen Philos., Lpz. 1838. De psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda, Lips. 1840. Die Grundbegriffe d. ethisch. Wissenschaften, Lpz. 1844. De Materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione, Lips. 1846. Ueb. d. Bedeutg. d. megarisch. Schule f. d. Gesch. d. metaphys. Probleme, Lpz. 1847 (aus d. Berichten üb. d. Verhandl. der K. Sächs. Ges. d. Wiss.). Darstellg. d. Rechtsphilos. des Grotius (aus Bd. I. der Abh. der phil.-hist. Cl. der K. S. Ges. d. Wiss.), Lpz. 1850. De notionum juris et civitatis, quas Bened. Spinoza et Thom. Hobbes proponunt, similitudine et dissimilitudine, Lips. 1856. Ueb. d. wiss. Werth d. aristotel. Ethik (in d. Berichten d. ph.-hist. Kl. der K. G. der Wiss.), Lpz. 1859. Ueb. Lockes u. Leibn.s Lehre von d. menschl. Erkenntniss, Lpz. 1861. Historisch-philos. Abhandlgn., Lpz. 1870 (worin acht der angeführt. Abh. und neuntens eine Abhandl. über Leibniz' Lehre v. d. Verhältniss der Monaden zur Körperwelt, 1869, enthalten sind).

Carl Ludw. Hendewerk (geb. 1806 zu Königsb. i. Pr., gest. 1872 als Pfarrer zu Heiligenkreuz), Principia ethica a priori reperta, in libris sacris V. et N. T. obvia, Regiom. 1839. Herbart u. d. Bibel, Königsb. 1858. Der Idealismus des Christenth., ebd. 1862.

Herm. v. Kayserlingk, Vergl. zw. Fichtes Syst. u. d. Syst. Herbarts, Königsb. 1817. Später ging Kayserlingk von der herbartschen Richtung ab. Er hat eine Autobiographie verfasst: Denkwürdigkeiten eines Philosophen, oder Erinnergn. u. Begegnisse aus mein. Leben, Altona 1839.

Herm. Kern, de Leibnitii scientia generali commentatio, Progr. d. K. Pädag. in Halle 1847. Ein Beitrag zur Rechtfertig. d. herbartsch. Metaph., Einladungs-

schrift z. Stiftungsfeier des herzogl. Gymnasiums in Coburg, 1849. Pädagogische Blätter, Coburg 1853—56. Grundriss d. Pädagogik, Berl. 1873 u. ö.

J. C. Uldar. Kramâr, d. Problem. d. Materie, Olmütz 1871.

Franz L. Kvet, Leibnizens Logik, nach den Quellen dargestellt, Prag 1857, Leibniz u. Comenius (aus den Abh. der K. Böhm. Ges. d. Wiss.), Prag 1857.

M. Lazarus (geb. 1824, Prof. in Berlin), d. Leb. d. Seele, in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Berl. 1856–57, 3. Aufl. 3 Bde., 1884 ff. Ueb. d. Urspr. d. Sitten, Vortr. geh. zu Bern 1860, 2. Aufl. Berl. 1867. Ueb. d. Ideen in d. Gesch., Rectoratsrede, zu Bern 1863 geh., 2. Abdr., Berlin 1872. Zur Lehre v. d. Sinnestäuschgn., Berl. 1867. Ein psychol. Blick in uns. Zeit, Vortrag, Berl. 1872, 2. Aufl. 1872. Ideale Fragen in Reden u. Vorträgen, Berl. 1878. Ueb. d. Reize des Spiels, Berl. 1884. Die von Lazarus u. Steinthal herausgegebene „Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“.

Gust. Adolf Lindner (geb. 1828, gest. 1887 als Prof. an der böhmischen Universität in Prag), Lehrb. d. formal. Logik nach genet. Methode, Graz 1861, 5. Aufl. Wien 1881. Einleitg. i. d. Studium d. Philos., Wien 1866. Lehrb. d. empir. Psychol. als inductiver Wissensch., 6. Aufl. Wien 1886. Das Problem d. Glücks, psychol. Untersuchgn. über d. menschl. Glückseligkeit, Wien 1868. Ideen z. Psychol. d. Gesellsch. als Grundl. d. Socialwiss., ebd. 1871 (70).

Franz Karl Lott (geb. 1807, gest. 1874 in Wien), Herbarti de animi immortalitate doctr., Gött. 1842. Zur Logik (aus den Gött. Stud. bes. abg.), Gött. 1845. Fr. K. Lotts Metaphysik herausgeg. v. Theod. Vogt, im Jahrbuch des Vereins f. wissenschaftl. Pädagog., XII, S. 211 ff. Vgl. üb. ihn Theod. Vogt, Wien 1874. Er vertrat einen Theismus, nach welchem die Realen Herbarts als ewige Thätigkeiten des persönlichen Gottes aufgefasst werden.

Carl Mager, anfangs Hegelianer, später der herbartschen Richtung zugethan, hat die Zeitschrift begründet: Pädagogische Revue, 1840 ff., von 1849—54 herausgegeben von Scheibert, Langbein und Kuhn, von 1855—58 von Langbein allein. Statt derselben erscheint seitdem: Pädagogisches Archiv, herausg. von W. Langbein, Stettin 1859—73, seit 1874 von Krumme.

F. W. Miquel, Beiträge eines m. d. herbartschen Pädag. befreund. Schulmannes z. Lehre vom biograph. Geschichtsunterricht auf Gymnasien, Aurich und Leer 1847. Beiträge zu einer pädag.-psychol. Lehre vom Gedächtniss, Hannover 1850. Wie wird die deutsche Volksschule national? Lingen 1851. Pädagog. Abh. in den von Kern herausg. pädag. Bl. 1853 u. 54.

Jos. W. Nahlowsky, das Gefühlsleben, Lpz. 1862. 2. Aufl. 1884. Das Duell, sein Widersinn u. seine moralische Verwerflichkeit, Lpz. 1864. Die ethisch. Ideen, ebd. 1865. Grundzüge z. Lehre v. d. Gesellsch. u. dem Staate, ebd. 1865. Allgem. prakt Philos. (Ethik) pragmat. bearb., Lpz. 1870, 2. Aufl. Lpz. 1885.

Ed. Olawsky, die Vorstellgn. im Geiste des Menschen, Berl. 1868.

L. F. Ostermann, pädagog. Randzeichnungen, Hannov. 1850.

Ottokar Kortinsky, das musikalisch Schöne und das Gesammtkunstwerk vom Standpunkt der formalen Aesthetik, Lpz. 1877. Die Lehre von d. musikal. Klängen, Prag 1879. Ueb. d. Bedeut. d. prakt. Ideen Herbarts f. d. allgem. Aesthetik, Prag 1883.

Preiss, Analyse der Gefühle, Görz 1854. Analyse der Begehrungen, ebd. 1859.

Aug. Reiche, de Kantii antinomiis quae dicuntur theoreticis, Gött. 1838.

G. L. W. Resl, die Bedeutung der Reihenproduction für die Bildung synthet. Begriffe u. ästh. Urtheile, Czernowitzer Schulprogr., Wien 1857. Zur Psychol. der subj. Ueberzeugung, Pr., Czernowitz 1868.

H. H. E. Röer, über Herbarts Methode der Beziehungen, Braunschweig 1833. Das speculat. Denken in s. Fortbewegung z. Idee, Berl. 1837 (bekundet Röers Fortbewegung zum Hegelianismus).

Gust. Schilling (geb. 1815, gest. 1872 als Prof. d. Philos. in Giessen), Lehrb. d. Psychol., Lpz. 1851. Die verschied. Grundansichten über d. Wesen d. Geistes. Lpz. 1863. Beiträge z. Gesch. u. Kritik d. Materialismus, Lpz. 1867.

Hermann Siebeck (Prof. d. Philos. in Giessen, geb. 1842), neben früher erwähnten historischen Arbeiten, namentlich der Geschichte der Psychologie: das Wesen der ästhet. Anschauung, Berl. 1875. Ueb. das Bewusstsein als Schranke der Naturerkenntniss, Gotha 1879.

H. Spitta (Prof. in Tübingen), die Schlaf- und Traumzustände d. menschl. Seele, Tüb. 1878, 2. Aufl. 1882. Die Willensbestimmungen u. ihr Verh. z. d. impulsiven Handlung., Tüb. 1881. Einleit. in d. Psychol. als Wissensch., Freibg. i. Br. 1886.

Heymann Steinthal (geb. 1823, seit 1863 Prof. in Berlin), Grammatik, Logik u. Psychol., Berl. 1855. Der Ursprung der Sprache, 3. Aufl., Berl. 1877. Gesch. der Sprachwiss. bei d. Griechen u. Römern m. besond. Rücks. auf d. Logik, Berlin 1863—64. Abriss der Sprachw. I. Thl.: d. Sprache im Allgem. Einl. i. d. Psychol. u. Sprachw., ebd. 1871, 2. Aufl. 1881. Gesammelte kleine Schriften. I. Sprachwissenschaftl. Abhandlungen und Recensionen, Berl. 1880. Allgemeine Ethik, Berl. 1886. (S. dazu Gust. Glogau, St.s Ethik, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 88, 1886, S. 82—123.) Seit 1859 giebt Steinthal mit Lazarus die oben erwähnte Zeitschrift heraus. Von Steinthal wird der Process der Apperception im herbartschen Sinne besonders betont und in seiner Bedeutung ausgeführt. In seiner Ethik weicht er vielfach von Herbart ab. Die fünf praktischen Ideen, betreffs deren Vollständigkeit Steinthal selbst im Zweifel ist, sind die der sittlichen Persönlichkeit, des Wohlwollens, der Vereinigung, des Rechts und der Vollkommenheit. Als specieller Anhänger Steinthals ist zu bezeichnen G. G. Glogau (geb. 1844, Prof. in Kiel), Steinthals psychologische Formeln zusammenhängend entwickelt. Berl. 1876. Zwei wissenschaftliche Vorträge üb. die Grundprobleme der Psychologie, Halle 1877. Abriss der philosoph. Grundwissenschftn., I. Th.: die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes, Breslau 1880. II. Th.: das Wesen und die Grundformen des bewussten Geistes (Erkenntnisstheorie und Ideenl.), 1888. Grundriss der Psychol., Breslau 1884.

Stephan, de justi notione quam proposuit Herb., diss. inaug., Gott. 1844. Ueber Wiss. u. Glaub., skeptische Betrachtgn., Hannover 1846. Ueb. d. Verhältn. d. Naturrechts zur Ethik u. z. posit. Recht, Gött. 1854.

E. Stiedenroth, Theorie d. Wissens, Gött. 1819. Psychol. zur Erklärg. der Seelenerscheinungen, Berl. 1824—25. (Halbherbartianisch.)

K. V. Stoy (1815—1885, lange Jahre Prof. in Jena), Encyclopädie, Methodologie und Litteratur der Pädagogik, Lpz. 1861. Philos. Propädeutik, Lpz. 1869–70 (1. Log., 2. Psychol.). Die Psychol. in gedrängt. Darstellg. ebd. 1871. S. R. Volkmar, Stoys Leb. u. Wirk., Dresd. 1885.

Ludw. Strümpell (geb. 1812, lange Zeit Professor der Philosophie in Dorpat, jetzt in Leipzig), de methodo philosophica, Regiomonti 1833. Erläuterungen zu Herbarts Philos., Gött. 1834. Die Hauptpunkte d. herbartschen Metaphysik kritisch beleuchtet, Braunschweig 1840 De summi boni notione qualem proposuit Schleiermacherus, Dorpat 1843. Die Pädag. der Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschweig 1843. Vorschule d. Ethik, Mitau 1845. Entwurf d. Logik, Mitau u. Lpz. 1846. Die Universität u. das Universitätsstudium, Mitau 1848. Gesch. d. griech. Philos., zur Uebersicht, Repetition u. Orien-

tirung. Erste Abth.: Gesch. der theoret. Philos. d. Griechen, Lpz. 1854. Zweite Abth., 1. Abschn.: Gesch. d. prakt. Philos. d. Gr. vor Aristoteles, ebd. 1861. Der Vortrag d. Logik u. sein didakt. Werth für die Universitätsstudien, mit besond. Rücks. auf die Naturwissenschaften (aus der Päd. Revue bes. abg.), Berl. 1858. Erziehungsfragen, Lpz. 1869. Der Causalitätsbegriff und sein metaphys. Gebrauch in d. Naturwissensch., Lpz. 1871. Die zeitl. Aufeinanderfolge der Gedanken (in d. virchow-holtzendorffsch. Sammlg. Heft 143), Berl. 1872. Die Natur u. Entstehung der Träume, Lpz. 1874. Die Geisteskräfte der Menschen verglichen mit denen der Thiere, Lpz. 1878. Psycholog. Pädagogik, Lpz. 1879. Grundriss der Logik od. der L. vom wissenschaftl. Denken, Lpz. 1881. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1884. Die Einleit. in d. Philosophie vom Standpunkte der Gesch. d. Philos., Lpz. 1886. Strümpell ist als gründlicher Kenner der Geschichte der Philosophie nicht einseitiger Herbartianer, weicht vielmehr in manchen Punkten von Herbarts Lehre ab und ist durch Leibniz und Kant vielfach beeinflusst. Zwar trennt er scharf zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, sieht aber in der Religionsphilosophie die Vereinigung aller Theile der Philosophie, indem nach ihm das erlangte theoretische, ethische und ästhetische Wissen sich in der Idee Gottes zu einem einheitlichen System der Erkenntniss so verknüpft, dass neben dem logischen, sittlichen und ästhetischen auch das religiöse Vernunftbedürfniss befriedigt wird. Bei einem Widerstreit der verschiedenen Gedankengruppen muss zu Gunsten der ethischen und theologischen entschieden werden, da die theoretischen Erkenntnisse nur problematisch sind und im Werthe den ethischen und religiösen nachstehen. S. L. Credaro, Gli scritti e la filos. di L. Str., in: Riv. It. di fil., II, 2.

Georg Friedr. Taute (gest. als ausserordentl. Prof. d. Philos. in Königsberg 1862), die Religionsphilos. vom Standpunkte der Philos. Herbarts. I. Theil: allgem. Religionsphilos., Elbing 1840. II. Theil: Ph. des Christenth., Lpz. 1852. Die Wissenschaften u. Universitätsstudien den Zeitbewegungen gegenüber, Rede, Königsb. 1848. Der Spinozismus als unendl. Revolutionsprincip u. sein Gegensatz, Rede ebd. 1848. Pädagog. Gutachten üb. die Verhandlungen der Berliner Conferenz f. höh. Schulwesen, Königsb. 1849. Auf ein religiöses Erkennen müssen wir verzichten und uns zurückziehen auf einen religiösen Glauben, der nur durch die herbartsche Philosophie speculativ begründet werden kann.

G. Tepe, die praktisch. Ideen nach Herbart, im Osterprogr. des Emdener Gymn. 1854, auch besond. Leer u. Emden 1861. Ueb. Freih. und Unfreih. des menschl. Wollens, Bremen 1861. Schiller und die praktisch. Ideen, Emden 1863.

C. A. Thilo, d. Wissenschaftlk. d. modernen specul. Theol. in ihr. Principien beleucht, Lpz. 1851. Die Stahlsche Rechts- und Staatslehre in ihr. Unwissenschaftlk. dargethan, in d. krit. Zeitschr. f. d. gesammte Rechtswiss., Heidelb. 1857, Bd. IV., S. 385—424. Die Grundirrthüm. d. Idealismus, in ihr. Entwicklg. von Kant bis Hegel, in der Zeitschr. f. ex. Ph.: Bd. I, u. viele andere Abh. in eben dieser Zeitschrift, namentlich über religionsphilosophische Ansichten anderer Philosophen: Die theologisirende Rechts- u. Staatslehre, m. besond. Rücks. auf d. Rechtsansichten Stahls, Lpz. 1861. Ueb. Schopenhauers eth. Atheism., Lpz. 1868. Die Geschichte der Phil. s. Grundr. I, 7. Aufl., S. 12.

Carl Thomas (gest. 1873), Spinozae syst. phil. delin., Regiom. 1835. Spinoza als Metaphysiker, Königsb. 1840. Spinozas Individualismus u. Pantheismus, ebd. 1848. Die Theorie des Verkehrs, erste Abth.: die Grundbegriffe der Güterlehre, Berl. 1841. Ueber ihn s. seine eigene Schr.: Altes und Neues. Meine Habilitation und mein Austritt aus der Privatdocentsch. a. d. Kgl. Univ. Königsberg, Frb. i. Br. 1863.

C. A. D. Unterholzner, jurist. Abhdlgn., Münch. 1810. (Die 4. Abh. entwickelt d. philos. Grundsätze eines Strafsyst. m. besond. Rücks. auf Herbarts prakt. Phil.)

Th. Vogt, Form u. Gehalt in d. Aesthetik, Wien 1865. Lotts Kritik d. herbartsch. Ethik u. Herb.s Entgegng. (Aus Sitzungsber. d. k. Ak. d. W.) Wien 1874.

Wilh. Fridolin Volkmann, später Volkmann Ritter von Volkmar (geb. 1822 zu Prag, gest. 1877 als Professor der Philos. in Prag), d. L. v. d. Elementen der Psychol. als Wissensch., Prag 1850, Grundriss d. Psychol. v. Stdpkte. d. phil. Realism. aus u. nach genet. Methode, Halle 1856. Lehrbuch der Psychologie (zweite, sehr vermehrte Aufl. des vorig.), 2 Bde., Cöthen 1875, 76, 3. Aufl., 1884, 1885. Die Grundzüge d. aristotelischen Psychol. aus den Abh. der K. Böhm. Ges. der Wiss., V. Folge, X. Bd., Prag 1858. Ueber die Principien u. Methoden d. Psychol. in: Zeitschr. für ex. Philos. II, 1861, S. 33—71.

J. H. W. Waitz, die Hauptlehren der Logik, Erfurt 1840.

Theod. Waitz (geb. 1821 in Gotha, gest. 1884 als ausserordentl. Prof. d. Philos. in Marburg). Ausser seiner vorzüglichen Ausgabe des aristotelisch. Organons sind zu erwähnen: Grundlegung d. Psychol., Hamb. u. Gotha 1846, 2. Ausg. Lpz. 1877. Lehrb. d. Psychol. als Naturwiss., Braunschweig 1849. Allgem. Pädag., ebd. 1852, zweite verm. Aufl. mit einer Einleitg. über Waitz' prakt. Phil. herausg. v. Otto Willmann, ebd. 1875. Der Stand der Parteien auf d. Gebiete der Psychol. in d. „Allg. Monatsschrift f. Wiss. u. Littr.", ebd. 1852, Oct.- u. Nov.-Heft und 1853, Augustheft. Anthropol. d. Naturvölk., 6 Thle., Lpz. 1859 ff. (m. Benutzg. der Vorarb. d. Verf. fortg. v. G. Gerland), 2. Ausg. v. G. Gerland, Lpz. 1877 ff. Obgleich sich Waitz im Ganzen zu Herbart bekennt, weicht er doch in wichtigen Punkten von ihm ab, namentlich darin, dass er die Psychologie zur Grundlage der Philosophie machte, dass er die Psychologie auf naturwissenschaftlichen Boden stellte und in ihr die Störungen und Selbsterhaltungen nicht annahm.

W. Wehrenpfennig, die Verschiedenheit der ethisch. Principien bei den Hellenen u. ihre Erklärungsgründe, Progr. d. joachimsthalschen Gymn., Berl. 1856.

O. Willmann, üb. d. Dunkelheit d. „allgem. Pädagogik" Herbarts, in Zillers Jahrb. d. Vereins f. wissensch. Pädagog., 5. Jahrg. 1873, S. 124—150.

Theod. Wittstein, neue Behdlg. des math.-psychol. Problems v. d. Bewegung einfacher Vorstellungen, welche nach einander in die Seele eintreten, Hannover 1845. Zur Grundleg. der math. Psychol., Z. f. ex. Philos. VIII, 1869, S. 341—358. Wittstein stellt neben die herbartsche und die von A. Lange (s. o. S. 402) als die wahre Consequenz der herbartschen Principien bezeichnete Hypothese über die gegenseitige Hemmung der Vorstellungen eine dritte, wonach bei vollem Gegensatz zwischen a und b von a gehemmt wird $\frac{b^2}{a+b}$, von a aber $\frac{a^2}{a+b}$, also von a restirt $\frac{a^2+ab-b^2}{a+b}$ und von b restirt $\frac{b^2+ab-a^2}{a+b}$; demgemäss kann auch schon von bloss zwei Vorstellungen, die in vollem (ebenso auch von zwei Vorstellungen, die in geringerem) Gegensatz sind, die stärkere die schwächere ganz aus dem Bewusstsein verdrängen; bei vollem Gegensatz ergiebt sich für die schwächere Vorstellung (b) der Schwellenwerth $\frac{1}{2}a\,(\sqrt{5}-1) = a\,.\,0{,}618$.

Tuiscon Ziller (geb. 1817, gest. d. 20. Apr. 1882 als Prof. der Philos. in Lpz.), über die von Puchta der Darstellung des römischen Rechts zu Grunde gelegten rechtsphilos. Ansichten, Lpz. 1853. Einl. in die allgemeine Pädagog., Lpz. 1856. Die Regierung der Kinder, Lpz. 1857. Grundl. zur Lehre vom

erziehenden Unterricht, Lpz. 1865. Herbartische Reliquien, ebd. 1871. Allgemeine philosophische Ethik, Langensalza 1880, 2. Aufl. 1886. Hat seit 1869 das „Jahrbuch d. Vereins f. wissenschaftl. Pädagogik" herausgegeben. Ueb. ihn s.: Pädagog. Korrespondenzblatt, 1882, No. 3, 4, 5. Ziller hat vor allen den orthodoxen Herbartianismus vertreten und mit grossem Ernst und Erfolg auf dem pädagogischen Gebiete theoretisch und praktisch gearbeitet.

Rob. Zimmermann (geb. 1824 in Prag, seit 1861 Prof. d. Philos. in Wien), Leibniz' Monadologie, deutsch m. einer Abh. üb. L.s und Herbarts Theorie d. wirkl. Geschehens, Wien 1847. Leibniz u. Herbart, e. Vergleichg. ihrer Monadologien, Wien 1849. Ueber Bolzanos wiss. Charakt. u. philos. Bedeutg, in d. Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Cl., Oct. 1849. Ueber einige log. Fehler d. spinozistisch. Ethik, ebd. Oct. 1850 und April 1851. Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens, ebd. April 1852. Ueber Leibnizens Conceptualismus, ebd. April 1854. Leibniz u. Lessing, e. Studie, ebd. Mai 1855. Das Rechtsprincip bei Leibniz, Wien 1852. Philos. Propädeutik, ebd. 1852. 3. Aufl. ebd. 1867 (Prolegomena, Logik, empir. Psychol., zur Einleitung in die Philos.). Ueber das Tragische u. die Tragödie, Wien 1856. Gesch. d. Aesthetik als philos. Wissensch., Wien 1858. Schiller als Denker, ein Vortr. z. Feier s. 100jährigen Geburtstages in den Abh. d. K. Böhm. Gesellsch. der Wissensch., V. Folge, XI. Bd., Prag 1859. Philos. u. Erfahrg., eine Antrittsrede, Wien 1861. Allgem. Aesthetik als Formwissensch., Wien 1865 (mit d. Gesch. der Aesth. zus. u. d. T. „Aesthetik", hist.-krit. und syst. Theil). Studien und Kritiken zur Philos. und Aesth., 2 Bde., Wien 1870. Anthroposophie im Umriss, Entwurf eines Systems idealer Weltansicht auf monistischer Grundl., Wien 1882. Ausserdem sind von Z. noch viele auf die Gesch. d. Phil. bezügliche Abhandlungen erschienen. Zimmermann will in seiner letzten Schrift Herbartianer vom J. 1881 sein. Er hält allerdings noch an den Realen Herbarts fest, kritisirt aber die Theorie der Selbsterhaltungen als des wirklichen Geschehens und die Annahme der einfachen Empfindungen. Die Lehren von den Realen weiss er geschickt mit der Atomistik in Verbindung zu setzen. Ueber Zimmermanns metaphys. Ansicht s. O. Flügel, in: Ztschr. f. exakte Phil. XII, 1. 1883, S. 266—316.

Von logisch-metaphysischen Betrachtungen ausgehend, die den herbartschen verwandt sind, gelangt zu einer der parmenideischen nahe stehenden Doctrin A. Spir, die Wahrh., Lpz. 1867. Andeutungen zu einem widerspruchsl. Denken, ebd. 1868. Forschung nach d. Gewissh. in der Erkenntniss der Wirklichk., Lpz. 1868. Kurze Darst. der Grundzüge einer philos. Anschauungsweise, ebd. 1869. Erörterung einer phil. Grundeinsicht, ebd. 1869. Kleine Schriften, Lpz. 1870. Denken u. Wirklichk., Versuch einer Erneuerg. d. kritisch. Philos., Lpz. 1873, 2 Aufl. 1877. Moralität u. Relig., ebd. 1874, 2. Aufl. 1878. Empirie u. Philos., Lpz. 1876. Vier Grundfragen, Lpz. 1880. Studien, Lpz. 1883. Gesammelte Schriften, 3 Bde., Leipzig 1883—1885. Als oberster unmittelbar gewisser Grundsatz, der nicht aus der Erfahrung geschöpft ist, wird von Spir der Satz der Identität angesehen, formulirt: In seinem eigenen Wesen ist jedes Ding mit sich selbst identisch. Eine allgemeine Prämisse aus der Erfahrung aber ist die, dass die Erfahrung keinen einzigen Gegenstand enthält, der mit sich selbst vollkommen identisch wäre. Als allgemeine Folgerungen zieht er daraus, dass der Satz der Identität nicht aus der Erfahrung geschöpft ist, vielmehr einen Begriff vom Wesen der Dinge ausdrückt, welcher dem Denken a priori eigen ist, ferner, dass das eigene Wesen der Dinge jenseits der Erfahrung liegt, und endlich, dass die Erfahrung die Dinge nicht so darstellt, wie sie an sich, ihrem eigenen Wesen nach, beschaffen sind, oder dass die Erfahrung Elemente enthält, welche zu dem eigenen Wesen der Dinge nicht gehören.

Als specielle Folgerungen ergeben sich nach der ontologischen Seite, dass es in Wirklichkeit nur Eine Substanz giebt, dass das eigene Wesen der Dinge unbedingt ist, keine Relativität in sich enthalten kann, dass es beharrlich, unveränderlich ist, dass es auch selig und vollkommen ist. Vgl. Spir u. d. Bedeut. seiner Philos. f. d. Gegenw., Vortr., Lpz. 1881.

Mit der herbartschen Aesthetik verwandt ist d. zeisingsche. Ad. Zeising, ästhet. Forschgn., Frankf. 1855. (Die ästhetische Bedeutung des sog. goldenen Schnitts, welchem gemäss eine Linie, deren Länge = 1, in die beiden Abschnitte μ und m nach dem Verhältniss $\mu : m = m : 1$ getheilt wird, wo $m = \frac{1}{2} (\sqrt{5}-1)$ und $\mu = 1 - m = \frac{1}{2} (3-\sqrt{5})$, findet Zeising darin, dass derselbe die vollkommenste Vermittelung zwischen den beiden extremen Verhältnissen der absoluten Gleichheit 1 : 1 und der absoluten Verschiedenheit 1 : 0 sei, oder zwischen der ausdruckslosen Symmetrie und dem maasslosen Ausdruck, der starren Regelmässigkeit und der ungebundenen Freiheit.) Relig. u. Wissenschaft, Staat und Kirche, Wien 1873.

Nicht sehr fern steht der herbartschen Richtung F. A. v. Hartsen, Methode der wiss Darst., Halle 1868. Grundlegung von Aesthetik, Moral und Erziehung, ebd. 1869. Untersuchgn. über Psych., Lpz. 1869. Untersuchgn. über Logik, ebd. 1869. Grundzüge der Wiss. des Glücks, Halle 1869. Grundzüge der Logik, Berl. 1873 (franz. Paris 1872). Die Anfänge der Lebensweish., Lpz. 1873. Grundzüge der Psychol., Berl. 1874, 2. Aufl., Halle 1877 (franz. Paris 1873). Die Moral des Pessimism., Nordhausen 1874. Grundriss d. Philos., ebd. 1875. Vermischte philos. Abhandlungen, Heidelb. 1876. Die Philosophie als Wissenschaft, ebd. 1876. Die philosophischen Grundlagen der Chemie, Heidelb 1876.

§ 41. Ausser Hegel, Schelling und Herbart haben nachhaltigeren Einfluss auf die Entwickelung der Philosophie ausgeübt Schleiermacher, Schopenhauer, Beneke. Zu denen, deren Richtung Schleiermacher namentlich bestimmt hat, gehören die vorzüglich als Historiker der Philosophie bedeutenden Chr. Aug. Brandis und Heinr. Ritter. Ebenso sind von Schleiermacher, freilich auch theilweise von Hegel, angeregt die Philosophen Braniss, Romang, George, sowie der speculative Theologe Rothe u. Andere. Unter Schopenhauers Anhängern möchte Jul. Frauenstädt als der selbständigste und bedeutendste zu bezeichnen sein. Doch hat sich Schopenhauers Einfluss vielfach, besonders nach der pessimistischen Seite hin, bemerklich gemacht. Beneke hat vorzüglich auf Pädagogen eingewirkt, jedoch haben sich auch Philosophen, wenigstens theilweise, an ihn angeschlossen, so Fortlage und Ueberweg.

Die auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen umfassenden Werke von Brandis und Ritter sind früher erwähnt. Auf Brandis' (geb. 1790, gest. 1867 als Prof. in Bonn) eigene philosophische Ansichten haben neben Schleiermacher auch Jacobi und Schelling eingewirkt. Vgl. über ihn A. Trendelenburg, zur Erinnerung an Ch. A. Br. in den Abhandlungen d. Berl. Akad., auch separat, Berl. 1868. Ritter (geb. 1791, gest. 1869 als Prof. in Göttingen) hat neben seinen geschichtlichen Werken besonders noch verfasst: Ueber d. Bildung d. Philosophen durch d. Gesch. d. Philos., Berl. 1817. Vorlesungen zur Einleit. in d. Logik,

Berl. 1823. Abriss der philos. Logik, ebd. 1824, 2. Aufl. 1829. Die Halbkantianer und der Pantheismus, Berl. 1827. System der Logik und Metaphys., Göttingen 1856. Encyclopädie d. philos. Wissenschaft, 3 Bde., Göttingen 1862—64. Ueber die Unsterblichkeit, 2. Aufl., Lpz. 1866. Ernest Renan über d. Naturwissenschaft u. d. Gesch. mit d. Randbemerkungen e. deutsch. Philos., Gotha 1865. Philos. Paradoxa, Lpz. 1867. Ueber das Böse u. s. Folgen, hrsg. v. D. Peipers, Gotha 1869, 2. Ausg. 1876. Sein philosophisches Streben geht auf eine christlich-theistische Weltanschauung, indem er auch den Wunderbegriff und die Wirklichkeit der Offenbarung vertheidigt.

Jul. Braniss (geb. 1792, gest. 1873 als Prof. in Breslau), die Logik in ihrem Verh. z. Philos. geschichtl. betrachtet, Berl. 1823. Ueber Schleiermachers Glaubensl., Berl. 1824. Grundriss d. Logik, Breslau 1829. System d. Metaph., Breslau 1834. Gesch. d. Philos. seit Kant (vielmehr: bis zum Mittelalter), Breslau 1842. Die wissenschaftl. Aufg. der Gegenw., Breslau 1858. Ueber die Würde der Philos. u. ihr Recht im Leben der Zeit, Berl. 1854. Ueber atomistische und dynamische Naturauffassung, in: Abh. d. hist.-philos. Gesellsch. z. Breslau, Bd. I, 1857. Br. verbindet mit schleiermacherschen und hegelschen Ansichten auch Anschauungen von Steffens. Vgl. C. A. Kletke, die geschichts-philos. Weltansch. von Br., Breslau 1849. Einen Einfluss der Speculation v. Braniss scheint die Schrift zu bekunden: Jos. Jäkel, der Satz des zureichenden Grundes, Breslau 1868.

J. P. Romang, Willensfreiheit und Determinism., Bern 1835. Syst. d. natürl. Theol., Zürich 1841. Der neueste Pantheismus, Bonn 1848. Ueber Unglauben, Pietism. u. Wissensch., Zürich 1859. Ueber wichtige Fragen der Relig., Heidelberg 1870.

Franz Vorländer (geb. 1806, gest. 1867 als Prof. in Marburg), Grundlinien einer organischen Wissensch. d. menschl. Seele, Berl. 1841. Wissensch. d. Erkenntniss, 1847. Schleiermachers Sittenl. ausführlich dargestellt u. beurtheilt, 1851. Gesch. d. philos. Moral, Rechts- u. Staatsl. der Engländer u. Franzosen, Marburg 1855 (s. o. S. 2).

Ad. Helfferich, die Metaphys. als Grundwissenschaft, Hamb. 1846. Der Organismus der Wissensch. u. d. Philos. der Gesch., Lpz. 1856. Die Schule des Willens, Berlin 1858.

Leop. George (geb. 1811, gest. 1874 als Prof. in Greifswald), Mythus u. Sage, Berl. 1837. Ueber Princip u. Methode d. Philos. mit Rücksicht auf Hegel u. Schleiermacher, Berl. 1842. Syst. der Metaph., Berl. 1844. Die fünf Sinne, Berl. 1846. Lehrbuch der Psychol., Berl. 1854. Die Logik als Wissenschaftslehre, Berl. 1868.

Rich. Rothe (1799—1867), die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, Wittenb. 1837. Theol. Ethik, Wittenb. 1845—1848, 2. neuausgearb. Aufl., ebd. 1867—1871. Vgl. über ihn Friedr. Nippold, R. Rothe, Bd. 1—2, Wittenb. 1873, 74.

Einen wesentlichen Einfluss Schleiermachers bekundet u. A. auch Carl Schwarz, der Verfasser der Schrift: zur Gesch. der neuest. Theol., 3. Aufl., Lpz. 1864, wie auch des bereits S. 360 citirten Vortrags über Schleiermacher und anderer Schriften. Auch auf J. H. Fichte, Chr. Herm. Weisse u. A. (s. o.) hat neben Hegel besonders Schleiermacher Einfluss geübt. Im schleiermacherschen Gedankenkreis steht grossentheils auch Felix Eberty, Versuche auf dem Gebiete des Naturrechts, Lpz. 1852; über Gut und Böse, 2 Vorträge, Berl. 1855. Wie viel Aug. Boeckh seinem Lehrer und Freunde Schleiermacher verdankt, zeigt Bratuscheck in dem Aufsatze: „Boeckh als Platoniker“, in: Philos. Monatsh., Bd. I, 1868, S. 257 ff.

Bei den Widersprüchen, die sich in Schopenhauers Philosophie finden, ist es erklärlich, dass nur Wenige dem Ganzen seiner Philosophie anhängen. Dagegen hat er anregend gewirkt theils auf erkenntniss-theoretischem Gebiete, theils auf ethischem und ästhetischem. Auch Richard Wagner theilt in seinen letzten Schriften, namentlich in „Religion und Kunst", den Standpunkt Schopenhauers. Schon die in seiner Trilogie herrschende Tendenz musste ihn auf diesen hinweisen. Die Frage des Pessimismus ist durch Schopenhauer besonders aufgekommen und in letzter Zeit vielfach behandelt worden. Die Spuren des schopenhauerschen Pessimismus sind weniger auf philosophischem als auf dem belletristischen Gebiete zu suchen.

Ueber d. schopenhauersche Schule s. verschiedene Aufsätze v. Ed. v. Hartmann, z. B. in d. Gegenwart, 1883, S. 24 ff., sodann das nachher noch zu nennende Werk v. C. Peters, der ausführlicher Frauenstädt, Noiré, Bilharz, Bahnsen, v. Hartmann behandelt. Vgl. auch O. Plumacher, zwei Individualisten der schopenhauerschen Schule (Mainländer, Hellenbach), Wien 1881.

Julius Frauenstädt (1813—1878) ist von einem dem Hegelianismus näher liegenden Standpunkte zur schopenhauerschen Doctrin übergegangen, hat sich aber auch dieser gegenüber die Selbständigkeit gewahrt, indem er namentlich in ethischen Fragen von ihr abweicht. Er bekennt sich allerdings zum Monismus, statuirt aber innerhalb desselben einen „objectiv-phänomenalen Individualismus". Vom subjectiven Idealismus Schopenhauers macht er sich los und auch den consequenten Pessimismus verwirft er. Vgl. seine „Neuen Briefe über die schopenhauersche Philosophie", Lpz. 1876. Durch die „Briefe über die schopenhauersche Philosophie", Lpz. 1854, hat er besonders zur Verbreitung und Popularisirung der Lehre Schopenhauers beigetragen. Seine Schriften sind: Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes (nebst einem Briefe des Dr. Gabler an den Verf.), Berl. 1838. Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit Rücksicht auf Strauss, Schaller u. Göschel, Berl. 1839. Studien u. Kritiken zur Theol. u. Philos., Berl. 1840. Ueber das wahre Verhältn. der Vernunft zur Offenbarung, Darmst. 1848. Aesthetische Fragen, Dessau 1853. Auf schopenhauerschem Standpunkt hat Frauenstädt ferner Schriften über die Naturwissensch. in ihrem Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie, Lpz. 1855, über den Materialismus, ebd. 1856, Briefe über die natürliche Religion, Lpz. 1858, das sittl. Leben, ethische Studien, Lpz. 1866, Blicke in die intellect., phys. u. moral. Welt, Lpz. 1869, auch zahlr. Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften verfasst. S. Ed. v. Hartmann, Fr. z. Umbild. der schopenhauersch. Ph., in: Neukantianism. etc. s. u. S. 467.

Treu hängt der schopenhauerschen Lehre an P. Deussen, in den Elementen der Metaphysik, Aachen 1877. Er hat weiter veröffentlicht: das System der Vedanta, Lpz. 1883, und sich dadurch um die Kenntniss der indischen Philosophie sehr verdient gemacht.

Lazar. B. Hellenbach, der eine Reihe Schriften verfasst hat (namentlich: der Individualismus im Lichte der Biologie u. Philos. der Gegenw., Wien 1878, 2. Aufl., Lpz. 1887, die Vorurtheile der Menschheit, 3 Bde., Wien 1879—1880, aus d. Tagebuche eines Philos., Wien 1881, die neuesten Kundgebungen einer intelligibeln Welt, Wien 1882, die Magie der Zahlen etc., Wien 1882, Eine Philos. d. gesunden Menschenverstandes, Lpz. 1887), ist zwar von Schopenhauer ausgegangen, verliert sich aber mit der Annahme eines „Metaorganismus", der bei ihm gleich der Seele ist, ins durchaus Phantastische.

Ziemlich nahe steht der Weltanschauung Schopenhauers Jul. Bahnsen (gest. 1882 als Lehrer in Lauenburg in Pommern), der die hegelsche Dialektik mit

der Metaphysik Schopenhauers vereinigt. Wesen der Welt ist die Selbstentzweiung des Willens in jedem einzelnen Punkte der Welt. Hiermit ist die Unmöglichkeit der Erlösung gegeben sowie die Unmöglichkeit, die Welt vermittelst der logischen Formen zu erkennen. Der Trieb zum Erkennen ist immer da, aber seine Befriedigung scheitert an der Antilogik in der Welt. Beiträge zur Charakterologie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen, 2 Bde., Lpz. 1867. Zum Verh. zwischen Wille u. Motiv, eine metaphys. Voruntersuchung zur Charakterologie, Stolp u. Lauenburg 1870. Zur Philosophie der Geschichte, eine krit. Besprech. d. hegel-hartmannschen Evolutionismus aus schopenhauerschen Principien, 1871. Mosaiken und Silhouetten, charakterographische Situations- und Entwickelungsbilder, Lpz. 1877. Das Tragische als Weltgesetz u. der Humor als ästhetische Gestalt der Metaphysik, Lauenb. i. P. 1877. Bedingter Gedanke u. Bedingungssatz, Lpz. 1877. Der Widerspruch im Wissen u. Wesen der Welt, Princip u. Einzelbewährung der Realdialektik, 2 Bde., Berl. 1880—1881. Aphorismen zur Sprachphilos., Lpz. 1881. S. über d. Realdialekt. B.s E. v. Hartmann in: Phil. Monatsh., 1881, S. 227—260, ferner über B.s charakterologischen Individualism. in: Neukantianism. etc.

Von Schopenhauer hat Vieles herübergenommen E. v. Hartmann (s. u.). Im Allgemeinen wahren den schopenhauerschen Standpunkt Phil. Mainländer, die Philosophie der Erlösung, Berl. 1876, 2. Aufl. 1879, 2 Bde., 12 philos. Essays, Frankf. a. M. 1882, welcher den Weltprocess darin erblickt, dass die Kraft des zersplitterten Gottes, aus dessen Bruchstücken die Welt besteht, immer schwächer wird, bis sie endlich ganz verlischt. Wir Menschen müssen dazu mitwirken durch geschlechtliche Askese. Gott tritt aus dem Uebersein durch das Werden in das Nichtsein. Th. Meynert, zur Mechanik des Gehirnbaues, Wien 1874. Grossentheils auf Schopenhauers Doctrin gegründet ist Hippolyt Tauschinski, die Botschaft der Wahrheit, der Freiheit u. der Liebe, Wien 1868. Auf Kant und Schopenhauer fusst J. C. Becker, Abh. aus d. Grenzgebiet der Math. d. Philos., Zürich 1870. S. auch Theod. Stieglitz, Grundzüge der histor. Entwicklung aus den übereinstimmenden Principien der Philos. A. Schopenhauers und der naturwissenschaftl. Empirie, Wien 1881.

Alfons Bilharz versucht die metaphysische Willenslehre Schopenhauers mit einem atomistischen Dynamismus zu vereinigen; der Wille ist atomistisch in sich gespalten. Dem Subject des Wollens steht das Object des Wollens gegenüber, das ist die Aussenwelt, an der sich der Einzelwille fortwährend stösst. Diese wird aus Kraftatomen gebildet, die ihrem eigentlichen Wesen nach auch Subjecte wie wir sind. Das Universum stellt sich, räumlich aufgefasst, als unendlich grosse Kugel mit unendlich vielen Mittelpunkten dar; in ihr ist jeder Punkt selbst Mittelpunkt einer unendlich grossen Sphäre, und jeder Punkt in ihr steht dem All als vereinigter Objectspunkt gegenüber, mit welchem zusammen er den Begriff des Seins ausmacht — Die Aesthetik Schopenhauers, sowie dessen Pessimismus verwirft Bilharz. — Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung, Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie, Stuttg. 1879. Vgl. auch Metaphys. Anfangsgründe der mathemat. Wissenschaften, auf Grundl. d. heliocentr. Ph. dargestellt v. Alf. Bilharz u. Portus Dannegger, Sigmaring. 1880.

Hier sei sogleich erwähnt Carl Peters, Willenswelt und Weltwille, Lpz. 1883, der in vielen Punkten mit Ed. v. Hartmann übereinstimmt, namentlich in dem erkenntniss-theoretischen Realismus, in der Verbindung von Wille und Vorstellung und in der Teleologie. Dem absoluten Weltwillen steht gegenüber der absolute, auseinandergesprengte leere Raum, dem unendlich Daseinsvollen das unendlich Daseinsleere, dem absolut Activen das absolut Passive. Das Lebensvolle wurde nun durch den eigensten Schaffensdrang gezwungen, dieses Zweite, ihm Entgegen-

gesetzte in die Daseinsfülle seiner selbst mit hineinzureissen, es mit seiner Wesenhaftigkeit zu durchdringen. Auf ethischem Gebiete sind seine Ansichten ähnlich denen v. Hartmanns: „Aus der Lohe des Scheiterhaufens individueller Eudämonologie steigt wie ein Phönix der kosmische Optimismus empor." S. üb. ihn E. v. Hartmann, ein neuer Schopenhauerianer, in d. Gegegenwart, 1883, No. 14.

Vielfach durch Schopenhauer ist angeregt, Friedr. Nietzsche, die Geburt der Tragödie aus der Musik, 1872, 2. Aufl. Chemnitz 1878, neue Ausg. mit d. Versuch einer Selbstkritik, Lpz. s. a. Unzeitgemässe Betrachtungen 1873—1876 (1. Dav. Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller; 2. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben; 3. Schopenhauer als Erzieher; 4. Rich. Wagner in Bayreuth). In den darauf folgenden Werken: Menschliches, Allzumenschliches, ein Buch für freie Geister, Chemnitz 1878, und einem Anhange dazu, Chemnitz 1879, der Wanderer u. sein Schatten, Chemn. 1880 (die letzten drei zusammen unt. d. Titel: Menschliches, Allzumenschliches, in neuer Ausgabe mit einer einführenden Vorrede, 2 Bde., Lpz. 1886), Morgenröthe, Gedanken üb. d. moralisch. Vorurtheile, Chem. 1881, d. fröhliche Wissensch. 1882, Also sprach Zarathustra, 3 Hefte, Chemnitz 1883 u. 84, Jenseits von Gut und Böse, Lpz. 1886, Zur Genealogie der Moral, eine Streitschrift, Lpz. 1887, giebt Nietzsche eine Reihe besonders moralisirender, geistreicher und anregender, in der letzten Schrift mehr zusammenhängender, Aphorismen, ohne seine Ansichten aber abgerundet zu haben und ohne sich irgend einem Philosophen bestimmt anzuschliessen. Frei von allen sittlichen und religiösen Vorurtheilen, leugnet er überhaupt die Sittlichkeit, d. h. ihre Voraussetzungen, insofern er in Abrede stellt, dass die herkömmlichen sittlichen Urtheile auf Wahrheit beruhen. Dies sind allerdings Motive des Handelns, aber es treiben so Irrthümer den Menschen zu seinen Handlungen. Doch soll sich der Satz: „die Art ist Alles, Einer ist immer Keiner", der Menschheit einverleiben. Zur Erklärung der Herkunft der Werthurtheile kommt er durch die Frage, was eigentlich die von verschiedenen Sprachen ausgeprägten Bezeichnungen des „Guten" etymologisch zu bedeuten haben. Er findet da, dass überall „vornehm", „edel" im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich „gut" im Sinne von „seelisch vornehm" nothwendig entwickelt, und dass dem parallel „gemein", „pöbelhaft", „niedrig" schliesslich in den Begriff „schlecht" übergeht. Nietzsche kommt so zu einer Anerkennung des Vorrechts der Wenigen, zu einer extrem aristokratischen Ansicht, und polemisirt entschieden gegen alle Gleichberechtigung der niederen Volksklassen mit den höheren.

Den Pessimismus, der schon Anfang dieses Jahrhunderts namentlich durch den italienischen Dichter Grafen Giacomo Leopardi (1793—1837, Operette morali, Mil. 1827, vgl. verschiedene Abhandlungen von M. Aulard, ferner Krantz, le pessimisme de L., in Revue philos., Bd. 10, 1880, S. 396—413) vertreten war, hat besonders nach Schopenhauer Ed. v. Hartmann weiter und tiefer zu begründen sowie als einzig richtige Lebensanschauung und als das wahre Fundament einer wirklichen Ethik hinzustellen gesucht. In Folge davon ist für und wider den Pessimismus eine ganze Litteratur entstanden, von der nur das Bedeutendere hier angeführt werden soll.

A. Taubert (die erste Frau Ed. v. Hartmanns), der Pessimismus u. seine Gegner, Berl. 1873. J. B. Meyer, Weltelend und Weltschmerz, eine Rede gegen Schopenhauers und Hartmanns Pessimismus, Bonn 1872. Georg Jellinek, die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauers, I.-D., Wien 1872. Heinr. Schwarz, das Ziel der religiösen u. wissenschaftl. Gährung nachgewiesen an E. v. H.s Pessimism., Berl. 1875. G. P. Weygoldt, Krit. des philos. Pessimism. der neuesten Zeit, Preisschr., Leiden 1875. W. Gass, Optimismus u. Pessimismus, der Gang der christl. Welt- u. Lebensansicht, Berl. 1876. Th. Frantz, der Pessimismus, seine Begründung in der modernen Philosophie, sein Einfluss auf die gegenwärtige Durchschnittsbildung, Carlsruhe 1876. Joh. Huber, der Pessimismus, München 1876. James Sully, Pessimism. A history and a criticism,

Lond. 1877. Caro, le Pessimisme au XIX. siècle. Leopardi—Schopenh.—Hartm., Paris 1878, 2. éd. 1881. Ludw. v. Golther, der moderne Pessimismus, mit einem Vorwort von Friedr. Theod. Vischer, Leipz. 1878. G. Borries, üb. d. Pessimism. als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung, I.-D., Lpz. 1880. Hugo Sommer, der Pessimism. u. d. Sittenl., Haarlem 1882, 2. Aufl. Berl. 1883. Alb. Baemeister, der Pessimism. u. d. Sittenl. mit besonder. Berücksichtig. v. E. v. Hartmanns Phänomenol. des sittl. Bewusstseins, Gütersloh 1882. Rehmke, der Pessimism. u. d. Sittenl., Lpz. 1882. P. Christ, der Pessimism. u. d. Sittenl., Haarlem 1882. J. Duboc, der Optimism. als Weltanschauung u. seine religiös-eth. Bedeut. f. d. Gegenwart, Bonn 1881. J. Dippel, d. neuere Pessimism, Würzb. 1884. O. (Olga) Plümacher, der Pessimism. in Vergangenheit u. Gegenwart, Geschichtliches u. Kritisches, Heidelb. 1884. Max Braig, d. Pessimism. in seinen ethisch. Grundlagen, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit., 84, 1884, S. 78—105. Alb. Weckesser, d. empir. Pessimism. in sein. metaphys. Zusammenh. im Syst. v. Ed. v. Hartmann, Bonn 1885. W. Ribbeck, Studien üb. d. Pessimism., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., IX, 1885, S. 265—287. Grg. Simmel, üb. d. Grundfrage des Pessimism. in methodisch. Hinsicht, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 90, 1887, S. 237—247. Die hierher gehörenden Schriften v. Hartmanns s. u.

Unter den Anhängern Benekes sind die bedeutendsten Joh. Gottlieb Dressler, der, durch Benekes Erziehungslehre für dessen Richtung gewonnen, sich um die Erläuterung und Vertheidigung derselben sehr verdient gemacht hat, und Friedr. Dittes in Wien. Ferner hat Beneke auf Carl Fortlage und Friedrich Ueberweg wesentlich eingewirkt.

J. G. Dressler (gest. 18. Mai 1867), Beiträge zu einer besseren Gestaltung der Psychol. u. Pädagog., a. u. d. T.: Beneke u. d. Seelenl. als Naturwissensch., Bautzen 1840—46. Prakt. Denkl., Bautzen 1852. Ist Beneke Materialist? Berl. 1862. Die Grundlehren der Psychologie u. Logik, Lpz. 1867, 3. Aufl. v. Friedr. Dittes u. O. Dressler, Lpz. 1872. Ausserdem hat Dressler zahlreiche Abhandlungen in pädagogischen Zeitschriften erscheinen lassen. Von ihm ist nach Benekes Tode desselb. Lehrb. der Psychol. in 3. Aufl., Berl. 1864, 4. Aufl. ebd. 1877, u. B.s Erziehungs- u. Unterrichtslehre in 3. Aufl., Berlin 1864, herausgegeben worden. Von Dresslers Sohn, O. Dressler, ist ein Grundriss der psycholog. Anthropologie als Grundlage der Erziehungslehre, Lpz. 1868, erschienen und ein Lehrbuch der Anthropologie, Lpz. 1876 ff.

Der Pädagog J. R. Wurst hat in seiner Schr.: „Die zwei ersten Schuljahre" Benekes Sittenlehre pädagogisch verwerthet. Seine „Sprachdenklehre" beruht ihrem Inhalt nach auf Karl Ferdinand Beckers Grammatik (dessen bedeutendstes Werk „Organism. der Sprache", 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1841, nicht ohne Einfluss auf Trendelenburg gewesen ist), ihrer didaktischen Form nach zumeist auf Benekes Lehre. Kämmel hat zu Hergangs „Pädagog. Realencyclopädie" Beiträge geliefert, die auf Benekes Doctrin beruhen, auch Artikel in Zeitschriften zur Pädagog. u. Gesch. der Pädagog. verfasst (Ueber Herodes Atticus in d. Jahrb. f. Ps. u. Pädag. 1870 etc.). Pädagogische Schriften über die Entwickelung des Bewusstseins von Börner, Dittes, Ueberweg sind aus der benekeschen Schule hervorgegangen. Ausserdem sind hier zu nennen: Otto Börner, die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe, Freiberg 1857. Friedr. Dittes, das Aesthetische nach seinem eigenthümlichen Grundwesen u. seiner pädagogischen Bedeutung, Lpz. 1854, über Religion und religiöse Menschenbildung. Plauen 1855, Naturlehre des Moralischen u. Kunstlehre der moralisch. Erziehung, Lpz. 1856, Ueb. d. sittl. Freiheit, Lpz. 1860, Grundriss der Erziehungs- und Unterrichtslehre, Lpz. 1868 u. öft., Lehrb. d. Psychol., 5. Aufl., 1876, Lehrb. d. prakt. Log., 7. Aufl., Lpz. 1884. Verschiedene Disciplinen Herbarts hat Dittes einer scharfen Kritik unterzogen, s. ob. d. Litterat. b. Herbart. Friedr. Schmeding, das Gemüth, G.-Pr., Duisb. 1868. Von Heinrich Neugeboren und Ludw. Korodi ist eine Vierteljahrsschr. für d. Seelenlehre, Kronstadt 1859—1861, herausgegeben worden.

Nicht für empiristisch genug hält den benekeschen Empirismus Reinhold Hoppe, Zulänglichkeit des Empirismus in d. Philos., Berl. 1852, der seine Arbeit als Vollführung dessen, was Locke gewollt hat, bezeichnet, nämlich als Aufklärung über die philosophischen Begriffe zum Zweck der scharfen Bestimmung der philosophischen Fragen, wodurch deren Lösung bedingt sei. In seiner philosophischen Doctrin berührt sich Hoppe zumeist mit Berkeley, will jedoch nur an dessen Grundansicht festhalten, dass das Ding nur in der Idee von Geistern existire, oder dass jedes Object der Erkenntniss Idee eines Subjects sei, tadelt aber, dass Berkeley die Abstraction nicht auf die Perception angewandt habe, wodurch der Begriff des Dinges gewonnen werde.

Benekes empirischen Standpunkt versetzt mit kantisch-fichtescher Speculation in freier Umbildung Carl Fortlage (geb. 1806 zu Osnabrück, gest. d. 8. Nov. 1881 als Prof. der Philos. in Jena), System der Psychologie als empirische Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes, 2 Bde., Lpz. 1855. Acht psycholog. Vorträge, Jena 1868. Sechs philosoph. Vorträge. ebd. 1869, 2. Aufl. 1872. Vier psycholog. Vorträge, Jena 1874. Beiträge zur Psychologie als Wissensch. aus Speculation u. Erfahrung, Lpz. 1875. Aus einer Anzahl religionsphilosophischer Abhandlungen, die sich in seinem Nachlasse fanden, hat Lipsius eine, das Menschheitsideal der Moralität nach dem Christenthum, im 9. Bde. der Jahrbücher für protest. Theol. herausgegeben. Vgl. R. Eucken, Fortlage als Religionsphilosoph in: Ztschr. f. Philos., Bd. 82, 1883, S. 180—196, der den Nachlass benutzt hat. Fortlage will bei seinen psychologischen Forschungen namentlich die Selbstbeobachtung anwenden und bringt eine Menge geistvoller und feiner Bemerkungen, ohne mit seinem psychologischen Grundbegriff des Triebes, der sich aus Gefühl und Vorstellung zusammensetzt, und seinem Mechanismus der Triebe viel Anklang zu finden. Auf metaphysischem Gebiet versuchte er mit Vorliebe für Fichte auch mit einer gewissen Hinneigung zur Mystik eine Vereinigung des Pantheismus mit dem Theismus, indem er seine Weltanschauung transscendenten Pantheismus nannte. Die Welt ist im All-einen oder in dem absoluten Ich enthalten, mit dem die sittlich und intellectuell selbständigen endlichen Geister eins werden. Dasselbe ragt aber zugleich über die Zeit und den Raum, über Natur und Geschichte hinaus. S. über Fortlage Mor. Brasch, K. F., ein philos. Charakterbild, in: Unsere Zeit, 1883, S. 730—756, auch dessen Philosophie der Gegenwart.

Friedrich Ueberweg (geb. 1826 zu Leichlingen im Kreise Solingen, habilitirte sich 1852 in Bonn, 1862 ausserordentlicher, 1868 ordentlicher Professor in Königsberg, gest. 1871), stellte sich in seiner ersten Schrift „die Entwickelung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher“ ganz auf den Standpunkt Benekes. In „System der Logik und Geschichte der logischen Lehren“, Bonn 1857, 5. Aufl. 1882, herausgeg. v. J. B. Meyer, versucht er, die Logik auf aristotelische Principien zu gründen. Er will die Mitte halten zwischen der subjectivistisch formalen Logik (Kant, Herbart), welche die Formen des Denkens zu den Formen des Seins ausser Beziehung setzt, und der metaphysischen Logik (Hegel), welche beiderlei Formen identificirt, in der Selbstbewegung des reinen Gedankens zugleich die Selbsterzeugung des Seins erkannt zu haben meint. Er will dem Aristoteles folgen, welcher in dem Denken das Abbild des Seins sieht, ein Abbild, das von seinem realen Correlate verschieden ist, ohne doch zu ihm ausser Beziehung zu stehen, und demselben entspricht, ohne doch mit ihm identisch zu sein. Von hier ausgehend, will er sich in derselben Richtung wie Schleiermacher, Ritter, Trendelenburg, Beneke mit seiner Bearbeitung der Logik bewegen. Es spiegelt sich nach ihm in der räumlich zeitlichen Ordnung der äusseren Wahrnehmung die eigene räumlich zeitliche Ordnung, und in der inneren Wahrnehmung die eigene zeitliche Ordnung der

realen Objecte ab. Die sinnlichen Qualitäten aber, die Farben und Töne etc., die den Wahrnehmungsinhalt ausmachen, sind zwar als solche nur subjectiv und nicht Abbilder von Bewegungen, stehen aber zu bestimmten Bewegungen, als deren Symbole, in einem gesetzmässigen Zusammenhange. Ueberweg hat am wenigsten gegen die Bezeichnung seines Systems als eines Ideal-Realismus einzuwenden (vgl. seinen Aufsatz „Ueber Idealismus, Realismus und Ideal-Realismus" in d. Zeitschr f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 34, 1859). Zu Kant stellte er sich in entschiedenen Gegensatz, indem er zu zeigen suchte, wie die räumlich-zeitliche und causale Ordnung, auf deren Erkenntniss die Apodicticität beruht, nicht erst von dem anschauenden und denkenden Subjecte in einen chaotisch gegebenen Stoff hineingetragen, sondern aus der (natürlichen und geistigen) Realität, in der sie ursprünglich ist, successive durch Erfahrung und Denken in das subjective Bewusstsein aufgenommen wird.

In der Psychologie huldigte er bald dem vollen Naturalismus, wie aus seiner sensualistisch — oder materialistisch — nativistischen Raumtheorie hervorgeht, die er dargestellt hat in der Zeitschr. f. rationelle Medicin von Henle u. Pfeuffer, 1859, III. Reihe, 5. Bd., 3. Heft. Die Vorstellungen befinden sich nach dieser Ansicht als ausgedehnt in dem Empfindungsraum, welcher identisch mit dem Anschauungsraum ist. Ueber seine spätere materialistische Weltanschauung, zu der er durch den intimen Verkehr mit Czolbe wohl zum Theil gebracht wurde, bei der er aber doch die Teleologie beizubehalten suchte, und die er in Briefen niedergelegt hat, s. Lange, Gesch. des Materialismus, Bd. 2. Seine Arbeiten zur Geschichte der Philosophie sind in der Litteratur dieses Grundrisses angegeben, die über Schiller hatte er in Folge eines Preisausschreibens der Wiener Akademie verfasst und eingereicht. Jedoch erhielt Karl Tomascheks Werk den Preis, und so ist dies überwegsche Werk erst lange nach dem Tode des Verfassers veröffentlicht worden. Sein Nachlass, philosophische Abhandlungen, und wissenschaftliche Correspondenz sollen von Moritz Brasch nächstens herausgegeben werden.

Von Ueberweg handeln F. A. Lange, Fr. Ueberweg, aus d. altpr. Monatsschr., Bd. 8, S. 487—522, auch separat, 1871, u. A. Lasson, Zum Andenken an Fr. Ueb., in: Philos. Monatsh. Bd. VII, 1872, S. 289—313.

§ 42. Bei der allseitigen Durchforschung der Geschichte der Philosophie ist es natürlich, dass man auch mehrfach in der Geschichte selbst nicht nur Elemente zu neuen Constructionen fand, sondern geradezu ältere Systeme wieder auffrischte. In dieser Beziehung ist hervorzuheben Aristoteles, der von Trendelenburg als der Philosoph der organischen Weltanschauung besonders geschätzt und benutzt wird. In anderer Weise wird durch Wiederaufleben des Thomismus auf Seiten der katholischen Kirche Aristoteles in die Gegenwart wieder eingeführt.

Inmitten des Kampfes der philosophischen Parteirichtungen liegt für die philosophische Erkenntniss eine gemeinsame Basis theils in der Geschichte der Philosophie, theils in einzelnen zu bleibender Gültigkeit gelangten philosophischen Doctrinen (zumeist auf dem Gebiet der Logik), theils auch in den zu der Philosophie in nächster Beziehung stehenden Resultaten der positiven Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaft. Der Rückgang auf diese gemeinsamen Ausgangspunkte philosophischer Forschung, die eindringende und treffende, aber in der Form gemässigte Kritik einseitiger Doctrinen und die unternommene Recon-

struction der Philosophie auf gesichertem Grunde, allerdings unter Mithinzunahme einiger ihm selbst eigenthümlichen Hypothesen, sind die wesentlichen Verdienste des Aristotelikers Adolf Trendelenburg (geb. 1802 in Eutin, seit 1833 ausserordentlicher, seit 1837 ordentlicher Prof. d. Philos. in Berlin, gest. 1872). Er hat lange Zeit eine einflussreiche Stellung in Berlin eingenommen und als akademischer Lehrer eine weitreichende Wirkung ausgeübt. Er suchte zwischen der formalen und metaphysischen Logik zu vermitteln. Unter den ihm eigenthümlichen Doctrinen ist die beachtungswertheste die Annahme einer constructiven, durch den Zweck geleiteten Bewegung, die der äusseren Welt des Seins und der innern Welt des Denkens gemeinsam sei, so dass das Denken, als das Gegenbild der äusseren Bewegung aus sich a priori, aber in nothwendiger Uebereinstimmung mit der objectiven Realität, Raum, Zeit und Kategorien erzeuge. In dem schöpferischen Gedanken ruht nach der „organischen Weltanschauung" (vgl. oben zu § 13, S. 88) das Wesen der Dinge. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist, die Idee seines Wesens zu erfüllen, indem der Gedanke, der in ihm zum Selbstbewusstsein gelangt, das Begehren und Empfinden erhebt und dieses den Gedanken treibt und belebt. Nur im Staat und in der Geschichte entwickelt der Mensch seine menschliche Natur. Das Recht wahrt die äusseren Bedingungen für die Verwirklichung des Sittlichen mit der Macht des Ganzen; es ist der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, durch welche es geschieht, dass das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann. Die äussere Allgemeinheit der geltenden Rechtsbestimmungen folgt aus der inneren Allgemeinheit der sittlichen Zwecke, für deren Bestand das Recht da ist. Trendelenburg führt diesen Begriff des Rechts durch die verschiedenen Sphären vom Privatrecht bis zum Völkerrecht durch. Der Staat ist der universelle Mensch in der individuellen Form des Volkes. Das Ziel aller Staatsverfassung ist die Einheit der Macht. Gesinnung und wachsende Verwirklichung der Idee des Menschen ist der Impuls der Weltgeschichte. Viele der Forscher auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie, namentlich der alten Philosophie, verdanken Trendelenburg die wesentlichste Anregung. Besonders ist das philologische und methodisch philosophische Studium des Aristoteles durch ihn in Aufnahme gekommen. Von bedeutender Wirkung ist seine scharfe Polemik gegen Hegels Dialektik und Herbarts Realismus gewesen.

Ausser Trendelenburgs in der Litteratur dieses Grundrisses erwähnten philologischen und historischen Schriften kommen hier noch insbesondere die didaktisch höchst werthvollen „Elementa logices Aristot.", Berol. 1836, 8. Aufl. 1878, nebst den zugehörigen „Erläuterungen", Berl. 1842, 3. Aufl. 1876, ferner die Hauptwerke: Logische Untersuchungen, Berl. 1840, 2. Aufl. Lpz. 1862, 3. Aufl. 1870, und: Naturrecht auf d. Grunde d. Ethik, Lpz. 1860, 2. ausgeführtere Aufl. ebd. 1868, in Betracht. An die logischen Untersuchungen schliesst sich die Schrift: Lücken im Völkerrecht, Lpz. 1870. S. über Trendelenburg H. Schwarz, Tr.s fortgeschrittene Verstandesansicht, in: Ztschr. f. Ph. u. philos. Kr., 1864, S. 76 bis 109. Herm. Bonitz, zur Erinnerung an Fr. Ad. Tr., Vortrag, gehalten in der königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Berl. 1872. K. v. Prantl, Gedächtnissrede auf Fr. Ad. Tr., gelesen in der münch. Akad., München 1873. Ernst Bratuscheck, Biographie Ad. Tr.s, in den Philosophischen Monatsheften, VIII, 1872, u. separat, Berl. 1873. Maxim. Sohr, Tr. u. die dialektische Methode Hegels, Halle 1874. Rud. Eucken, Zur Charakterist. der Philos. Tr.s. in: Philos. Monatsh., 1884, S. 342—366, u. auch Kyms metaphys. Untersuchung: Tr.s logische Untersuchung u. ihre Gegner, 3 Abhandlungen.

An Trendelenburg haben u. A. Carl Heyder (geb. 1812, gest. als Prof. in Erlangen 1886), die arist. u. hegelsche Dialektik, I, Erlangen 1845, d. Lehre von

d. Ideen in einer Reihe von Untersuch. über Geschichte u. Theorie ders., 1. Abth., Frankf. a. M. 1874, A. L. Kym (Prof. in Zürich, geb. 1822), Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Gesch. der Philos., Zürich 1849, die Weltanschauungen u. deren Consequenzen, Zürich 1854, Trendelenburgs log. Untersuchungen u. ihre Gegner, 1. Abhandlung, in: Zeitschr. für Phil. u. phil. Kritik, Bd. 54, Heft II; 2. Abhandlung, in: Philos. Monatshefte, IV, 1870, Metaph. Untersuchungen, München 1875, das Problem des Bösen, München 1878, sich angeschlossen. Kym will Pantheismus und Theismus vermitteln in einem „theistischen Monismus" und fasst seine Weltanschauung in den Worten zusammen: Spinozas Substanz vertieft und beherrscht durch Platos Ideen. In der erneuten Basirung der Logik auf aristotelische Principien kommt mit Trendelenburg auch Fr. Ueberweg überein (s. o.).

Auf den meisten katholischen Lehranstalten herrschte schon früher ein scholastisch modificirter Aristotelismus, insbesondere die thomistische Doctrin (der sich auch nähert C. F. Heman, d. Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung, Lpz. 1881). So stellte im Anschluss an Aristoteles und die Scholastiker die Philosophie systematisch dar Georg Hagemann, Elemente der Philosophie (Logik u. Noëtik, 3. Aufl. Münster 1873, Metaph. 1869, 3. Aufl. Frbg. 1875, Psychol., 4. Aufl. Freibg. i. Br. 1881); ebenso sind F. J. Clemens (s. o. S. 443), Joseph Kleutgen (d. Philosophie der Vorzeit vertheidigt; 2. Aufl. Innsbruck 1878, 79), Constant. Gutberlet, Lehrb. d. Philosophie, 6 Theile, Münster 1878—1885, d. Gesetz v. d. Erhalt. d. Kraft u. s. Beziehung. z. Metaphys., Münst. 1882, Ludw. Schütz, Einleit. in d. Philos., Münster 1879, der Scholastik befreundet, ferner A. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie, 2 Abtheilungen, 5. Aufl. Mainz 1882.

In der Encyclica Aeterni Patris vom 4. Aug. 1879 hat nun Leo XIII. die Philosophie des heil. Thomas besonders empfohlen: Nihil nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos ex angelico doctore iugi et praedivite vena dimanantes studiosae iuventuti large copioseque praebeatis. — Sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis. Seit diesem Zeitpunkte ist in Deutschland und anderwärts auf katholischem Boden ein ausserordentlich reges und fruchtbares Streben zu beobachten: einmal den heiligen Thomas genauer kennen zu lernen und seine Kenntniss durch Commentare seiner Schriften zu erleichtern, sodann aber namentlich Darstellungen der Philosophie und ihrer einzelnen Theile im Sinne und Geiste des Doctor angelicus zu liefern und zwar so, dass die neueren Ergebnisse der Wissenschaften berücksichtigt, ihre Stellung in dem universalen thomistischen Gedankenkreise fänden, indem keine wirkliche Wahrheit diesem fremd sein solle. Es sind hier von Deutschen zu erwähnen: Ernst Commer (Prof. d. Theol. in Münster), die philosophische Wissenschaft, ein apologet. Versuch, Berl. 1882, System der Philosophie, 1—4 Abth., Paderborn 1883—1886, welcher eine systematische Darstellung der Philosophie auf aristotelischer Grundlage versucht und sich hierbei nicht nur mit Thomas, sondern mit den grossen Philosophen aller Zeiten in Uebereinstimmung glaubt. Paul Haffner, Grundlinien der Philos. als Aufgabe, Gesch. u. Lehre zur Einleit. in d. philos. Studien, Mainz 1881. T. Pesch, S. J., Institutiones philosophiae naturalis, Frb. 1880; das Weltphänomen, e. erkenntnisstheoret. Studie, Frb. 1881, die grossen Welträthsel, Philos. der Natur, 2 Bde., Frb. 1883 u. 1884. Frz. Xav. Pfeifer, harmonische Beziehungen zwisch. Scholastik u. moderner Naturwissensch., Augsb. 1881. P. Dressel, d. belebte u. unbelebte Stoff nach d. neuesten Forschungsergebnissen, Frb. 1883. C. M. Schneider, Natur, Vernunft, Gott, Regensb. 1883, d. Wissen Gottes nach d. Lehre des h. Th. v. Aqu., 4 Bde., Regensb. 1884—1886. Th. Mayer, S. J., Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae

secund. principia S. Thomae Aquinatis, Frb. 1885. Seit 1887 hat diese thomistische Richtung in Deutschland als Organ das „Jahrbuch f. Philosophie u. speculative Theologie", herausgeg. v. Ernst Commer. S. über diese ganze Richtung Ch. Secrétan, la restauration du Thomisme, in: Rev. philos. XVIII, 1884, S. 56 bis 91, Rud. Eucken, d. Philosophie des Thom. v. A. u. d. Cultur der Neuzeit, Halle 1886 (vorher in d. Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 1885 u. in d. Münchener Allgem. Zeit.), A. Adeodatus, d. Philos. u. d. Cultur d. Neuzeit u. d. Philos. des h. Th. v. A., in: Schrift. d. Görres-Gesellsch., 1887, 1. H., M. Schneid, d. Litteratur üb. d. thomist. Philosophie seit d. Encycl. Aet. P., in: Jahrb. f. Ph. u. spec. Th., 1, 1887, S. 269—308. Vgl. auch Grundr. II, 7. Aufl., S. 237. — Die Hauptvertreter des Thomismus ausserhalb Deutschlands werden bei den betreffenden Ländern erwähnt werden.

Viel Thomistisches findet sich auch in Jos. Jungmanns S. J. Aesthetik, 2. umgearb. Aufl. des Buches: Die Schönheit u. d. sch. Kunst. Frb. i. Br., 8 V., 3. Aufl. 1886.

Sporadisch tauchen Versuche selbständigerer Umgestaltung der Philosophie von katholischer Seite auf, wie der von Michelis (dem Verfasser der oben citirten Schriften über Platon, über Kant, einer Uebersicht über den Entwickelungsgang der Philos., der Philosophie des Bewusstseins, Bonn 1878, des Gesammtergebnisses der Naturwissenschaften denkend erfasst, Frb. 1885 und anderer Schriften und Abhandlungen) etc. Ueber Bernh. Bolzano (1781—1848, Wissenschaftslehre, Sulzbach 1837, Athanasia, ebd. 1838, Selbstbiogr., mit Einleitg., Anmerkungen u. einigen kleineren ungedruckten Schriften, neue Ausg., Wien 1875, etc.), der als Halbkantianer zu bezeichnen ist, freilich in manchem Betracht der leibniz-wolffschen Weise des Philosophirens sich anschliesst, s. M. J. Fesl und R. Zimmermann am oben S. 452 angef. Ort. Oischinger, Grundzüge z. Syst. der christlichen Philos., 2. Aufl., Straubing 1852; die günthersche Philosophie, Schaffh. 1852. Martin Deutinger (1815—1864), Grundlinien einer positiven Philos., 1843—49, der gegenw. Zustand der deutschen Philos., aus d. handschriftl. Nachlass des Verstorbenen hrsg. von Lorenz Kastner, München 1866, knüpft mehrfach an Baader an und will eine Versöhnung zwischen Wissen u. Glauben stiften. Vgl. L. Kastner, Mart. Deutingers Leben u. Schriften, Münch. 1875, G. Neudecker, der Philos. Deutinger u. ultramontane Sophistik, Würzburg 1877. Neudecker ist in seinem eigenen Philosophiren auch von Deutinger ausgegangen, das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, Nördling. 1881, Grundlegg. der rein. Logik, Würzb. 1882. Nach ihm ist das Selbstbewusstsein der feste Punkt, der für das Wissen u. Denken nöthig ist; es ist uns unmittelbar und an sich gewiss und ist die Voraussetzung für alle andere Gewissheit. Aus sich entwickelt es aber nicht den Inhalt des Bewusstseins.

Die leibnizische Grundansicht hat in eigenthümlicher Form erneut Michael Petöcz, Ansicht der Welt, Lpz. 1838, der die Welt aus Seelen bestehen lässt; auf Leibniz, als den „eigentlichen Giganten der deutschen Philosophie", weist auch Joseph Durdik hin, indem er zugleich Newtons Gravitationsgesetz in den leibnizischen Gedankenkreis hineinzuverarbeiten sucht, s. oben bei den Herbartianern. Auch M. Drossbach (s. u.) steht in einem verwandten Gedankenkreise.

Einen auf Bacon zurückgehenden Empirismus vertritt O. F. Gruppe (1804 in Danzig geb., lange Jahre Secretair der Akademie der Künste in Berlin, als solcher 1876 gest.), dessen Ansichten auch mit denen Benekes einige Aehnlichkeit haben. Er schrieb: Antäus, ein Briefwechsel über speculative Philos. in ihrem Conflict mit Wissensch. u. Sprache, Berl. 1831. Wendepunkt d. Philos. im 19. Jahrh., Berl. 1834. Gegenwart u. Zukunft d. Philos. in Deutschland, Berl. 1855.

Gruppe hält dafür, das System sei die Kindheit der Philosophie, die Mannheit der Philosophie sei die Forschung. Er bekämpft alle Metaphysik und Speculation auf das Entschiedenste und sieht in der Geschichte der Philosophie fast durchgehends eine Geschichte der Irrthümer.

Die einheitliche Weltanschauung Spinozas sucht unter scharfer Kritik der Transscendentalphilosophie Kants mit Zuhülfenahme der Atomistik zu begründen H. (Helene) Bender, Zur Lösung des metaphysischen Problems, Berl. 1886. Die Kategorien treffen auch die Dinge an sich; die Substanz ist identisch mit dem Ding an sich.

§ 43. Weit mehr als andere frühere Philosophen ist in Deutschland Kant wieder in den Vordergrund getreten, der seit etwa 1855 einer gründlichen Durchforschung, mehrfach in philologischer Weise, unterzogen wird, und auf den man von den verschiedensten Seiten aus zurückgehen wollte und noch will, und es trat durch die Betonung des Kriticismus eine starke Ernüchterung im Denken ein. In Folge dieses Wiederanknüpfens an Kant sind an Stelle der metaphysischen erkenntnisstheoretische Untersuchungen getreten. Von der Speculation über das Uebersinnliche, Nichterfahrbare kam man ab, und die Beschränkung der menschlichen Erkenntniss auf die Erscheinungen wird betont. So hat sich ein reiner Phänomenalismus und ein Positivismus im Sinne Humes oder Comtes entwickelt, wenngleich der letztere in Deutschland keinen günstigen Boden zu finden scheint. Als die hauptsächlichsten der sogenannten Neukantianer, die sich freilich nicht unwesentlich von einander unterscheiden, sind zu nennen: Frdr. Alb. Lange, Herm. Cohen, Otto Liebmann u. A., auch wohl Joh. Volkelt. Die vorzüglichsten Vertreter des Positivismus sind Ernst Laas und Aloys Riehl.

Auch bedeutende Naturforscher, wie Helmholtz u. A., haben auf erkenntnisstheoretischem Gebiet sich Kant genähert. Ebenso haben sich namhafte Theologen, wie Albrecht Ritschl, durch Kant wesentlich beeinflussen lassen, so dass auch diese zu den Neukantianern gerechnet werden können.

S. Giacomo Barzellotti, la nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania, Roma 1880 (freilich sehr unvollkommen orientirend). Ueber die Kant-Studien J. B. Meyer, in: Vierteljahrsberichte üb. d. gesammten Wissensch. u. Künste etc., herausgeg. v. Rich. Fleischer, 1882.

Ueber dem Positivismus verwandte Erscheinungen in d. gegenwärt. deutschen Philosophie s. Bernh. Pünjer, d. Positivism. in d. neuer. Philos., III, in: Jahrbb. f. protest. Theol., 1879, S. 1—62.

Ueber die kantianisirenden Theologen der neueren Zeit s. O. Flügel, d. speculat. Theol. d. Gegenw., 2. Aufl., Cöth. 1888. Ferner die betreffenden Abschnitte in den Werken von O. Pfleiderer u. Pünjer üb. Gesch. d. Religionsphilos. Ueb. Ritschl insbesondere s. Fricke. Metaphys. u. Dogmatik in ihr. gegenseit. Verh. unt. besonderer Berücksichtig. der Ritschlschen Theol., Vortr., Lpz. 1882, woselbst auch Streitschriften für u. gegen Ritschl angeführt sind, u. O. Flügel, A. R.s philos. Ansichten, in: Ztschr. f. ex. Ph., 14, 1886, S. 233—304. Die theologische Litteratur kann hier nicht aufgeführt werden.

Dem Kantianismus nahe stand Ernst Reinhold (Karl Leonh. Reinholds Sohn, 1793—1855, gest. als Prof. in Jena), ohne dass er aber an der neueren Kantbewegung schon Theil hätte. S. üb. ihn: Apelt, E. R. u. d. kantische Philos., Lpz. 1840.

Obschon nicht Kantianer und überhaupt keiner philosophischen Partei zugewendet, verehrt doch Kant mehr als irgend einen anderen Philosophen der Neuzeit Karl Alexander Freiherr v. Reichlin-Meldegg (1801—1877, gest. als Prof. in Heidelberg; seine Autobiogr. „d. Leben eines ehemal. römisch-kathol. Priesters", Heidelb. 1874). In seiner Psychol., Heidelb. 1837—38, sucht er dasjenige zu geben, was sich durch die Erfahrung constatiren lässt, d. h. durch die Thatsachen des eigenen Selbstbewusstseins und die Beobachtungen Anderer, unter Benutzung des physiologisch Erforschten. Syst. der Logik nebst Einleitg. in d. Philos., Wien 1870.

Zu den Philosophen der kantischen Richtung gehört insbesondere auch Jürgen Bona Meyer (geb. 1829, Prof. in Bonn), Verf. der früher erwähnten Schriften: Thierkunde des Aristoteles, über Voltaire und Rousseau, über Kants Psychologie, über Fichtes Reden an die deutsche Nation, ferner einer Schrift zum Streit über Leib u. Seele, Hamb. 1856, über die Idee der Seelenwanderung, Hamb. 1861, philosophische Streitfragen, Bonn 1870, 2. Aufl. 1874, Weltelend u. Weltschmerz, Bonn 1872, zum Bildungsgang unserer Zeit, Bonn 1875, Probleme der Lebensweisheit, Berl. 1887, Glück u. Verdienst, Rede, Bonn 1887, und anderer philosophischer u. pädagogischer Schriften u. Abhandlungen. Meyer knüpft an Fries an und will Kant im Sinne eines psychologischen Empirismus fortbilden, versucht die Annahme der drei Seelenvermögen gegen die Angriffe, namentlich Herbarts, zu vertheidigen und nachzuweisen, dass Kant das Apriori durch Analyse a posteriori gefunden habe.

Einer der Ersten, welcher den Rückgang auf Kant forderte, war Ed. Zeller (s. o.); später that dasselbe in energischer Weise Otto Liebmann (geb. 1840, Prof. in Jena) in: Kant u. die Epigonen, Stuttgart 1865. Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens, Stuttgart 1868. In seiner Schrift über den objectiven Anblick, Stuttgart 1869, erkennt er bei lebhafter Polemik gegen Kants „Ding an sich" doch thatsächlich unter den Bezeichnungen X und Y das, was Kant den Erscheinungen des äussern und innern Sinnes als transscendentales Object oder Ding an sich correspondiren lässt, an. Auch in seinem grösseren Werke: Zur Analysis der Wirklichkeit, Strassb. 1876, 2. Aufl. 1880, vertritt er zwar im Ganzen den idealistischen Standpunkt, nimmt aber doch an, dass wir durch Ordnung der absolut realen Welt gezwungen werden, die empirischen Dinge und Ereignisse nach ihrer Grösse, Gestalt, Lage, Richtung etc. so anzuschauen, wie es in jeder uns gleichartigen Intelligenz geschieht, dass ferner auch die Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen correspondiren muss der Ordnung des äussern Geschehens. Gedanken und Thatsachen, Heft 1, Strassb. 1882. Ueb. philos. Tradition, Rede, Strassb. 1883. D. Klimax der Theorien, Strassb. 1884. In dieser letzten Schrift nennt er das Verfahren, subjective Zuthaten zu gebrauchen, um den Zusammenhang zwischen Wahrnehmungen, die ihrer Natur nach vereinzelt sind, herzustellen, Interpolation. Als Maximen derselben nimmt er an das Princip der realen Identität, das der Continuität der Existenz, das der Causalität und das der Continuität des Geschehens. Liebmann hält die kritische Metaphysik in einem von Kant etwas abweichenden Sinne aufrecht.

Den Namen des Kriticismus im kantischen Sinne nimmt auch für seine Lehre in Anspruch Wilh. Windelband (geb. 1848, Prof. in Strassburg), üb. d. Gewissheit d. Erkenntniss, Lpz. 1873. Präludien, Aufsätze u. Reden zur Einleit. in d. Philos., Frb. i. Br. 1884 (hervorzuheben: Was ist Philosophie? Normen u. Naturgesetze, Kritische od. genetische Methode? Vom Princ. der Moral). Philosophie

ist nach W. die kritische Wissenschaft von den allgemein gültigen Werthen. Die kritische Methode baut sich auf der Ueberzeugung auf, dass es allgemeine Werthe giebt; damit dieselben erreicht werden, muss sich der empirische Process des Vorstellens, Wollens u. Fühlens in denjenigen Normen bewegen, ohne welche dieser Zweck nicht erfüllt werden kann. Diese allgemeinen Werthe sind die Wahrheit im Denken, die Gutheit im Wollen und Handeln, die Schönheit im Fühlen, und repräsentiren nur das Verlangen nach demjenigen, was der allgemeinen Anerkennung würdig ist. Der Glaube an die allgemeingültigen Zwecke ist die Voraussetzung der kritischen Methode; wer diesen nicht hat, mit dem weiss die kritische Philosophie nichts anzufangen. S. übrig. E. Laas, üb. teleolog. Kriticismus, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 8, 1884, S. 1—17.

Etwas mehr Zutrauen zur Metaphysik als sogleich zu nennende Neukantianer hat Johannes Volkelt (geb. 1848, Prof. in Basel). Das Unbewusste und der Pessimismus, Berl. 1873. Die Traumphantasien, Stuttg. 1875. Der Symbolbegriff in d. neuest. Aesthetik, Jena 1876. Im. Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, Lpz. 1879 (Nachweis einer Reihe völlig verschiedener Denkprincipien bei Kant, aus welchen die mannigfachsten Widersprüche hervorgehen mussten). Ueb. d. Möglichkeit e. Metaphysik, Antrittsrede in Basel, Hamb. u. Lpz. 1884. Erfahrung u. Denken, krit. Grundlag. der Erkenntnisstheorie, Hamb. u. Lpz. 1886. Volkelt ist von Hegel ausgegangen, neigte dann zu Schopenhauer hin und hat sich jetzt zur Aufgabe eine kritische Metaphysik gestellt, d. h. Vereinigung und Durchdringung des idealistisch-metaphysischen Strebens, wie es die nachkantischen speculativen Denker erfüllte, und des skeptisch-kritischen und erkenntnisstheoretischen Geistes, wie er sich in Hume und besonders in Kant zeigte. Dinge und Denken bleiben ewig geschieden, und so muss es eine blosse Forderung bleiben, dass durch das Denken transsubjectiv gültiger Inhalt geschafft werde. Durch die Form des Erfahrens muss man berechtigt sein, über die Erfahrung hinauszugehen, wir müssen subjectiv gewiss sein, dass in der Erfahrung sich etwas Unerfahrenes zu erkennen giebt.

Mehr oder weniger an Kant schliessen sich ferner Folgende an, wenn auch unter sich weder in der Interpretation noch in der Weiterführung der kantischen Lehren einig: Wilh. Tobias, Grenzen der Philosophie, constatirt gegen Riemann u. Helmholtz, vertheidigt gegen v. Hartmann u. Lasker, Berl. 1875, welcher hervorhebt, dass Alles, was nur durch die Berufung an das ausschliesslich Psychische im Menschen erledigt werden könne, nicht vor das Forum der beobachtenden Disciplinen gehöre, und die Ansicht zurückweist, dass zwischen theoretischer Philosophie und exacter Forschung viele inneren Beziehungen beständen, welche die Lösung gemeinschaftlicher Probleme durch gemeinsame Forschung erhoffen liessen. A. Krause, die Gesetze des menschlichen Herzens, wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls, Lahr 1876, Kant u. Helmholtz, über den Ursprung und die Bedingungen der Raumanschauungen und der geometrischen Axiome, Lahr 1878. Kurd Lasswitz, s. ob. S. 239. Ueber diese beiden letzten vgl. auch ob. S. 258 Anm. u. üb. Lasswitz, Frdr. Dittes, eine Verjüngung des absoluten Idealism., in: Pädagogium 1884, H. 7—10. A. Stadler, die Grundzüge der reinen Erkenntnisstheorie in der kantischen Philos., Lpz. 1876, Kants Theorie der Materie, Lpz. 1883. Um die Darlegung kantischer Gedanken hat sich besonders verdient gemacht Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, Berl. 1871, 2. Aufl. 1885, Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, Berl. 1883, Kants Begründ. d. Ethik, Berl. 1877, Kants Einfluss auf d. deutsche Cultur, Rede, Berl. 1883, der besonders betont, dass Kants Kritik der reinen Vernunft Kritik der Erfahrung ist, aber in Anschluss an Kant die philosophischen Probleme

selbständig zu fördern sucht. In philologischer Weise hat für Kant sehr verdienstlich gearbeitet Benno Erdmann (geb. 1851, Prof. in Breslau), ebenso Hans Vaihinger. Weitere, die Philoscphie Kants betreffende Werke, in denen auch die philosophischen Probleme mit einer gewissen Selbständigkeit behandelt werden, von E. (Elise) Last, d. idealistische u. realist. Weltanschauung entwickelt an Kants Idealit. v. Zeit u. Raum, Lpz. 1884, v. Hölder u. A. sind oben bei der Litteratur zu Kant erwähnt.

Zu Kants kritischem Grundgedanken bekennt sich F. Alb. Lange (geb. 1828 in Wald bei Solingen, gest. 1875 als Professor in Marburg), der Verfasser der „Gesch. d. Materialismus“, Iserlohn 1866, 3. Aufl. Leipz. u. Iserlohn 1875 ff., 4. wohlfeile Aufl. (ohne Register und Anmerk.), Iserlohn 1882, welches nicht ein rein geschichtliches Werk ist, sondern vor Allem darzuthun versucht, dass der Materialismus unter den metaphysischen Systemen das annehmbarste sei, dass derselbe aber der Erkenntnisslehre Kants gegenüber kein Recht mehr habe. Lange nimmt mit Kant apriorische Formen der Anschauung und des Urtheils als die Grundlage der gesammten Erfahrung an, hält aber die Deduction dieser apriorischen Formen für unmöglich und darum auch Kants „zukünftige Metaphysik“ für ebenso unmöglich, wie die alte Metaphysik. Die Entdeckung der obersten Verstandesbegriffe, die, wenn auch erst durch späte Abstraction zum Bewusstsein kommend, in der ursprünglichen und unabänderlichen Entfaltung der Verstandesanlage gegründet sind, kann nur auf dem Wege der Induction erfolgen, unter Beihülfe der Kritik und der psychologischen Beleuchtung. Die ganze Sinnenwelt ist Product unserer Organisation, ohne dass aber unerkennbare Dinge, die auf unsere Organisation wirken, geleugnet werden. Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte oder berichtigte Kantianismus. Nur in der Erfahrung ist Wahrheit, diese aber ist unser Eigenthum. Gegen jede Metaphysik, welche sich anmaasst, in das Wesen der Dinge einzudringen und aus Begriffen zu gewinnen, was nur die Erfahrung lehren kann, ist der Materialismus mit seiner exacten Forschung eine wahre Wohlthat. Sobald dieser aber Weltanschauung sein will, ist er unzulänglich, da er die letzten Räthsel der Natur nicht erklärt. Nur als Maxime der wissenschaftlichen Detailarbeit hat er sein Recht. Wer sich bloss um die Erscheinungswelt kümmert, bleibt im Wesentlichen auf dem Standpunkt des Materialismus stehen. Auf der synthetischen Function, welche, sofern sie allgemein menschlich ist, die Wirklichkeit als Erscheinung für die Gattung hervorbringt, beruht auch die Speculation, welche es sich zur Aufgabe setzt, Harmonie in die Erscheinungen zu bringen. Es fehlt aber hier der leitende Zwang der Principien der Erfahrung, die bindende Organisation der Gattung, und darum ist die Speculation nicht ein Product der Gattung, sondern eine Dichtung des Individuums, welches nach der ihm besonderen Eigenthümlichkeit gestaltet. Sie beruht auf einer Art Bautrieb der Menschheit. Lange trennt noch entschiedener als Kant die sittliche Berechtigung der Ideen von ihrer objectiven Begründung, verweist aber im Unterschiede von Kant die sittlichen Ideen, die er mehr in der schillerschen als kantischen Weise fasst, mit Religion und Dichtung in ein gemeinsames Gebiet. Vgl. Hans Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn 1876. Vaihinger (geb. 1852, Prof. in Halle) vertritt d. Ansichten Langes. Ed. v. Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus in ihr. Stell. z. d. philos. Aufgaben der Gegenw., Brl. 1877, II. Abschn.: Lange-Vaihingers subjectivistischer Skepticismus. Herm. Cohen, in: Preuss. Jahrbb. 1876. M. Heinze, der Idealismus Fr. Alb. L.s in: Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos., I. Bd., 1877. In „Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie“, Iserlohn 1877, behandelt Lange 1. formale Logik und Erkenntnisstheorie, 2. die Modalität der Urtheile,

3. das particuläre Urtheil und die Lehre von der Umkehrung der Urtheile, 4. die Syllogistik, 5. das disjunctive Urtheil und die Elemente der Wahrscheinlichkeitslehre, 6. Raum, Zeit und Zahl. Ausser den schon genannten Arbeiten seien noch erwähnt: die Grundlegung der mathemat. Psychol., s. ob. S. 402. Neue Beiträge zur Geschichte der Mathematik, II. 1: Zurückweisung der Beiträge Schillings nebst einer Untersuch. üb. Epikur u. d. Grenzen des Erfahrungsgebietes, Winterthur 1867. Auch hat Lange eine Anzahl Artikel für die Encyklop. des gesammt. Erzieh.- u. Unterrichtswesens geschrieben, so den über Seelenlehre, den vortrefflichen über L. Vives. In seiner Schrift über die Arbeiterfrage, Winterthur 1865, 2. Aufl. 1870, sucht Lange den Weg zu zeigen, auf welchem der exclusiven Wirkung der im Egoismus begründeten Regeln durch moralische Mächte Schranken gesetzt werden können. Den „Vereinstag deutscher Arbeitervereine" in Leipzig 1864 besuchte er und wurde u. A. mit Bebel und Sonnemann in den ständigen Ausschuss gewählt. S. H. Braun, F. A. Lange als Socialöconom, Halle 1881.

Fritz Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft, eine philos. Einleit. in das Studium der Natur u. ihrer Wissenschaften, 2 Bde., Lpz. 1881—82, will durch den Kriticismus die Gegensätze zwischen Wissenschaft, Religion und Ethik ausgleichen. Das allgemeinste Grundaxiom alles sicheren, d. h. alles kritischen Erkennens lautet: Alles wahrhaft wissenschaftliche, menschliche Erkennen bezieht sich nur auf in Raum und Zeit causal verknüpfte Empfindungen. Schriften Schultzes über Materialismus und Spiritismus s. unt.

Die durchaus phänomenale Auffassung der Natur vertritt Anton v. Leclair, der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley u. Kant angebahnten Erkenntnisskritik, Prag 1879, Beiträge zu einer monistisch. Erkenntnisstheorie, Breslau 1882. Leclair erkennt einen transscendenten Factor, ein extramentales Sein nicht an und lehnt alle Metaphysik ab. Sein Fundamentalsatz ist: Denken = Denken eines Seins; Sein = gedachtes Sein.

Aehnliche erkenntnisstheoretische Ansichten stellt auf Wilh. Schuppe, das menschl. Denken, Berl. 1870, Erkenntnisstheoret. Logik, Bonn 1878, Grundzüge der Ethik u. Rechtsphilos., Breslau 1882, das metaphys. Motiv u. d. Gesch. der Philos. im Umrisse, Rede, Breslau 1882. Der Begriff des subjectiven Rechts, Breslau 1887. Alles Sein, welches Object des Denkens werden kann, ist seinem Begriffe nach schon Bewusstseinsinhalt, und ein Sein, welches nicht Bewusstseinsinhalt sein soll, ist ein undenkbarer Gedanke. Bewusstseinsinhalt setzt aber ein bewusstes Ich voraus. Ein Wunder des Daseins, das erste und einzige, ist es freilich, wie das Ich überhaupt Zustände und einen Bewusstseinsinhalt haben kann. Wahr ist ein Gedanke, der ein Wirkliches zum Inhalt hat, und das Wirkliche ist ein Wahrgenommenes, das mit allem sonstigen Wahrgenommenen in ursächlicher Verbindung steht. So liegt die Garantie für die objective Thatsache nur im Causalzusammenhang. Mit seinen erkenntnisstheoretischen Resultaten hängt auch die Ethik Schuppes zusammen. Gut ist das, was Lust erzeugt, und dies wird gewollt. Nur das Gefühl ist im Stande werthzuschätzen. Damit nun ein sittliches Sollen zu Stande komme, muss eine unbedingte und allgemeingiltige Werthschätzung den Willen der Menschen bewegen. Das absolut Werthvolle ist aber das Bewusstsein. Die Lust an dem Bewusstsein oder an der bewussten Existenz ist eine nothwendige, aber freilich schliesst die Ethik nicht mit diesem Werthe des individuellen Bewusstseins, sondern Princip derselben ist der Werth des Bewusstseins überhaupt, welches den eigentlichen Kern im Bewusstsein jedes Einzelnen bildet.

Verwandt mit Leclairs, Schuppes und auch Laas' (s. nachher) Standpunkt ist der von Richard v. Schubert-Soldern, der Schuppes thätiges, beziehendes Ich als transscendent verwirft. Die Beziehungen sind unmittelbar und selbständig mit

und in den Inhalten gegeben und bedürfen keines beziehenden Ich; neue Beziehungen treten nur mit neuen Inhalten auf. Moralisch ist gleichbedeutend mit altruistisch; die fremden Gefühle sind zwar erschlossen, gewähren aber nur mittelbare Lust. Ueb. Transscendenz des Obj. u. Subj., Lpz. 1882. Grundlagen einer Erkenntnisstheorie 1884. Grundlagen z. e. Ethik, Lpz. 1887. Reproduction, Gefühl u. Wille, Lpz. 1887.

Sehr ähnlich sind die erkenntnisstheoretischen Aufstellungen des Physikers E. Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886. Nach ihm erzeugen nicht die Körper Empfindungen, sondern Empfindungscomplexe bilden die Körper. Die letzten Elemente sind Farben, Töne u. s. w., und deren gegebenen Zusammenhang müssen wir erforschen. Das Ich ist nicht eine reale Einheit, sondern eine praktische, eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen, welche mit andern Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt. Nicht das Ich ist das Erste, sondern die Empfindungen, die Elemente, welche das Ich erst bilden.

Einen erkenntnisstheoretischen Monismus vertritt auch Joh. Rehmke (geb. 1848, Prof. in Greifswald), d. Welt als Wahrnehmung u. Begriff, Berl. 1880. Physiologie u. Kantianism., Vortr., Eisenach 1883. Vgl. E. v. Hartmann, d. reine Realism. Biedermanns (Em. Al.) u. Rehmkes, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 88, 1886, S. 161—179.

Hier ist ferner zu nennen:

Rich. Avenarius (geb. 1843, Prof. in Zürich), Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses, Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, Lpz. 1876. Die reine Erfahrung als das durch den Gegenstand allein Gegebene unter Elimination dessen, was das erfahrende Subject in den Gegenstand hineinlegt, unterscheidet sich von der naiven. Als das durch die reine Erfahrung Gegebene bleibt aber nur übrig die Empfindung als das Seiende. Wie diese der Inhalt des Seins ist, so die Bewegung die Form desselben.

Avenarius ist auch Herausgeber (unter Mitwirkung von M. Heinze u. W. Wundt) der „Vierteljahrsschr. f. wissenschaftliche Philosophie“, die seit 1877 in Leipzig erscheint und von der Voraussetzung ausgeht, dass Wissenschaft nur soweit möglich sei, als Erfahrung die Grundlage bilde.

Mit strenger Kritik gegen Kant verfährt Ernst Laas (1837—1885, seit 1872 Prof. in Strassburg), Kants Analogien der Erfahrung, Berl. 1876, ein Werk, das zugleich eine „kritische Studie über d. Grundlagen der theoret. Philosophie“ ist. Laas ist nicht zu den Kantianern zu rechnen, neigt vielmehr in diesem Werke zur Annahme einer Vielheit von dynamisch gegenseitig abhängigen, zu einem einheitlichen selbstgenügsamen Weltsystem zusammengeschlossenen Substanzen und eines wirklichen Geschehens in einer transscendenten Zeit. Ausser verschiedenen auf Pädagogik und Geschichte derselben bezüglichen Werken hat Laas noch verfasst: Idealismus und Positivismus, 1. allgemeiner u. grundlegender Theil (die Principien des Idealismus u. Positivismus. Historische Grundlegung), Berl. 1879, 2. Th., idealist. u. positivist. Ethik, 1882, 3. Th., idealist. u. positivist. Erkenntnisstheorie (Auseinandersetzung mit dem ausserkantisch., platonisirend. Idealism., Auseinandersetz. mit d. Erkenntnisstheorie Kants u. seiner Schule u. den Modificationen der Kantisch. Erkenntnissl., so mit Lotze, Helmholtz, Lange, Liebmann), 1884. Litterarischer Nachlass, herausgeg. v. B. Kerry, Wien 1887, darin philosophisch: Idealistische u. positivist. Ethik. Er bekennt sich in diesem Werke zu dem Positivismus, den er nicht durchaus im Sinne Comtes fasst; vielmehr führt er seine Denkart auf Protagoras, unter den Neueren auf Dav. Hume und Stuart Mill zurück und versteht unter Positivismus diejenige Philosophie, welche keine anderen Grundlagen anerkennt als positive Thatsachen, d. h. äussere und innere Wahrnehmungen, und welche von jeder Meinung fordert, dass sie die Thatsachen, die Erfahrungen, auf

denen sie ruht, nachweise. Seine Erkenntnisstheorie nennt er „Correlativismus“, der darauf hinausläuft, dass Objecte unmittelbar nur bekannt sind als Inhalte eines Bewusstseins, und Subjecte nur als Beziehungscentren, als der Schauplatz von Wahrnehmungsinhalten. Die Wahrnehmungsobjecte sind variabel, die Sinnenwelt ist aber wissenschaftlich zu bearbeiten. Zwar sind alle unsere Begriffe sinnlichen Ursprungs, aber nicht sowohl „uns“ als gewissen letzten uns fremden, von uns in jedem Sinne unabhängigen Thatsachen ist es zu verdanken, wenn Wissenschaft zu allgemeinen und nothwendigen Erkenntnissen vordringt. Die Gebilde der Metaphysik sind wissenschaftlich nicht zu beweisen und für das praktische Leben unnöthig.

Die äussere Natur ist ein Inbegriff gesetzmässig verknüpfter Wahrnehmbarkeiten oder, wegen der durchgängigen Beziehung auf wahrnehmende Subjecte, von Erscheinungen. Wenn der Positivist dieselben nach dem Schema: Ding, Eigenschaft, Zustand, Beziehung gliedert und auseinanderlegt, so geschieht dies, weil die Erfahrung dazu veranlasst, und weil sich befriedigende Erklärungen daraus ergeben. Wenn er die Natur in untheilbare Elementarbestandtheile aufgelöst denkt, stellt er sie nach Analogie der wahrnehmbaren Dinge vor. Seine Dinge kann er aber beide Mal nicht von seinem Bewusstsein losgelöst denken. Sieht er für seine objectiven Anschauungen und für die zur Erklärung derselben angesetzten Constitnentien von den Launen und Zufälligkeiten seines eigenen Bewusstseins ab, so muss er ein formales Bewusstsein überhaupt (kantscher Terminus) als Correlat zu den Objecten an seine Stelle setzen. Die positivistische Ethik wird sich als Wissenschaft darauf beschränken, den psychologischen und geschichtlichen Ursprung der moralischen Gesetze aufzudecken und denselben den Weg zur Fortbildung anzuweisen. Der geschichtliche Ursprung unserer positiven Pflichten liegt in den Erwartungen und Ansprüchen unserer Umgebung.

Aloys Riehl (geb. 1844, Prof. in Freiburg), der philos. Kriticismus u. seine Bedeut. f. d. positive Wissensch., Bd. 1, Gesch. u. Methode des philos. Krit., Lpz. 1876, Bd. 2, 1. Th., d. sinnl. u. logisch Grundlagen der Erkenntniss, 1879, 2. Th., zur Wissenschaftstheorie u. Metaphys., 1887, üb. wissenschaftl. u. nicht wissenschaftl. Philosophie, akadem. Antrittsrede, Frbg. u. Tübing. 1883, sieht die wissenschaftliche Aufgabe der Philosophie in der Forschung nach den Quellen des Erkennens, in der Ermittelung seiner Bedingungen und Bestimmung seiner Grenzen. Die Philosophie ist nicht Weltanschauungslehre, sondern Wissenschaft und Kritik der Erkenntniss und vertritt den einzelnen positiven Disciplinen gegenüber die allgemeine wissenschaftliche Bildung. Psychologie, Aesthetik, Ethik bilden sich zu positiven Wissenschaften aus, Metaphysik hat ihre Berechtigung nur als kritische oder negative Disciplin. Als solche ist sie die Theorie der Grenzbegriffe der Erfahrung. Seit aber Sokrates die Philosophie von der Speculation über die gegenständliche Welt auf die Betrachtung der menschlichen Lebensverhältnisse gelenkt hat, sind mit dem Namen der Philosophie zwei von einander verschiedene Begriffe verbunden worden, und kein Irrthum in der Geschichte der Philosophie ist von schlimmeren Folgen gewesen, als die Verkennung dieses Unterschiedes, welche von Platon anhebt. „Die ungehörige Verwendung einer ethischen oder ästhetischen Idee zur Erklärung der Naturvorgänge statt zur Beurtheilung und Leitung der menschlichen Handlungen und Werke, ist die Quelle und der Sinn alles Platonismus in der Philosophie“, welcher das Bestreben ist, „unter Einem und auf Grund eben derselben Principien zu einer ethischen Lebensauffassung und der Erklärung der Dinge zu gelangen“. Soweit sich die Philosophie die Aufgabe stellt, eine wahrhaft humane Lebensführung zu entwerfen, dem menschlichen Leben Zwecke zu setzen, tritt sie aus der Reihe der Wissenschaften neben dieselben, neben die Kunst und den Glauben des Gemüths. — Einen andern Glauben an Existenz überhaupt als

aus der Empfindungsthätigkeit giebt es nicht. Raum und Zeit haben in den Verhältnissen der Mannigfaltigkeit der Empfindungen ihre empirisch-reale, in den logischen Fähigkeiten unseres Geistes ihre idealen Grundlagen.

Wegen seiner Stellung zur Metaphysik sei sogleich hier erwähnt Wilh. Dilthey (geb. 1834, Prof. in Berlin), der in: Einleit. in d. Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung f. d. Studium der Gesellsch. u. der Geschichte, 1. Bd., Lpz. 1883, jede metaphysische Begründung wissenschaftlicher Erkenntniss abweist. In dem 2. Buche des erwähnten Werkes bringt er die Herrschaft und den Verfall der Metaphysik historisch zur Darstellung und giebt hierbei manche neue und treffende Auffassung früherer Lehren. Das Ideal der Metaphysik ist der logische Weltzusammenhang, aber die Wirklichkeit widerspricht diesem Ideal, und so ist Metaphysik überhaupt unhaltbar. Naturwissenschaftliche Methoden und Principien dürfen in den Geisteswissenschaften nicht angewendet werden. S. dazu Otto Gierke, e. Grundleg. f. d. Geisteswissenschaften, in: Preuss. Jahrbb. 53, 1884, S. 105—144. Die philosoph.-historisch. Arbeiten Diltheys sind früher genannt; neuerdings sind von ihm erschienen: Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn, Rede, Lpz. 1886, das Schaffen (die Einbildungskraft) des Dichters, in: Philos. Aufsätze, Ed. Zeller z. s. 50jähr. Doctorjub. gewidm., Lpz. 1887, S. 303—482.

Die ethische und religiöse Seite Kants betont Hnr. Romundt, Antäus, neuer Aufbau der L. K.s üb. Seele, Frht. u. Gott, Lpz. 1882, Vernunft als Christenth., Lpz. 1882. D. Herstell. des L. Jesu durch Kants Reform d. Philosophie, Bremen 1883. Grundlegung zur Reform der Philos. Vereinfachte u. erweiterte Darstell. v. I. Kants Kr. d. r. V., Berl. 1885. D. Vollendung des Sokrates. I Kants Grundleg. zur Reform der Sittenl., Berl. 1885. Ein neuer Paulus, I. Kants Grundleg. z. e. sicher. L. v. d. Religion, Berl. 1886. Die drei Fragen Kants, Berl. 1887. Vgl. üb. d. Wiedererweckung der kantischen Ethik, in welcher Manche für die Gegenwart das Bedeutendste der kantischen Philosophie sehen, Joh. Volkelt, in Ztschr. f. Philos., 1882, S. 37—48.

Auch nach Frdr. Paulsen (geb. 1846, Prof. in Berlin) ist das ethisch-religiöse Moment der kantischen Philosophie für unsere Zeit noch von bedeutendstem Werth, s. dess. Aufs.: Was uns K. sein kann? in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 5, 1881, S. 1—96. Sein grösseres Werk üb. Kant s. ob.

In der Theologie ist es namentlich A. Ritschl (die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung, 3 Bde., Bonn 1870—74, Unterricht in d. christl. Relig., 2. Aufl., Bonn 1881, Theologie u. Metaphys., Bonn 1881) mit seiner Schule, der dem kantischen Kriticismus grossen Einfluss gewährt. Theoretische Erkenntniss und Religion, Wissen und Glauben sind von einander ganz getrennt. Deshalb darf auch der Metaphysik nicht in hergebrachter Weise auf die Theologie Einfluss gestattet werden, zumal wir durch das Denken doch nicht zu dem Ding an sich gelangen. Die Wirklichkeit Gottes steht fest durch die Erfahrung von seinem Wirken, durch die Gefühlserregungen und Willensbewegungen. Das Gefühl der Sünde und das Seligkeitsverlangen ist da, diesen entspricht ein zürnender Gott und ein gnädiger Gott. Wenn der Mensch Beweise für das Dasein Gottes sucht, so will er nur, dass Gott, der ihm schon verbürgt ist, auch als das oberste Gesetz der Welt erkannt werde; hier kann nur ein moralischer Beweis Geltung haben. Vorzüglicher Vertreter dieser Richtung ist W. Herrmann, d. Relig. im Verh. zum Welterkennen u. zur Sittlichkeit, Halle 1879, der Verkehr des Christen mit Gott, in Anschluss an Luther dargest., Stuttg. 1886. Auch Julius Kaftan, d. Wesen d. christl. Religion, 2. A., Basel 1888, ist hier zu nennen, der sich im Wesentlichen an Ritschl anschliesst. Der Glaube gründet sich auf Werthurtheile und dient dem Seligkeitsverlangen des Menschen. Entschiedener Einfluss Kants und Langes auf dem Gebiete

der Erkenntnisstheorie ist zu bemerken bei Rich. Adelbert Lipsius, Lehrb. d. evang.-protest. Dogmat., 2. Aufl., Braunschw. 1879, dogmat. Beiträge, Lpz. 1878, Philosophie u. Relig., Lpz. 1885, der eine wissenschaftliche Erkenntniss des transscendenten Wesens oder der verborgenen Natur Gottes für unmöglich hält.

Unter den Naturforschern ist neben Apelt, Schleiden etc. namentlich auch Helmholtz zu erwähnen, der die Verwandtschaft zwischen der transscendentalen Aesthetik Kants und der heutigen physiologisch-psychologischen Theorie der Sinneswahrnehmung hervorhebt. (Ueber das Sehen des Mensch., Vortr., gehalt. zum Besten des Kantdenkmals 1856, Lehre v. d. Tonempfindungen, 1863, 4. Aufl. 1877, Physiol. Optik, 2. Aufl. 1886, die Thatsachen der Wahrnehmung, Berl. 1879, Vorträge u. Reden, 3. Aufl. der populär. wissensch. Vorträge, Braunschw. 1884.) Schon 1855 hatte Helmholtz erklärt, es dürfe sich kein Zeitalter der Aufgabe, welche der Philosophie immer bleiben werde, die Quellen unseres Wissens und den Grund seiner Berechtigung zu untersuchen, ungestraft entziehen. Er giebt zwar die apriorische Anschauung von Raum und Zeit gewissermaassen zu, will aber ihre Entwickelung namentlich von Bewegungsempfindungen abhängig machen. Die Apriorität des Causalitätsgesetzes nimmt er unbedingt an; unter dem Zwange desselben schliessen wir auf äussere Ursachen unserer Empfindungen (Schopenhauer). Vgl. Jos. Schwertschlager, Kant u. H. erkenntnisstheoret. verglichen, Frb. i. B. 1883. Aehnlich lehrt Ad. Fick, Vers. üb. Ursache u. Wirkung, 2. Aufl. 1882, die Welt als Vorstellung, Vortr., 1870, Philosophischer Versuch üb. d. Wahrscheinlichkeiten, 1883, dass ein Verstandesschluss aus den Empfindungen, als innersten Zuständen unserer selbst die äusseren Dinge construirt. Ferner sind hier zu nennen der Physiologe C. Rokitansky, A. Classen, Physiologie des Gesichtssinns, zum ersten Mal begründet auf K.s Theorie der Erfahrung, Braunschw. 1877. Wie orientiren wir uns im Raume durch den Gesichtssinn? Jena 1879. Mit dem kantischen Kriticismus in gewissem Betracht verwandt, obschon nicht auf dem kantischen Apriorismus und Subjectivismus ruhend, ist die bei vielen Naturforschern herrschende Maxime, alles, was jenseits der Grenzen exacter Forschung liegt, von dem Bereiche wissenschaftlicher Erkenntniss schlechthin auszuschliessen und dem blossen „Glauben" völlig anheimzugeben, die philosophischen Versuche hypothetischer Ergänzung des exact Erforschten zu einem Gesammtbilde der natürlichen und geistigen Wirklichkeit aber möglichst abzulehnen, wie z. B. Rud. Virchow principiell „nur von dem, was der wissenschaftlichen Erkenntniss zugänglich ist, Zeugniss ablegen" will und gegenüber dem Wissen, das mehr ein „Flüssiges" sei, dem Glauben das (halb ironisch behandelte, aber in seiner unermesslichen socialen Bedeutung unangetastet gelassene) „Vorrecht, in jedem Augenblick stetig zu sein", zugesteht (s. Virchow, vier Reden über Leben u. Kranksein, Berl. 1862, Vorrede), während freilich zugleich Virchow an eben diesen von der Wissenschaft abgetrennten „Glauben" die demselben nicht ohne Inconsequenz erfüllbare Anforderung stellt, mit den Ergebnissen empirischer Forschung sich abzufinden. Ueber die psychologischen Fragen und über das Verhältniss der Naturwissenschaft zu dem Glauben äussert sich Virchow besonders in der Abhandlung über die Einheitsbestrebungen in der wissenschaftl. Medicin, verfasst 1849, wieder abgedruckt in Virchows gesammelten Abhandlgn. zur wissenschaftl. Medicin, Frankf. a. M. 1856, S. 1—56, und in dem Aufsatz über Empirie u. Transscendenz, im Archiv für patholog. Anat. u. Phys. VII, Heft I. Zu den Naturforschern, die ihre Studien auch metaphysisch u. erkenntniss-theoretisch begründen, gehört der Astronom C. F. Zöllner (geb. d. 18. Nov. 1834 in Berlin, gestorb. d. 26. Dec. 1882 als Prof. der Astrophysik zu Leipzig), dessen Buch „über die Natur der Kometen, Beiträge zur Gesch. u. Theorie der Erkenntniss", Lpz. 1872, in drei Auflagen erschien. Zöllner hat schon frühzeitig darauf hingewiesen, dass Kant

manche Resultate der Naturwissenschaften vorausgenommen hat, s. namentlich den Abschnitt in dem erwähnten Werke: I. Kant u. s. Verdienste um die Naturwissenschaft. In seinen wissenschaftlichen Abhandlungen, 3 Bde., Lpz. 1878—79, hat sich Z. entschieden dem Spiritismus zugewandt. Vgl. Moritz Wirth, Fr. Z., ein Vortr., Lpz. 1882. Ders., Herrn Prof. Z.s Experimente m. d. amerikan. Medium Slade etc., 3. Aufl., Lpz. 1882. S. auch Fritz Schultze, die Grundgedanken des Spiritismus, Lpz. 1883. Den Spiritismus versucht wissenschaftlich zu vertreten besonders Frhr. Carl du Prel, der auch schopenhauer-hartmannsche und darwinsche Neigungen gezeigt hat. Der Kampf ums Dasein am Himmel, 1874. Die Philosophie d. Mystik, 1884. D. Mystik d. Griechen u. Römer, 1887. Monistische Seelenlehre, 1887. Nachdem das Organ des Spiritismus, Psychische Studien, monatl. Zeitschr. vorzüglich der Untersuch. der wenig gekannt. Phänomene des Seelenlebens gewidmet, herausgeg. v. Alex. Aksakow, eingegangen, ist 1886 ein neues dafür ins Leben getreten: Sphinx, Monatsschr. f. d. geschichtl. u. experimentale Begründ. d. übersinnl. Weltanschauung auf monist. Grundlage, herausgeg. v. Hübbe-Schleiden unter Mitwirkung von C. du Prel, Jul. Duboc, Alfr. Russel Wallace u. A.

§ 44. Grosses Aufsehen und grosse Aufregung hat eine Reihe von Jahren der jetzt wissenschaftlich so gut wie beendigte Materialismus-Streit hervorgebracht. Durch den Entwickelungsgang der neuesten Philosophie und Naturwissenschaft, welche letztere sich von der Philosophie, besonders durch die schellingschen Lehren abgeschreckt, mehr und mehr entfernte, namentlich durch die von Feuerbach und Anderen vollzogene naturalistische Umbildung des Hegelianismus, brach dieser Streit 1854 in voller Heftigkeit aus. An ihm betheiligte sich vor Allen Carl Vogt auf der einen und Rud. Wagner auf der andern Seite. Die systematische Ausbildung des materialistischen Princips haben sich besonders Jac. Moleschott und Louis Büchner zur Aufgabe gesetzt, und namentlich der Letztere hat zur Verbreitung der materialistischen Weltansicht in weite Kreise viel beigetragen. Mit dem Materialismus kommt in der Negation einer zweiten jenseitigen Welt überein Heinr. Czolbe. Allmählich trat gegen den Materialismus eine starke Opposition, nicht nur von Seiten der Philosophie, sondern auch von Seiten der Naturwissenschaften auf, so dass er in den letzten Jahren bedeutend an Ansehen verloren hat. Er hat seine Verdienste um die Philosophie, indem er von phantastischen Speculationen zurückbrachte und auf die genauere Erforschung des mechanischen Zusammenhangs hinwies, arbeitet aber als Theorie für die Erklärung der Welt mit unbewiesenen Annahmen.

In den letzten Decennien hat sich dem mit der Frage nach dem Verhältniss von Kraft und Stoff und nach den realen Zwecken in der Natur eng verknüpften, aber der positiven Naturforschung näher liegenden Problem der Entstehung der Arten seit dem Erscheinen von Darwins epochemachendem Werk vorzugsweise das naturphilosophische Interesse zugewandt. Auf Grund der Descendenzlehre ist Haeckels Monismus entstanden, der sehr an den Hylozoismus des

Alterthums erinnert. Auch auf die Psychologie, Ethik und andere Gebiete der Philosophie gewinnt die Descendenzlehre mehr und mehr Einfluss.

Von wesentlicher Bedeutung für die philosophische Erkenntniss ist die Reduction von Naturgesetzen, die durch positive Forschung ermittelt worden sind, auf gemeinsame Principien. Hier ist vor Allem zu nennen das Princip von der Erhaltung der Kraft, nach welchem in der Welt immer dasselbe Quantum von actueller und potenzieller Energie bewahrt bleibt. Hiernach würden die psychischen Processe gar keine Einwirkung mehr auf die körperlichen haben und nur als „unselbständige Begleiterscheinungen" der letzteren gelten dürfen. Auch die Untersuchungen über die Axiome der Geometrie können nicht ohne Einfluss auf die Philosophie bleiben.

Von den Naturwissenschaften, speciell von der Physiologie ausgehend, hat Wilh. Wundt auf Grund umfangreichster und genauester Einzelkenntnisse die Psychologie, die Logik und die Ethik bearbeitet und besonders der Psychologie durch die experimentellen Methoden ein weiteres Gebiet der Forschung geöffnet.

Obgleich der Materialismus als wissenschaftliche Weltanschauung wenig Boden mehr hat, scheint es doch angezeigt, wegen der Bedeutung, die ihm längere Zeit zugesprochen wurde, die hauptsächlichsten Vertreter und Gegner desselben hier noch namhaft zu machen.

Der Streit über den Materialismus, der schon früher besonders zwischen Rudolf Wagner und Carl Vogt und zwischen Liebig und Moleschott geführt worden war, kam im weiteren Umfange hauptsächlich auf Anlass des Vortrags, den Rud. Wagner auf der Naturforscher-Versammlung zu Göttingen 1854 „üb. Menschenschöpfg. u. Seelensubstanz" hielt (gedr. Göttingen 1854), zum Ausbruch. Der erste Theil dieses Vortrags sucht darzuthun, dass die Frage, ob alle Menschen von Einem Paare abstammen, sich vom Standpunkte exacter Naturforschung aus eben so wenig bejahen, wie verneinen lasse, dass die Möglichkeit der Abstammung von Einem Paare physiologisch unbestreitbar sei, da wir immer noch physiognomische Eigenthümlichkeiten bei Menschen und Thieren entstehen und beharrlich werden sehen, welche, wenn auch nur entfernt, an die Racenbildung erinnern, und dass daher die jüngsten Resultate der Naturforschung den biblischen Glauben unangetastet lassen. Der zweite Theil des Vortrags wendet sich gegen den Satz Carl Vogts: „die Physiologie erklärt sich bestimmt und kategorisch gegen eine individuelle Unsterblichkeit, wie überhaupt gegen alle Vorstellungen, welche sich an diejenige der speciellen Existenz einer „Seele" anschliessen; — sie erkennt in den Seelenthätigkeiten Functionen des Gehirns als des materiellen Substrats." Wagner geht auf den ältesten christlichen Standpunkt zurück, indem er behauptet, aus diesem Satze folge die praktische Consequenz, dass Essen und Trinken die höchste menschliche Function sei; er hält die Naturwissenschaft nicht für reif, um aus ihrem Mittelpunkt heraus die Frage über die Natur der Seele überhaupt zu entscheiden, und will in die Lücke des Wissens den Glauben an eine individuelle, beharrliche Seelensubstanz treten lassen, um nicht „die sittlichen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung völlig zu zerstören". Als eine „Fortsetzung der Betrach-

tungen über Menschenschöpfung und Seelensubstanz" liess Wagner bald hernach ein Schriftchen: „üb. Wiss. u. Glaub. mit besond. Beziehung auf d. Zukunft der Seelen", Gött. 1854, erscheinen, worin er, wie auch in dem „Kampf um die Seele", Gött. 1857, aus der Verschiedenheit der Organismen der früheren und der späteren geologischen Perioden successive in den Naturlauf eingreifende Schöpfungsacte folgert, auf die Lehre von dem zukünftigen Gericht und der Wiedervergeltung die moralische Weltordnung basirt und der Seele, die er sich wie einen Gehirnäther vorstellt, nach dem Tode eine andere locale Existenz vindicirt, indem ihre Ueberpflanzung in einen anderen Weltraum eben so schnell und leicht erfolgen könne, wie die Fortpflanzung des Lichtes von der Sonne zur Erde; eben so könne diese Seele einst zurückkehren und mit einem neuen körperlichen Kleide versehen werden. Gegen Wagners Auseinanderhaltung des Wissens und Glaubens und gleichsam „doppelte Buchhaltung", die er schon früher in seinen physiologischen Schriften und in Aufsätzen für die Augsburger Allgem. Zeitung bekundet hatte, hatte sich u. A. schon Lotze in seiner „medicin. Psychol." erklärt, da eine harmonische Gesammtüberzeugung ein wesentliches Bedürfniss des Geistes sei. Carl Vogt nahm den Fehdehandschuh, den Wagner ihm hinwarf, auf und kämpfte in: Köhlerglaube und Wissenschaft, Giessen 1854 u. ö., hauptsächlich mit der Waffe der Satire gegen dessen Ansichten an. In diesem Schriftchen kommt der vielerwähnte Satz vor: „dass die Gedanken etwa in demselben Verhältniss zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren". In wissenschaftlichem Zusammenhange geht Vogt in seinen physiolog. Briefen, Stuttg. 1845—47 u. ö., Bildern aus d. Thierleben, Frankf. a. M. 1852, u. Vorlesgn. über den Menschen, seine Stellg. in d. Schöpfg. u. in d. Gesch. der Erde, Giessen 1863, auf jene Fragen ein.

Für die Ausbildung und Verbreitung der materialistischen Weltanschauung haben wesentlich mit gesorgt: Moleschott, d. Kreislauf d. Lebens, physiolog. Antworten auf Liebigs chemische Briefe, Mainz 1852, 4. Aufl. 1862; die Einheit des Lebens, Vortrag, geh. an der Turiner Hochschule, Giessen 1864, u. Ludw. Büchner, Kraft u. Stoff, empirisch-naturphilos. Studien, in allgem.-verständl. Darstellg., Frankf. a. M. 1855, 12. Aufl. 1872, 15. Aufl. 1883 unt. d. Titel: Kr. u. St. oder Grundzüge der natürl. Weltordnung, nebst einer darauf gebaut. Moral od. Sittenl. (das eigentliche Grundbuch des heutigen deutschen Materialismus, vielfach in fremde Sprachen übersetzt, auch im Auslande mehrfach bekämpft, in Frankreich von Paul Janet [dessen Schrift K. A. v. Reichlin-Meldegg ins Deutsche übers. hat, mit Vorrede von I. H. v. Fichte, Paris u. Leipzig 1866], in Italien von E. Rossi etc.), Natur u. Geist, Gespräch zweier Freunde über den Materialism. u. die realphilos. Fragen der Gegenwart, Frankf. a. M. 1857 u. öfter. Physiolog. Bilder, Bd. I, Lpz. 1861, 3. Aufl. 1886, Bd. II, 1875. Aus Natur u. Wissenschaft, Lpz. 1862 u. öft. Sechs Vorlesgn. über d. Darwinsche Theorie von d. Verwandlg. der Arten u. d. erste Entstehg. der Organismenwelt, Lpz. 1868 u. öft. (Aus dem Engl. des Sir Charles Lyell hat Büchner ins Deutsche übertragen: das Alter d. Menschengeschlechts auf d. Erde u. d. Ursprung der Arten durch Abänderung.) Die Stellg. des Mensch. in d. Natur, Vergangenheit, Gegenw. u. Zukunft, Lpz. 1869; 2. Aufl. 1872. Der Gottesbegriff u. dessen Bedeutung f. d. Gegenwart, Lpz. 1874. D. Macht der Vererbung u. ihr Einfluss auf d. moralisch. u. geistig. Fortschritte der Menschheit, Lpz. 1882. Ueb. relig. u. wissenschaftl. Weltanschauung, Lpz. 1887. Streng materialistisch ist auch: Moritz Berger, d. Materialism im Kampfe mit d. Spiritual. u. Idealism., Triest 1883. — Die Materialität des Gedankens spricht bestimmt aus J. C. Fischer, die Freiheit des menschlichen Wollens oder d. Einheit der Naturgesetze, Lpz. 1871, das Bewusstsein, materialistische Anschauungen, Lpz. 1874.

Heinrich Czolbe (geb. 1819, gest. 1873; über ihn s. Ed. Johnson in d. Altpreuss. Monatsschr. X, 338—352) will sich mit der Einen natürlichen, alles Wahre, Gute und Schöne umfassenden Welt begnügen und nicht noch eine übersinnliche annehmen. Er hat verfasst: Neue Darstellg. d. Sensualismus, Lpz. 1855; Entstehg. des Selbstbewusstseins, eine Antwort an Hrn. Prof. Lotze, ebd. 1856; die Grenzen u. d. Ursprung d. menschl. Erkenntniss, im Gegensatze zu Kant und Hegel, naturalist.-teleolog. Durchführg. d. mechan. Princips, Jena u. Lpz. 1865; die Mathematik als Ideal für alle and. Erkenntnisse, in der Ztschr. f. ex. Philos. Bd. VII, 1866; Grundzüge einer extensional. Erkenntnisstheorie. Ein räuml. Abbild v. d. Entstehung d. sinnl. Wahrnehmung, herausg. v. Ed. Johnson, Plauen 1875 (Theil eines grösseren noch ungedruckten Werkes, das den Titel führen sollte: Raum und Zeit als die eine Substanz der zahllosen Attribute der Welt, oder ein räuml. Abbild von den Principien der Dinge im Gegensatz zu Herbarts Philos. des Unräumlichen. Empiristische Umbildung des Spinozismus und Rückkehr zur Philos. der Griechen. Gleichzeitig Darstellung der naturalistischen Weltauffassung Friedrich Ueberwegs. — Ueber diesen s. ob.). Czolbes methodisches Princip ist das „sensualistische“, dass ein klares Bild von dem inneren Zusammenhange der Dinge nur bei voller sinnlicher Anschaulichkeit aller hypothetischen Ergänzungen der Wahrnehmung erreichbar, und dass das Denken selbst nur ein Surrogat der wirklichen Anschauung sei, weshalb er principiell alles Uebersinnliche ausschliesst. Auf der vollen Anschaulichkeit und dem strengen Ausschluss alles Uebersinnlichen beruht der wissenschaftliche Vorzug der Mathematik, welche für alle andere Erkenntniss nicht nur als ein Fundament, sondern auch als ein ideales Vorbild dienen muss. In den beiden ersten der angeführten Schriften nimmt Czolbe neben den physikalischen und chemischen Vorgängen auch die organischen Formen als etwas Elementares an, versucht aber aus gewissen physikalischen Bewegungen der Materie Empfindungen und Gefühle als die Elemente der Seele zu entwickeln. In der Schrift über d. Grenzen u. d. Ursprung d. menschl. Erkenntniss dagegen erklärt er diesen letzteren Versuch für verfehlt, stellt der Materie und den zweckmässigen Formen als gleich ursprünglich „die im Raume verborgenen Empfindungen und Gefühle oder die Weltseele“ zur Seite und verbindet mit diesen „drei fundamentalen Grenzen der Erkenntniss“ als „ideale Grenze der Erkenntniss“ den letzten Zweck der Welt, in dem ihre Einheit bestehe, nämlich „das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück jedes fühlenden Wesens“. Das Streben nach diesem Glück in seinem wesentlichen Unterschiede von dem einseitigen Egoismus ist ihm das Grundprincip der Moral und des Rechts. Die Annahme der Räumlichkeit der Empfindungen und überhaupt aller psychischen Gebilde hält Cz. für nothwendig, so dass seine Psychologie zwar nicht als eine materialistische, wohl aber als eine extensionalistische zu bezeichnen ist. Um im Gegensatz zur punktualistischen Psychologie die Weltordnung als an und für sich zweckmässig denken zu können, betrachtet er sie als ewig und schreibt die gleiche Ewigkeit auch, obschon nicht den menschlichen Individuen, doch den einzelnen Weltkörpern zu, mindestens denjenigen, welche organische und beseelte Wesen tragen, insbesondere der Erde.*)

---

*) Diese letztere Annahme möchte jedoch, wie sehr auch Czolbe das Gegentheil darzuthun sich bemüht, mit astronomischen und geologischen Thatsachen streiten, insbesondere mit der allmählichen Abnahme der Drehungsgeschwindigkeit der Erde durch Ebbe und Fluth, mit den Spuren allmählicher Erkaltung, wie auch mit der Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins eines die fortschreitende Bewegung hemmenden und allmählich die Bahnen der sämmtlichen Weltkörper verkleinernden Mediums; falls es ein widerstandleistendes Mittel giebt, so ist die Consequenz unabweisbar, dass im Fortschritt der Zeit sich unablässig, aber in stets wachsenden

Eine Tendenz zu neuer Kirchenbildung (die von der freigemeindlichen sich dadurch zu unterscheiden behauptet, dass sie nicht Richtungslosigkeit oder Neutralität, sondern Ausschluss des „Uebersinnlichkeitsglaubens" fordert, als positive Ziele aber „Vervollkommnung des menschlichen Wissens, der menschlichen Würde oder Moral und des menschlichen Wohlstandes" bezeichnet) bekundet der Naturalismus bei Ed. Löwenthal, Syst. u. Gesch. des Naturalism., Lpz 1861, 5. Aufl. ebd. 1868 u. and. Schrift.; der Freidenker, Organ d. international. Cogitanten- oder Freidenkerbundes, Dresden 1870. In gewissem Sinne gilt das Gleiche auch noch von der anonymen Schrift: das Evangelium der Natur, Frankf. a. M. 1853, 3. Aufl. ebd. 1868. Die Grundzüge einer Natur- und Religionsgeschichte entwirft vom materialistischen Standpunkte aus Karl Wilh. Kunis, Vernunft u. Offenbarg., Lpz. 1870. Phil. Spiller (Gott im Lichte der Naturwissenschaftn., Studien über Gott, Welt, Unsterblk., Berl. 1873; das Naturerkenn. nach sein. angebl. u. wirkl. Grenz., ebd. 1873; die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen u. Wirken, Berl. 1876; das Leben, Berl. 1878; d. Irrwege der Naturphilosophie, Berl. 1878) nennt den Aether als das einzige Kraftprincip Gott u. proclamirt eine neue Religion, „welche allein Zukunft habe" als sogen. Aetherismus, der zugleich der reinste Monotheismus sei.

Einen vermittelnden Standpunkt nimmt im Materialismusstreit der Hegelianer Jul. Schaller ein, Leib u. Seele, z. Aufklärg. über Köhlerglaube u. Wissensch., Weimar 1855, 3. Aufl. 1858. Vom schopenhauerschen Standpunkte aus unterscheidet Frauenstädt (Lpz. 1856) in dem Materialismus Wahrheit und Irrthum, vgl. auch von dems.: der Materialism. u. d. antimaterialistisch. Bestrebungen der Gegenw. in: Uns. Zeit N. F., 3. Jahrg., 1. Hälfte, 1867. Aus dem Standpunkte des religiösen Glaubens urtheilen über den Materialismus die Katholiken: J. Frohschammer, Menschenseele u. Physiol.; eine Streitschrift gegen K. Vogt, Münch. 1855, d. Christenth. u. d. moderne Naturwiss., Wien 1867, d. neue Wiss. u. d. neue Glaube, Lpz. 1873, Friedr. Michelis, d. Materialism. als Köhlerglaube, Münster 1856, wie auch Anton Tanner, Vorlesgn. über d. Materialism., Luzern 1864, Alb. Stöckl, der Materialismus, geprüft in seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen, Mainz 1878, die Protestanten: Friedrich Fabri, Briefe gegen den Materialism., Stuttg. 1856, 2., mit einer Abhdlg. über d. Ursprung u. d. Alter d. Menschengeschl. verm. Aufl., ebd. 1864; K. Ph. Fischer, d. Unwahrh. d. Sensualism. u. Materialism. m. besond. Rücks. auf d. Schriften von Feuerbach, Vogt u. Moleschott, Erlangen 1853.

Eingehende Naturkenntnisse bekundet in seinen antimaterialistischen Schriften Herm. Ulrici, Glaub. u. Wiss., Lpz. 1858, Gott u. d. Natur, ebd. 1861, 3. Aufl. 1875, Gott und der Mensch, Bd. I.: Leib und Seele, ebd. 1866, 2. Aufl. 1874, u. s. w. Vgl. ferner u. A.: H. G. Ad. Richter, gegen d. Mater. der Neuzeit, Gymn.-Progr., Zwickau 1855. W. Braubach, Köhlerglaube u. Materialism. od. d. Wahrh. d. geistig. Lebens, Frankf. 1856; Neu. Fundamental-Organon d. Phil. u. d. thatsächl. Einht. v. Freih. u. Nothwdgk., Neuwied 1872. J. B. Meyer, z. Streit über Leib u. Seele, Worte der Kritik, Hamburg 1856; Philos. Zeitfragen, Bonn

---

Zeiträumen, aus kleineren Massen grössere bilden, dass, während kleinere Körper früher, grössere (die Sonnen) später erkalten und erstarren, durch den Sturz der kleineren Körper auf die grösseren, des Mondes auf die Erde, der Erde auf die Sonne etc. der Zustand der Glühhitze von Neuem hervorgerufen werden und der gesammte Lebensprocess in immer grösseren Dimensionen sich erneuern muss, und zwar bis in Ewigkeit, falls die Materie an der Unendlichkeit des Raumes Theil hat, andernfalls nur bis zu einem um eine endliche Zeit von unserer Gegenwart entfernten Zeitpunkte.

1870. Rob. Schellwien, Krit. d. Materialism., Berl. 1858; Sein u. Bewusstsein, Berl. 1863. Karl Snell, die Streitfrage des Materialism., ein vermittelndes Wort, Jena 1858, wozu als Ergänzung die kurze von gründlicher Einsicht zeugende Schrift gehört: die Schöpfung des Menschen, Lpz. 1863. Naturforschung u. Culturleben, von Aug. Nath. Böhner, Hannov. 1859, 3. Aufl. 1870. M. J. Schleiden, über d. Materialism. in d. neueren Naturwiss., Lpz. 1863. Eine Verbindung des Atomismus mit dem Unsterblichkeitsglauben hat Max Drossbach herzustellen gesucht: die individuelle Unsterblk., vom monadistisch-metaphys. Standpunkte, Olmütz 1883; die Harmonie der Ergebnisse d. Naturforschg. m. d. Forderungen d. menschl. Gemüthes oder d. persönl. Unsterblk. als Folge der atomist. Verfassg. d. Natur, Lpz. 1858; die Objecte der sinnl. Wahrn., Halle 1865; über Erkenntniss, Halle 1869 (jedes Atom erfüllt von seinem Centrum aus den ganzen unendlichen Raum, indem es mit allen anderen sich durchdringt); über die verschiedenen Grade der Intelligenz in der Natur, Berlin 1873; üb. d. Ausgangspunkt u. d. Grundlage der Philos., Lpz. 1881, üb. d. scheinbaren u. d. wirklichen Ursachen d. Geschehens in d. Welt, Halle 1884. Die bonnetsche Tendenz der Vereinigung der Annahme durchgängiger leiblicher Bedingtheit der Seelenthätigkeiten mit dem theologischen Glauben hat in ähnlicher Art G. A. Spiess erneut, der für wahrscheinlich hält, dass sich während des irdischen Lebens und durch dasselbe ein „Keim höherer Ordnung“ im Menschen bilde, der — nicht wie die organischen Keime in den Nachkommen, auch nicht geistig in andern Menschen, sondern — „in anderen Theilen der unendlichen Schöpfung Gottes zu einer höheren Entwickelung gelangend, die persönliche, individuelle Fortdauer ermöglichen würde“. G. A. Spiess, Physiol. d. Nervensyst. vom ärztl. Standpunkte dargest., Braunschw. 1844; über die Bedeutg. der Naturwissenschaften für uns. Zeit, und: über das körperl. Bedingtsein der Seelenthätigkeiten, 2 Festreden, Frankf. a. M. 1854; über d. Grenzen d. Naturwissensch. m. Bez. auf Darwin, Festrede, ebd. 1863. In Ein Atom verlegt die Gesammtheit der psychischen Functionen des Individuums der Herbartianer O. Flügel, d. Materialismus vom Standpunkt der atomist.-mechan. Naturforschg. beleucht., Lpz. 1865. Flügel lässt es unentschieden, ob die Seele ausgedehnt oder als einfach (punktuell) zu denken sei, weil kein Theil der Psychologie von der Annahme der Unräumlichkeit der Seele abhänge (was freilich von Herbarts Psychologie keineswegs gilt). Gegen den Materialismus hat ferner Ferd. Westhoff geschrieben, Stoff, Kraft und Gedanke, Münster 1865; besonders gegen ihn richtet sich A. Mayer, zur Seelenfrage, Mainz 1866; die Lehre von d. Erkenntniss vom physiolog. Standpunkt allg. verständl. dargestellt, Lpz. 1874, der den Materialismus mit einem gewissen kantisch-schopenhauerischen Apriorismus verbindet. Wiederum gegen Mayers Doctrin kämpft H. H. Studt, die materialist. Erkenntnisslehre, Altona 1869. Rosenkranz, d. deutsche Materialism. und die Theol. in: Zeitschr. für histor. Theol., Bd. VII, H. 3, 1864. S. auch F. Wollny, d. Materialism. im Verh. z. Relig. u. Moral, Lpz. 1886.

Neue Versuche der Systembildung, die ein Verständniss des natürlichen und geistigen Lebens auf Grund der Ergebnisse der exacten Naturforschung zu gewinnen suchen, sind: Christ. Wiener, die Grundzüge der Weltordnung (Atomenlehre und Lehre von der geistigen Welt), Lpz. u. Heidelb. 1863, 2. Aufl. 1869, und C. Radenhausen, Isis, der Mensch u. d. Welt, Hamburg 1863, 2. Aufl. 1870 ff. Osiris, Weltgesetze in d. Erdgeschichte, ebd. 1874 ff. Mikrokosmus, der Mensch als Welt im Kleinen, Hamb. 1877.

Durch gleichmässige Vertrautheit mit der Philosophie und mit der positiven Naturforschung ausgezeichnet ist F. Alb. Langes geistvolle Schrift: Gesch. d. Materialismus, s. ob. b. Lange, welche die Bedeutung der materialistischen For-

schung in helles Licht setzt. Entschieden haben dem Materialismus entgegengearbeitet die früher erwähnten Naturforscher, welche mit Kant im Zusammenhang stehen. Vgl. auch Pflüger, die teleologische Mechanik der lebendigen Natur, 2. Aufl., Bonn 1877. Andere Schriften, auf den Materialismus bezüglich, sind: H. A. Rinne, Mater. u. ethisches Bedürfniss, Braunschw. 1868. Die Unsterblichkeitsfrage u. die neueste deutsche Phil.: 1. die Gegner, 2. die Vorkämpfer der Unsterblichkeit, in: Unsere Zeit, IV, 12 u. 15, Lpz. 1868. C. Scheidemacher, d. Nachteule d. Materialismus etc., Cöln 1868. Ludw. Weis, Anti-Materialismus oder Krit. aller Phil. des Unbewusst, Vorträge, 3 Bde., Berl. 1871—73. Idealrealismus und Materialismus, Berl. 1877. G. Freih. v. Hertling, über d. Grenzen d. mechan. Naturerklärung, Bonn 1875. Gideon Spicker, über d. Verh. der Naturwissenschaft zur Philosophie, Berl. 1874. G. Hartung, Philos. u. Naturwissensch. in ihrer Bedeut. f. d. Erkenntniss der Welt, 2. Aufl., Lpz. 1876. Fritz Schultze, die Grundgedanken des Materialism. u. d. Krit. derselben, Lpz. 1881. Vom kantischen Standpunkt legt die Unzulänglichkeit der materialistischen Weltanschauung gut dar Kurd Lasswitz, d. Lehre K.s etc., s. ob. Hier ist auch zu erwähnen der viel besprochene Vortrag des im Ganzen materialistisch denkenden Du Bois-Reymond, über d. Grenzen d. Naturerkenntniss, Lpz. 1872, welchen der Verf. mit den Worten schliesst: In Bezug auf das Räthsel, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muss der Naturforscher ein für allemal zu dem Wahrspruch sich entschliessen „Ignorabimus". In 5. Aufl. ist dieser Vortrag erschienen zusammen mit einem andern Vortrag Du Bois-R.s: Die sieben Welträthsel, Lpz. 1882. Von diesen sieben Schwierigkeiten für das Denken erscheinen dem Verfasser als „transscendent", d. h. als unüberwindlich: 1) das Wesen von Materie und Kraft, 2) der Ursprung der Bewegung, 3) das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung, 4) die Willensfreiheit, falls man nicht die subjective Freiheit für Täuschung ansieht. Für nicht „transscendent" hält er: 1) den Ursprung des Lebens, 2) die anscheinend absichtsvoll zweckmässige Einrichtung der Natur, 3) das vernünftige Denken und den Ursprung der damit eng verbundenen Sprache. Der Mechanismus, der für die Vorgänge in der anorganischen Natur und das Pflanzenleben ausreiche, genügen nicht für die Empfindung und das Bewusstsein: diese brächten in die biologische Entwickelung etwas Neues, das als Begleiterscheinung aus dem Innern der Materie hinzutrete. S. Thdr. Weber, Du B.-R. Eine Krit. seiner Weltansicht, Gotha 1885. Chr. v. Ehrenfels, metaphys. Ausführungen im Anschlusse an E. Du Bois-R., Wien 1886. Gegen die Erklärung der Functionen in den lebenden Wesen aus rein mechan. Ursachen spricht sich entschieden aus G. Bunge (Prof. d. Physiol. in Basel), Vitalismus u. Mechanismus, e. Vortr., Lpz. 1886. Nicht durch Physik und Chemie, ebensowenig durch Anatomie und Histologie löst sich das Räthsel des Lebens, das in der Activität steckt. Mit den Sinnen werden wir freilich in der belebten Natur nichts Anderes entdecken als in der unbelebten. Wir müssen von dem uns zunächst Bekannten, der Innenwelt, ausgehen, um die Aussenwelt zu erklären.

Charles Darwins (geb. 12. Febr. 1809 zu Shrewsbury, gest. 19. April 1882 auf seinem Landgute Down bei London) Lehre gipfelt darin, dass der Zweckbegriff aus der Natur beseitigt wird, dass die natürliche Auslese im Kampfe ums Dasein (natural selection, struggle for life), vermöge dessen das weniger Zweckmässige untergeht, aber das Passende sich weiter vererbt, als rein mechanischer Vorgang ohne alle Mitwirkung eines Zweckprincips doch ein möglichst zweckmässiges Resultat hervorbringt. Das Zweckmässige entsteht, aber der Zweck ist kein Wirkendes. Es ist auch den Organismen keine Neigung angeboren, einen Fortschritt zum Höheren zu machen. Diese Lehre wird von der einen Seite als

die gewagteste und gefährlichste Neologie verschrieen, von der andern Seite als die speculativste Errungenschaft der Naturwissenschaft gepriesen. Jedenfalls hat sie sich, wenn auch nicht durchaus in der Gestaltung Darwins, einen sehr weiten Kreis von Anhängern erworben und hat befruchtend schon auf die Philosophie gewirkt. Aus der sehr weitschichtigen Litteratur über diese Theorie sind hier nur die wichtigsten Anhänger und Gegner anzuführen, deren Schriften eine Beziehung zur Philosophie haben. Im Uebrigen sind die bibliographischen Verzeichnisse von J. W. Spengel, die Darwinsche Theorie, 2. verm. Aufl., Berl. 1872 (vgl. auch dessen: die Fortschritte d. Darwinism., Cöln u. Lpz. 1873, No. 2 [1873—74], ebd 1875), bei Geo. Seidlitz, d. Darwinsche Theorie, Dorp. 1871, 2. verm. Auflage, Leipzig 1875, u. namentlich in d. Zoolog. Anzeiger, herausgeg. von dem Uebersetzer der darwinschen Werke, J. Vict. Carus, unter Descendenztheorie, zu vergleichen. Seit 1877 hat diese Richtung vertreten der monatlich in Leipzig erschienene „Kosmos", Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung, herausgeg. von Otto Caspari, Gustav Jäger, Ernst Krause (Carus Sterne), seit 1879 von dem letzten allein, 1886 eingegangen. Es stellte diese Zeitschrift die Sätze in den Vordergrund, dass man in der Natur das Seiende nur als ein Gewordenes auffassen dürfe, und dass der Mensch selbst als zugehöriger Theil des Ganzen mitten in die Natnr hineinversetzt werde und keine Ausnahmestellung einnehmen dürfe. Die Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen, als Anthropologie, Ethnologie, Sprachwissenschaft, Cultur- und Staatengeschichte, National-Oekonomie, Rechts-, Geschichts- und Religionsphilosophie, Moral, seien demnach Naturwissenschaften.

Darwins Werk: On the origin of species erschien im J. 1859. Unter den Anhängern Darwins in Deutschland steht obenan Ernst Häckel mit seinen umfassenden Werken: Generelle Morphologie d. Organismen, allgem. Grundzüge d. organ. Formenwissensch., mechan. begründet durch d. von Charl. Darwin reformirte Descendenztheorie, 1. Bd.: Allg. Anatomie d. Organismen, 2. Bd.: Allg. Entwickelungsgesch. der Organism., Berl. 1866; natürliche Schöpfungsgesch., Berl. 1868 u. öft., Anthropogenie, Lpz. 1874 u. öft. Ausserdem: Ziele u. Wege der heutigen Entwickelungsgeschichte, Jena 1875. Gesammelte populäre Vorträge aus d. Gebiete der Entwickelungslehre, 1. u. 2. Heft, Bonn 1878—79. Vgl. R. Koeber, Ist Häckel Materialist? Berl. 1887. Häckel sieht in der Herstellung der einheitlichen oder monistischen Naturauffassung das höchste und allgemeinste Verdienst der von Darwin an die Spitze der heutigen Naturwissenschaft gestellten Entwickelungslehre. Alle Naturkörper sind gleichmässig belebt, alle Materie ist beseelt, geistige Kraft und körperlicher Stoff sind untrennbar. Es ist diese durchaus mechanische oder causale Weltanschauung, die sich besonders gegen den teleologischen Dualismus wendet, der spinozistischen verwandt, legt aber doch das Hauptgewicht auf die materielle Seite, wie auch Häckel meint, sein Monismus sei in gewisser Weise identisch mit dem naturwissenschaftlichen Materialismus. Anhänger D.s sind ferner Frdr. Bolle, D.s Lehre v. d. Entstehung d. Arten im Pflanzen- u. Thierreich in ihrer Anwendg. auf d. Schöpfungsgesch., Prag 1863 u. 1870 u.: d. Mensch, seine Abstammung u. Gesittung im Lichte d. d.sch. Lehre v. d. Artentsteh., Prag 1868 u. 1870. Aug. Schleicher, d. d.sche Theorie u. d. Sprachwissensch., Weimar 1865, 3. Aufl. 1873. Gust. Jäger, d. d.sche Theorie und ihre Stellung zur Moral u. Relig., Stuttg. 1869; in Sachen D.s, insbesondere contra Wigand, ebd. 1874. (J. ist neuerdings bekannt durch seine „Entdeckung der Seele", Vortr., Lpz. 1879, s. gegen ihn H. Schneider, Herrn Prof. Dr. J.s vermeintl. Entdeck. d. S., Lpz. 1879, u. durch das „Wollregime"). Aug. Weismann, über d. Berechtigung d. d.sch. Theorie, akad. Vortr., Freiburg i. B. 1868; über den Einfluss d. Isolirung auf d. Artbildg., Lpz. 1872; Studien zur Descendenztheorie, 2 Thle, Lpz. 1875—76; üb. d. Dauer d.

Lebens, Vortr., Jena 1882. W. Braubach, Rlg., Moral u. Philos. d. d.schen Artlehre nach ihrer Natur u. ihr. Charakt. als kleine Parallele menschl. geistig. Entwicklg., Neuwied 1869. Osk. Schmidt, d. Anwendung der Descendenzlehre auf den Mensch., Lpz. 1873; Descendenzlehre u. Darwinism. [internat. wissensch. Bibl. II.], Lpz. 1873. Karl Frhr. du Prel, d. Kampf ums Dasein am Himmel. Die d.sche Formel nachgewiesen in d. Mechanik der Sternenwelt, Berl. 1874. Fritz Schultze, Kant u. Darwin, Jena 1875, s. übrig. ob. S. 468. Paul Rée, d. Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemn. 1877; d. Entstehung des Gewissens, Berl. 1885; d. Illusion der Willensfreih., Berl. 1885. Geo. Hnr. Schneider, der thierische Wille, Lpz. 1880; der menschl. Wille vom Standp. der neuer. Entwickelungstheorien (des Darwinism.), Berl. 1882; Freud u. Leid des Menschengeschlechts, Stuttg. 1883. W. H. Rolph, Biologische Probleme, zugleich als Versuch e. rationellen Ethik, Lpz. 1882. Otto Zacharias, Ch. R. Darwin u. d. culturhistor. Bedeut. seiner Theorie vom Ursprung d. Arten, Berl. 1882. H. Spitzer, Beiträge zur Descendenztheorie u. z. Methodol. der Naturwissenschaft, Lpz. 1886. Die Entstehung der Arten durch Absonderung vertrat Moritz Wagner (gest. 1887), die Darwinsche Theorie u. das Migrationsgesetz der Organismen, Lpz. 1868, auch verschiedene Aufsätze im Kosmos. Vergl. auch unter E. v. Hartmann besonders: das Unbewusste vom Standpunkte der Physiol. u. Descendenztheorie.

Unter den Gegnern ausser den oben erwähnten, K. Chr. Planck, Joh. Huber, J. B. Meyer (in d. philos. Zeitfragen), Ed. Löwenthal, G. A. Spiess, u. Ad. Bastian (Beiträge z. vergleich. Psychologie), noch folgende: Jac. Frohschammer, Darstell. u. Krit. der darwinschen L., in: Athenäum 1862. Fr. Pfaff, die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete d. Schöpfungsgesch., Frankf. a. M. 1868. Hermann Hoffmann, Untersuchgn. z. Bestimmung des Werthes v. Species u. Varietät, Giessen 1869. C. Schmid, D.s Hypothese u. ihr Verhalten zu Relig. u. Moral, offn. Sendschr. an G. Jäger, Stuttg. 1869. Alb. Wigand, über D.s Hypothese Pangenesis, Marb. 1870; die Genealogie d. Urzellen als Lösung d. Descendenzprobl., Braunschweig 1872; d. Darwinism. u. d. Naturforschung Newtons u. Cuviers, Bd. I—III. ebd. 1873 ff.; die Alternative: Teleologie oder Zufall vor d. kgl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Cassel 1877; der Darwinismus ein Zeichen der Zeit, Heilbronn 1878. Von demselb. höchst wahrscheinlich: Ueber d. Auflös. der Arten durch natürl. Zuchtwahl oder d. Zukunft des organ. Reiches m. Rücks. auf d. Culturgesch., Hannov. 1872. G. P. Weygoldt, Darwinismus, Relig., Sittlichk., Leiden 1878. Gefühl; Bewusstsein, Wille, eine psychologische Studie, Wien 1876. E. Askenasy, Beiträge z. Krit. d. d.schen Lehre, Lpz. 1872. Vgl. ausserdem C. Semper, Offener Brief an Herrn Prof. Häckel, Hamb. 1877. E. Rade, Ch. D. u. seine deutsch. Anhänger i. J. 1876, Strassb. 1877. P. Kramer, Theorie u. Erfahrung. Beiträge z. Beurtheilung des Darwinismus, Halle 1877. Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani, Berl. 1876. Das Verhältniss der Philosophie zum Darwinismus behandeln: G. v. Gizycki, Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwinschen Entwickelungstheorie, Lpz. u. Heidelb. 1876. Rud. Schmid, die Darwinsche Theorie u. ihre Stellung zur Philosophie, Religion u. Moral, Stuttg. 1876. Eug. Dreher, der Darwinism. u. seine Stellung in d. Philos., Berl. 1877; der Darwinismus und seine Consequenzen, Halle 1882. G. Teichmüller, Darwinism. u. Philos., Dorpat 1877. Vgl. auch Carneri, Sittlichkeit u. Darwinismus, drei Bücher Ethik, Wien 1871, 2. Aufl., Lpz. 1877, s. v. demselb. Verf. Grundlegung der Ethik, Wien 1881; Entwickelung u. Glückseligkeit. Ethische Fragen, Stuttg. 1886. J. Kuhl, Darwin u. d. Sprachwissensch., Mainz 1877. M. J. Savage, d. Religion im Lichte der darwinsch. Lehre, ins Deutsche übers. v. R. Schramm, Lpz. 1886.

In Betreff der Reduction der Naturgesetze sind zu nennen:

Joh. Müller (1801—1858), Physiologie, Coblenz 1840. Durch ihn wurde die Theorie der specifischen Energien der Sinnesnerven eigentlich begründet, welche auf die Erkenntnisstheorie von nicht unbedeutendem Einfluss war. Alexander v. Humboldt (14. Sept. 1769 bis 6. Mai 1859), Kosmos, Stuttgart 1845—62. Jul. Rob. Mayer (gest. 1878, s. über ihn Eug. Dühring, R. Mayer, der Galilei des 19. Jahrh., Chemnitz 1880), der schon 1842 in seinen „Bemerkgn. über d. Kräfte der unbelebten Natur", 1845 in seiner Schrift über „die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel", u. weiter in „Bemerkungen über das mechanische Aequivalent der Wärme", 1850, ausgesprochen und bewiesen hat, dass die Kraft nur der Qualität nach veränderlich, der Quantität nach aber unzerstörbar sei, und dass auch die Wärme nur eine Art Bewegung sei, oder dass sich Wärme und Bewegung in einander verwandeln, und dass sich ein Gesetz der unveränderlichen Grössenbeziehung zwischen der Bewegung und der Wärme auch numerisch ausdrücken lasse; diese betreffende Zahl nennt er das mechanische Aequivalent der Wärme. Seine Abhandlungen sind gesammelt unter dem Titel: Die Mechanik der Wärme, 1. Aufl., Stuttg. 1867, 2. Aufl. 1874. Unabhängig von Mayer kamen der Engländer Joule und Helmholtz auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, das Helmholtz 1862 in seinem Vortrage über die Erhaltung der Kraft (in: Populäre wissensch. Vorträge) formulirte: die Summe der wirkungsfähigen Kraftmengen im Naturganzen bleibt bei allen Veränderungen in der Natur ewig und unverändert dieselbe. Von Helmholtz s. ferner: Ueber die Erhaltung der Kraft, eine physikal. Abhandlg., Berl. 1847, über die Wechselwirkg. der Naturkräfte u. die darauf bezügl. neuesten Ermittelungen der Physik, ein populär-wissensch. Vortrag, Königsb. 1854, nebst den oben genannten umfass Arbeiten zur Optik u. zur Akustik. Ueb. Wundt s. sogleich u.

Als ein Antiatomistiker ist C. J. Karsten zu nennen (Philos. d. Chemie, Berl. 1843). Vom Standpunkt der mechanischen Wärmetheorie hat Alex. Naumann einen Grundriss der Thermochemie verfasst, Braunschw. 1869. Die beginnende Ausdehnung der astronomischen Erkenntniss auf die chemische Beschaffenheit der Himmelskörper vermöge der Spectral-Analyse (s. Kirchhoff, das Sonnenspectrum, 1862) muss auch auf die philosophischen Untersuchungen über das Universum von maassgebendem Einfluss sein. Einen entschieden teleologischen Standpunkt betreffs der Natur nimmt ein Ad. Mühry, Krit. u. kurze Darlegg. der exacten Naturphilos., 5. Aufl. Götting. 1882.

Die Litteratur, betreffend die „metamathematischen" Speculationen s. bei B. Erdmann, die Axiome der Geometrie, Lpz. 1877, welcher auch die ganze Frage nach ihrer philosophischen Bedeutung erörtert (s. dazu J. Jacobson, d. Axiome der Geometrie u. ihr „philos. Untersucher" Herr B. Erdmann, in: Altpreuss. Monatsschr., Bd. 20, 1883, S. 301—341, auch besonders erschienen, Kgsb. 1884). Es gehören namentlich hierher die Abhandlungen von Gauss: Disquisitiones generales circa superficies curvas, 1828, die Habilitations-Vorlesung von Riemann aus d. J. 1854, veröffentlicht von Dedekind i. d. Abhandl. der k. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen, 1867, u. die Arbeiten von Helmholtz: Ueb. d. thatsächl. Grundlagen d. Geometrie, Heidelb. Jahrbücher, 1868, über d. Thatsachen, die der Geometrie zum Grunde liegen, Göttinger Nachr., 1868, und: Ueber den Ursprung u. die Bedeutung der geometrischen Axiome, in: Populäre Vorles., Heft III, Braunschw. 1876. In die ganze Frage führt gut ein: Liebmann, über die Phänomenalität des Raumes, in dem Werke: Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl., Strassb. 1880. — Es kommt bei diesen Speculationen darauf hinaus, dass unser Raum von drei Dimensionen, in welchem der Punkt durch drei Coordinaten

bestimmt wird, und in welchem die euklidische Geometrie gilt, nicht der einzige ist, den man sich denken kann, sondern nur als Species des allgemeinen analytischen Begriffs vom Raum angesehen wird, für den es, als eine nfach ausgedehnte Mannigfaltigkeit, keine bestimmte Zahl von Dimensionen giebt. In einem Raum von n Dimensionen wird der Punkt durch n Coordinaten bestimmt. Ein Raum von mehr als drei Dimensionen ist logisch denkbar, aber nicht vorstellbar und anschaubar. Von diesen mathematischen Ausführungen sind philosophische Folgerungen, freilich in von einander abweichender Weise, gezogen worden. Namentlich ist daraus gefolgert worden, dass unsere Raumanschauung eine empirische Vorstellung sei. Zöllner hat die Metageometrie zu der Annahme benutzt, dass unsere phänomenale Welt ein Schattenbild der realen Welt der Dinge an sich oder der Ideen von vier Dimensionen sei.

Wilh. Wundt (geb. 1832, seit 1875 Prof. d. Philos. in Leipzig), Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehm., Lpz. 1862. Vorlesgn. über d. Menschen- u. Thierseele, Lpz. 1863. Die physikal. Axiome u. ihre Beziehg. z. Causalprincip, ein Capitel aus d. Philos. der Naturwissenschaften, Erlangen 1866. (Die sechs von Wundt angenommenen Axiome sind: 1. Alle Ursachen in der Natur sind Bewegungsursachen. 2. Jede Bewegungsursache ist ausserhalb des Bewegten. 3. Alle Bewegungsursachen wirken in der Richtung der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes. 4. Die Wirkung jeder Ursache verharrt. 5. Jeder Wirkung entspricht eine ihr gleiche Gegenwirkung. 6. Jede Wirkung ist äquivalent ihrer Ursache.) Grundzüge d. physiol. Psychol, Lpz. 1873—74, 3. Aufl. 1887, ins Französische ist das Werk übers. v. Elie Rouvier, Par. 1886. Ueber d. Aufg. d. Philos. in d. Gegenwart, Lpz. 1874. Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften, Akadem. Antrittsrede, Lpz. 1876. Logik, 1. Bd., Erkenntnissl., 2. Bd., Methodenl., Stuttg. 1880, 83. Essays (von ihnen hervorzuheben: Philosophie u. Wissensch., d. Theorie der Materie, d. Unendlichk. der Welt, d. Aufgaben der experimentell. Psychol., d. Sprache u. d. Denken, d. Entwickelung des Willens, der Spiritismus) Lpz. 1885. Ethik, eine Untersuch. der Thatsachen u. Gesetze des sittl. Lebens, Stuttg. 1886. Zur Moral d. litterarisch. Kritik, Lpz. 1887 auf Veranlassung einer Kritik der Ethik in d. Preuss. Jahrbüchern 59, 1887 von H. Sommer: d. eth. Evolutionism. W. Wundts. Seit 1881 giebt Wundt Philosophische Studien heraus — bis 1888 erschienen 4 Bde., je zu 4 Heften —, in welchen eigene Arbeiten Wundts und Arbeiten seiner Schüler veröffentlicht sind, namentlich Untersuchungen der experimentellen Psychologie und Untersuchungen über Methoden der Mathematik u. der Erfahrungswissenschaften. Nach Wundt muss sich die Philosophie bemühen, Wissenschaftslehre in der wahren Bedeutung des Worts zu sein und zwar so, dass sie die Methoden und Ergebnisse der Einzelwissenschaften als den eigentlichen Gegenstand ihrer Forschungen betrachtet. Ihr wahres Ziel ist hier, eine Weltanschauung zu gewinnen, welche dem Bedürfniss des menschlichen Geistes nach der Unterordnung des Einzelnen unter umfassende theoretische und ethische Gesichtspunkte Genüge leistet. Die Einzelforschung kommt immer nur zu einseitigen Gesichtspunkten, und daher kann keine andere Wissenschaft diesem Bedürfniss genügen. Die physiologische Psychologie hat vornehmlich die Beziehungen des äusseren und inneren Geschehens zu untersuchen und steht deshalb zur Hälfte noch innerhalb der Naturwissenschaft, die sie als nächste Vermittlerin mit den Geisteswissenschaften verbindet. Von der subjectiven Psychologie unterscheidet sie sich als objective, welche die innere Wahrnehmung unter „die Controlle der experimentellen Beeinflussung durch willkürlich herbeizuführende und abzustufende äussere Einwirkungen" stellt; darum heisst sie auch experimentelle Psychologie. Der andere Theil der objectiven Psychologie

ist die Völkerpsychologie. Das Bewusstsein mit seinen mannigfaltigen und doch in durchgängiger Verbindung stehenden Zuständen ist für unsere innere Auffassung eine ähnliche Einheit wie für die äussere der leibliche Organismus, und da Physisches und Psychisches in durchgängiger Wechselbeziehung stehen, kommt Wundt zu der Annahme, dass, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen, und weiterhin zu der Voraussetzung, dass das geistige Sein die Wirklichkeit der Dinge, und die wesentlichste Eigenschaft desselben die Entwickelung ist. Das menschliche Bewusstsein ist dann für uns die Spitze dieser Entwickelung; es bildet den Knotenpunkt im Naturlauf, in welchem die Welt sich auf sich selbst besinnt. Nicht einfaches Sein, sondern entwickeltes Erzeugniss zahlloser Elemente ist die menschliche Seele; nicht Substanz, sondern Actualität. Die Einheit des Ich beruht auf der Stetigkeit der Veränderungen unseres inneren Seins. Auf erkenntnisstheoretischem Gebiet bekennt sich Wundt zu einem kritischen Idealismus, der zugleich Idealrealismus ist. Die idealen Principien müssen in der objectiven Realität sich wieder finden, wie ja auch die Grundgesetze des logischen Denkens zugleich Gesetze der Objecte des Denkens sind. Dieses Resultat muss aber durch Untersuchung gefunden und darf nicht vor aller Untersuchung durch täuschende dialektische Künste erzeugt werden. Von vornherein steht nur der Grundsatz fest, dass die Objecte unseres Denkens diesem conform sein müssen, da ohne diesen Grundsatz das Entstehen einer Erkenntniss nicht begreiflich wäre. In seiner Ethik sucht Wundt zunächst die ethischen Principien in inductiver Weise auf durch eine Untersuchung einmal des ursprünglichen sittlichen Bewusstseins (der Thatsachen des sittlichen Lebens) und zweitens der wissenschaftlichen Reflexion über das Sittliche (die philosophischen Moralsysteme, geschichtliche Uebersicht u. allgemeine Kritik). Hierauf entwickelt er in der systematischen Ethik auf dieser gegebenen Grundlage die Principien, auf welchen alle sittlichen Werthurtheile beruhen, und prüft dieselben auf ihren wechselseitigen Ursprung und Zusammenhang (der sittliche Wille, die sittlichen Zwecke, die sittliche Motive, die sittlichen Normen) und behandelt dann die sittlichen Lebensgebiete: einzelne Persönlichkeit, Gesellschaft, Staat, Menschheit. Wundt vertritt in der Ethik einen Evolutionismus, bei dem ein Gesammtwille anerkannt wird, dessen Träger die Einzelnen, und in dessen umfassenderen Zwecken die individuellen Lebensaufgaben der Einzelnen eingeschlossen sind. Vgl. Henri Lachelier, la théorie de connaissance de W., in Rev. philos. 1880 Bd. 10, S. 23—48. J. Baumann, W.s L. vom Willen u. sein animistischer Monismus in: Philos. Monatsh. 1881, S. 558—602; dageg. Wundt, Philos. Stud. I, 337—378; hierauf wieder Baumann in d. Philos. Monatsh. 1883, S. 354—374. O. Flügel, üb. Wundts Erkenntnissl.. in: Ztsch. f. exakte Ph., XII, 1883, S. 52—77. H. Lachelier, les lois psychologiques dans l'école de Wundt, in: Revue philos. 19, 1885, S. 121—146. Th. Achelis, W.s Philosophie, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 91, 1887, S. 188—227; s. denselb., W. Wundt, in: Nord u. Süd, 43, 1887, S. 286—304.

§ 45. Der herbartschen und noch mehr der leibnizischen Richtung unter Mitaufnahme spinozistischer Gedanken steht Hermann Lotze nahe, wiewohl er mit Recht dagegen protestirt, als ein Herbartianer bezeichnet zu werden, da er die Möglichkeit des Zusammenseins und der erscheinenden Wechselwirkung der vielen Wesen auf die nothwendige Einheit eines substantiellen Weltgrundes, auf die

Thätigkeit einer ursprünglichen Wesenseinheit alles Wirklichen zurückführt. Das Unendliche ist die Eine Macht, welche sich in der Gesammtheit der Geisterwelt unzählige zusammenstimmende Weisen ihrer Existenz gegeben hat. Alle Monaden sind nur Modificationen des Absoluten. Diese allgemeine Substanz, der Grund der realen Welt, ist zugleich der Grund der idealen Welt, der Ideen des Guten, Schönen, Wahren, die allgemeine Idee, und so das Eine und höchste Gut. Der Mechanismus ist die Form endlichen Daseins, welche das Wesen sich giebt. — Die Absicht Lotzes ist, einen Frieden zu stiften zwischen den Bedürfnissen des Gemüths und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft.

Den spinozistisch-kantischen Gedanken, dass Seele und Leib nur zwei verschiedene Erscheinungsweisen eines Realen seien, je nachdem dasselbe von aussen oder von innen, durch die Sinne oder durch das Selbstbewusstsein aufgefasst werde, verbindet mit einer Atomistik, die zu der Auffassung jedes einzelnen Atoms als eines raumlosen oder punktuellen Wesens neigt, aber die Seele nicht auf Ein Atom einschränkt und mit der Annahme einer Beseelung der einzelnen Gestirne und des Universums der Physiker und Philosoph Gustav Theodor Fechner, der in seiner „Psychophysik“ die Intensitäten der Empfindungen messen lehrt aus den physikalisch messbaren Stärken der Reize auf Grund des von ihm sogenannten „weberschen Gesetzes“.

An Schellings positive Philosophie, in welcher er die Einheit der schopenhauerschen und hegelschen Lehre findet, knüpft an Eduard von Hartmann, welcher einen concreten Monismus des unbewussten absoluten Geistes mit den Attributen Wille und Vorstellung (Idee) lehrt. Hegels logische Idee soll ebensowenig ohne Willen zur Realität gelangen, als es Schopenhauers blindem vernunftlosen Willen möglich sei, sich zu urbildlichen Ideen zu determiniren, und Hartmann fasst deshalb beide als coordinirte gleichberechtigte Principien, die als Functionen eines und desselben functionirenden Wesens zu denken seien. Der Wille setzt das „Dass“ (die reale Existenz), die Idee das „Was“ (die ideale Essenz) der Welt und der Dinge. Aus der Natur des Willens folgt das nothwendige Ueberwiegen des Schmerzes. Deshalb wäre das Nichtsein der Welt vorzuziehen ihrem Sein, obwohl die seiende Welt die beste aller möglichen Welten ist. Hartmann verbindet so den Pessimismus mit dem Optimismus. Das Ziel der zweckmässigen Entwickelung der Welt ist die Zurückwendung des Willens ins Nichtwollen. Das Mittel dazu ist grösstmögliche Steigerung des Bewusstseins, weil nur in diesem die Vorstellung sich in der zu einer Opposition erforderlichen Emancipation vom Willen be-

findet. — Hartmann bezeichnet seine Lehre vom erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkt als „transscendentalen Realismus“.

Einen Realismus anderer Art hat J. H. von Kirchmann ausgebildet, welcher das Sittliche auf das Gefühl der Achtung vor einem erhabenen Gesetzgeber, vor einer erhabenen Macht als Autorität, zurückführt. Ein System der „Wirklichkeitsphilosophie“ will Eugen Dühring bieten, welcher das Gegebene nimmt, wie es ist, ohne daran zu deuteln. Philosophie ist nach ihm die Entwickelung der höchsten Form des Bewusstseins von Welt und Leben.

Ausserdem sind manche andere Versuche zu Systembildung gemacht worden.

Lotze, Metaphysik, Lpz. 1841. Allgem. Pathologie u. Therapie als mechan. Naturwissenschaften, Lpz. 1842. Ueber Herbarts Ontologie, in: Fichtes Zeitschr. f. Philos., Bd. XI, 1843, S. 203—234. Logik, Lpz. 1843. Allgem. Physiologie des körperlichen Lebens, Lpz. 1851. Medicin. Psychologie od. Physiologie der Seele, Lpz. 1852. Vgl. Lotzes Artikel über d. Lebenskraft in Wagners Handwörterbuch der Physiologie. Streitschriften, Lpz. 1857. Mikrokosmus, Ideen zur Naturgesch. u. Gesch. der Menschheit, Lpz. 1856—64, 4. Aufl. ebd. 1884 ff. Gesch. der Aesthetik in Deutschland (bildet den VII. Bd. der „Gesch. d. Wissenschaften in Deutschland“), Münch. 1868. System der Philos., I. Th., Logik, Lpz. 1874, 2. Aufl. 1881, II. Th., Metaphysik, ebd. 1879. S. auch: Principien der Ethik in: Nord u. Süd, Juni 1882, S. 339—354. Nach Lotzes Tode sind Dictate aus seinen Vorlesungen herausgegeben worden, in 8 Hftn.: Log. u. Encyclop. der Philos., Metaphys., Naturphilos., Psychologie, Praktische Philos., Religionsphilos., Aesthetik, Gesch. d. deutsch. Ph. seit Kant, Lpz. 1881—1884, z. Th. in 2. Aufl. erschienen. Kleine Schriften, Bd. 1 u. 2, Lpz. 1885, 86.

Ueber Lotze s. H. Sommer, d. Lotzesche Ph. u. ihre Bedeut. f. d. geist. Leb. der Gegenw. Preuss. Jahrb. 1875, 3 Artik.; ders., ebenda, 1881; ders., dem Andenk. L.s, in: Im neuen Reich, 1881, No. 36. E. Rehnisch, H. L., sa vie et ses écrits, in: Rev. philos., 1881, Bd. 12, S. 321—336. T. Achelis, L.s Philos., in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 1882, S. 1—27. T. M. Lindsay, H. L., in: Mind. 1876. E. Pfleiderer, L.s philosoph. Weltanschauung nach ihren Grundzügen, Berl. 1882, 2. Aufl., Berl. 1884. O. Caspari, H. L. in sein. Stell. z. der durch Kant begründet. neuesten Gesch. der Ph., Breslau 1883. Johs. Franke, üb. L.s L. v. d. Phänomenalität des Raumes, Lpz. 1884. Gercken, Beitr. zur Würdigung der Erkenntnisstheorie Lotzes, Pr. des R. G. z. Perleberg 1885. Zschau, L.s Ethik, Pr. d. R. Sch. zu Meerane i. S., 1885. G. v. Schultheiss, d. religionsphilos. Grundgedanken Herm. Lotzes, in: Theol. Ztschr. aus d. Schweiz, 1885, S. 274—302. G. Hartung, Hartmann u. Lotze, in: Philos. Monatsh., 1885, S. 1—20. Reinh. Geyer, Darstell. u. Krit. der lotzeschen L. v. d. Localzeichen, in: Philos. Monatsh., 1885, S. 513—560. Fritz Kögel, L.s Aesthetik, Götting. 1886. Koppelmann, L.s Stellung zu Kants Kriticism., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 88, 1886, S. 1—47. T. Achelis, L.s prakt. Philos. in ihr. Grundzügen, in: Phil. Monatsh., 1886, S. 577—609. G. Fonsegrive, la logique de L., in: Revue philos., 21, 1886, S. 618 bis 634. A. Penjon, la metaphysique de L., in: Rev. philos, 21, 1886, S. 348—366. M. Nath, d. Psychol. H. Lotzes in ihr. Verh. z. Herbart, Berl. 1887. Ein Verzeichniss aller litterar. Publicationen L.s, mitgetheilt v. E. Rehnisch, findet sich als Anhang z. Dictaten aus d. Vorles. üb. Psychol.

Rud. Herm. Lotze war geb. den 21. Mai 1817 in Bautzen. Auf dem Gymnasium zu Zittau vorgebildet, bezog er 1834 die Universität Leipzig und widmete sich hier vornehmlich dem Studium der Medicin, zeigte aber bald lebhaftes Interesse für Philosophie und wurde besonders, wie er selbst bestimmt anerkennt, von Chr. Herm. Weisse angeregt. 1839 habilitirte er sich in der medicinischen, kurze Zeit darauf in der philosophischen Facultät und hielt medicinische und philosophische Vorlesungen. 1844 wurde er auf Veranlassung des Physiologen Rud.

Wagner nach Göttingen als Professor der Philosophie und Nachfolger Herbarts berufen. Hier wirkte er bis 1881, wo er nach Berlin ging, als Professor der Philosophie. Nicht einmal ein Semester hielt er daselbst seine Vorlesungen. Er starb den 1. Juli 1881. Eine genaue Uebersicht über seine Lehrthätigkeit an den Universitäten Leipzig, Göttingen und Berlin findet sich als Anhang zu den Dictaten aus den Vorlesungen über Gesch. der deutsch. Philos. seit Kant. Lotzes Bedeutung liegt hauptsächlich darin, dass er als genauer Kenner der naturwissenschaftlichen Forschungen und Resultate, diese voll würdigend, doch in Fühlung blieb mit dem deutschen Idealismus, besonders mit dessen ethisch-ästhetischer Seite und so, ohne unkritisch zu philosophiren, ein System ausbildet, das seinen Schwerpunkt in der Ethik hat.

Für Lotze ist die Philosophie eine Bestrebung, innerhalb der vorausgesetzten uns selbst unbekannten Schranken, welche uns unser irdisches Dasein zieht, eine in sich zusammenstimmende Ansicht zu gewinnen, die uns über die Noth des Lebens hinweghilft und uns werthvolle Ziele in ihm zu stellen und zu erreichen lehrt. Eine absolute Wahrheit kann nicht ihr Zweck sein. Lotze zeigt, dass der Mechanismus ausnahmslos herrscht nicht auf dem unorganischen nur, sondern auch auf dem organischen Gebiete. Trotz dieser universellen Ausdehnung soll doch die Bedeutung der Sendung, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat, eine völlig untergeordnete sein. — Zu dem Begriff des Seienden gehört es, in Beziehungen zu stehen. Diese Beziehung nun der Dinge unter einander ist nicht etwa ein zwischen den Dingen liegendes Band; das, was wir so zu bezeichnen pflegen, ist ein Zustand in den Dingen. Sie können sich ein Leiden durch Vermittelung von Beziehungen nicht anthun, und so muss die Veränderung, die wir in dem Einen voraussetzen, unmittelbar ein Leiden des Andern sein. Es muss demnach die Trennung zwischen den Dingen ganz aufgegeben werden, und in einer substantiellen Wesensgemeinschaft aller Dinge wird die Möglichkeit dafür zu suchen sein, dass die Zustände des Einen wirksame Gründe der Veränderungen des Andern sind. Nur, wenn die einzelnen Dinge nicht selbständig im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüberreichen kann; nur wenn sie alle, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich Theile einer einzigen, sie alle umfassenden unendlichen Substanz, des Absoluten, sind, ist das, was wir ihre Wechselwirkung nennen, möglich. A, die absolute Substanz, hat als Theile, Modificationen oder Momente die einzelnen Substanzen a, b, c . . . .; findet nun in a der Zustand α statt, so ist α zugleich ein Zustand von A und bewirkt in der Einheit der Substanz A einen neuen Zustand β, der aber wiederum speciell als ein veränderter Zustand der einzelnen Substanz b erscheint, die wie alle übrigen desselben Wesens mit A ist. Hierdurch wird freilich noch nicht begriffen, wie innerhalb jenes einen Wesens das Wirken überhaupt zu Stande kommt.

Das Wechselleiden und Wechselwirken ist nun nur möglich bei Wesen, die es wirklich fühlen, also für sich selbst sind. Demnach werden die Dinge, die uns als beharrliche und doch selbstlose Ausgangs-, Durchschnitts- und Zielpunkte des Geschehens erscheinen, Wesen sein, welche, nur in verschiedenen Abstufungen, mit den Geistern den allgemeinen Charakter der Geistigkeit, das Fürsichsein, theilen. Also geistige Monaden müssen statuirt werden: alles Reale ist geistig. Aus den inneren Zuständen dieser Wesen gehen nach festen Gesetzen die mechanischen Bewegungen hervor, auf die wir bei der Naturerklärung zunächst hingewiesen sind.

Raum und Zeit lassen sich weder als Dinge noch als Eigenschaften der Dinge, noch als Ereignisse, sondern nur als Verhältnisse auffassen. Aber mögen diese nun ihre Wirklichkeit in den Wesen haben, von denen wir in der Regel

sagen, dass sie in diesen Formen seien, oder in dem Bewusstsein der Eindrücke habenden Wesen, jedenfalls existiren sie nicht objectiv ausser uns und den Dingen, sondern ausser uns nur als Zustände, die in jedem Ding durch Wechselwirkung mit andern entstehen. Raum und Zeit gehen nicht als bereitstehende leere Formen dem später in sie hineinfallenden Realen voraus, sondern beide sind nur in den Dingen und in den Ereignissen als die Formen, unter denen die vorher geschehenen Wechselwirkungen für die Auffassung der in Wechselwirkung stehenden Elemente selbst erscheinen. Insofern kommt dem Raum und der Zeit Idealität zu.

Auf der Wechselwirkung beruht auch die Erkenntniss. Wenn ein Object a von dem Subject b erkannt wird, so beruht dies darauf, dass ein α des a in b einen Zustand β erweckt, der aber aus der eigenen Rückwirkung der eigenthümlichen Natur des b entspringt und deshalb dem α durchaus nicht ähnlich zu sein braucht, der sich jedoch ändert, wenn α sich ändert. So werden also in der Erkenntniss die Dinge und Ereignisse keineswegs so abgebildet, wie sie sind, sondern nur wie sie erscheinen. Eine blosse Receptivität, Eindrücke von Aussen lediglich aufzunehmen, ohne durch die eigene Natur sie mit zu bestimmen, ist nicht zu statuiren. Was das ursprüngliche Eigenthum unseres Geistes anlangt, so darf man nicht meinen, dass abstracte Wahrheiten wie das principium identitatis oder das principium rationis sufficientis vom Beginn des Lebens und vor aller Erfahrung dem Bewusstsein schon stets als deutliche Vorstellungen innewohnten; es verhält sich damit vielmehr so: der Geist ist derart, dass dann, wenn Eindrücke auf ihn einwirken, er aus seiner eigenen Natur in der Weise reagirt, dass er zu jeder Veränderung des Beobachteten eine bedingende Ursache sucht, dass er jeden Inhalt eines Eindrucks als sich selbst gleich ansieht. In dem Augenblicke freilich, wo wir uns zum ersten Male eines solchen Satzes bewusst werden, wird er von uns als eine ewige, allgemein und nothwendig gültige Wahrheit erfahren. Obwohl der Unterschied zwischen Seele und Materie aufgehoben ist, so sind Seele und Leib, wenn auch nicht ganz ungleichartig, doch zweierlei: die Seele eine einzige nichtsinnliche Substanz, der Körper eine Zusammensetzung vieler. Zwischen beiden findet also keine Identität, wohl aber eine vielgegliederte Wechselwirkung statt, die den allgemeinen Gesetzen gehorcht.

Inhalt und Gültigkeit der moralischen Ideen sind ebenso wie die theoretischen Sätze unabhängig von der Erfahrung; diese giebt freilich zu ihrer Entwickelung die Veranlassung. Eine sittliche Beurtheilung unserer Handlungen kann nur von dem Bewusstsein unbedingt verpflichtender Ideale ausgehen, deren Verwirklichung uns unter allen Umständen obliegt, die uns zum Handeln auffordern. Freilich hängen die Begriffe des Guten und des Gutes oder der Lust untrennbar zusammen. Wollte man aus den Zwecken des Handelns jede Rücksicht auf ein zu erzeugendes Glück entfernen, dann würde der Begriff des Guten, des Besseren, seine Bedeutung verlieren, man würde auch nicht wissen, zu welchem Ende in dieser Welt etwas geschehen sollte. Es muss hier die unbedingte Verpflichtung, deren Vorstellung nicht für eine psychologische Täuschung erklärt werden kann, maassgebend sein; die Entscheidung hängt vom Gewissen ab, indem es Verhältnisse der Dinge und Ereignisse giebt, denen ein eigener Werth oder Unwerth zukommt, insofern als sie zwar diese beiden nur in unserem Gefühle erlangen, aber doch dann unabhängig von unserer Willkür, so dass auf einige ein unabweisliches Urtheil des Wohlgefallens oder der Billigung, auf andere eins des Missfallens oder der Missbilligung fällt. Die bindende Kraft der sittlichen Gebote ist freilich nur erklärlich durch die Annahme, dass wir durch Erfüllung derselben an der Erreichung des Weltzweckes mithelfen, der nicht in Gleichgültigem besteht, sondern

in der Herstellung eines unbedingt werthvollen Gutes, das als Gut auch gefühlt werden muss.

An Stelle des metaphysischen Postulats des Unendlichen wird von Lotze der volle Begriff Gottes gesetzt, wobei Gewicht auf eine Art des ontologischen Beweises gelegt wird: Wäre das Grösste nicht, so wäre das Grösste nicht, und es ist ja unmöglich, dass das Grösste von allem Denkbaren nicht wäre. Die Gewissheit davon soll freilich zu den inneren Erlebnissen gehören. Die metaphysischen Eigenschaften der Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht bestimmen nun Gott als den Grund aller Wirklichkeit des Endlichen, die ethischen der Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit genügen dem Verlangen, in dem höchsten Wirklichen auch das Höchste des Werthes wieder zu finden. Aber nur die Persönlichkeit Gottes kann der Sehnsucht des Gemüths Genüge schaffen. Und zwar soll für das Selbstbewusstsein (oder für die Persönlichkeit) nicht nöthig sein der Gegensatz gegen die Aussenwelt, sondern es soll entstehen auf dem Grunde eines unmittelbaren Selbstgefühls. — Durch das religiöse Gefühl erfassen wir uns selbst als göttlichen Wesens, als mit Gott vereinigt, der unser Wesen bedingt und sich in uns offenbart.

Was das Verhältniss des Wirklichen zu dem Reich der Wahrheiten und dem Reich der Werthe anlangt, so sind diese nicht früher als das erste Wirkliche, sondern dieses, welches die lebendige Liebe ist, entfaltet sich in der einen Bewegung, welche dem endlichen Erkennen sich in drei Seitenkräfte zerlegt, nämlich in die des Guten, welches das Ziel der Bewegung ist, des Gestaltungstriebes, der dieses verwirklicht, und der Gesetzlichkeit, mit welcher dieser Trieb die Richtung nach seinem Zwecke innehält. Wie freilich die Wirklichkeit in dieser ewigen Liebe ruht, wie die ewigen Wahrheiten als die Summe dessen, was uns als denknothwendig erscheint, aus demselben Grunde der ewigen Liebe sich herleiten, das darzuthun, ist eine für die Wissenschaft unmögliche Aufgabe.

An Lotze schliesst sich ziemlich eng an Hugo Sommer, üb. das Wesen u. d. Bedeutg. der menschl. Freiheit, Berl. 1882, 2. Aufl. 1885. D. Neugestalt. unser. Weltansicht durch d. Erkenntniss v. d. Idealität des Raumes u. der Zeit, Berl. 1882. Gewissen und moderne Cultur, Berl. 1884. Individualismus oder Evolutionismus? Zugleich e. Entgegn. auf d. Streitschr. des Hrn. Prof. W. Wundt, Berl. 1887. Auf den Schriften Lotzes, insbesondere auf dem Mikrokosmus, beruhen ferner die philosophischen Voraussetzungen von Wilh. Hollenbergs Schrift: Zur Religion u. Cultur, Vorträge u. Aufsätze, Elberf. 1867, u. dessen Logik, Psychol. u. Ethik als philos. Propädeutik, Elberf. 1869. Auch Herm. Langenbeck, das Geistige nach seinem ersten Unterschiede vom Psychischen im engern Sinne, Berl. 1868, hat an Lotze u. zum Theil an Kant sich angeschlossen. Im Geiste von Lotzes medicinischer Psychol. schreibt Carl Stumpf, Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, Lpz. 1873. Tonpsychologie, 1. Bd., Lpz. 1883.

Gust. Teichmüller (geb. 1832, Prof. in Dorpat) gehört zwar keiner bestimmten Partei an, verehrt aber Lotze unter den Philosophen der neuesten Zeit am höchsten. Er hat neben einer Reihe auf die Geschichte der alten Philosophie bezüglichen Werke geschrieben: Ueber die Unsterblichkeit der Seele, Lpz. 1874, 2. Aufl., 1879. Darwinismus u. Philosophie, Dorpat 1877. Ueber das Wesen der Liebe, Lpz. 1879. Die wirkliche und d. scheinbare Welt. Neue Grundlegg. d. Metaphys., Breslau 1882. Religionsphilosophie, Breslau 1886. Die auf die alte Philosophie bezügl. Werke s. in der Litteratur des 1. Th. dieses Grundr. Namentlich den Begriff des Seins untersucht Teichmüller in seiner Grundlegung. Auf das Sein aller andern Dinge schliessen wir, unseres eigenen Seins sind wir uns unmittelbar bewusst, und gerade dieses Wissen von uns selbst, von unseren Thätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was Teichmüller unter Sein versteht. Alles Sein

ruht eben im Ich nach dem Zeugniss des Selbstbewusstseins, und nicht wächst das Ich langsam aus den Thätigkeiten hervor. Die Einheit des Ichs ist eine substantiale. Das ganze Weltbild hat nur ideelles Sein als Inhalt unserer erkennenden Thatigkeit, in welcher das Subject verschwunden ist. Wir haben damit nur eine scheinbare Welt. Nach der Analogie mit dem Ich nehmen wir mit Recht andere Wesen ausser uns an. Religion ist diejenige Gesinnung, welche sich, dem Gottesbewusstsein zugeordnet, in zusammengehöriger Function von Erkenntniss, Gefühl und Handlung symbolisirt. — Gegen Kant polemisirt Teichmüller entschieden, noch entschiedener gegen den Positivismus.

Fechner, das Büchlein vom Leben nach d. Tode, Lpz. 1836, 3. Aufl. 1887. Ueber das höchste Gut, Lpz. 1846. Nanna od. über das Seelenleben der Pflanzen, Lpz. 1848. Zendavesta od. über die Dinge des Himmels u. des Jenseits, Lpz. 1851. Ueber die physikal. u. philos. Atomenlehre, Lpz. 1855, 2. Aufl. 1864. Elemente der Psychophysik, 2 Thle., Lpz. 1860. Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden, Lpz. 1861. Die drei Motive u. Gründe des Glaubens, Lpz. 1863. Zur experimentalen Aesthetik, Lpz. 1871. Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgesch. der Organismen, Lpz. 1873. Vorschule der Aesthetik, 2 Thle., Lpz. 1876. Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre u. ihres Urhebers (Reichenbach), Lpz. 1876. In Sachen der Psychophysik, Lpz. 1877. Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Lpz. 1879. Revision der Hauptpunkte der Psychophysik, Lpz. 1882. Ueber die psychischen Maassprincipien und das webersche Gesetz, in: Philos. Stud., IV. Bd., H. 2, 1887. Unter dem Pseudonym Dr. Mises hat Fechner noch mehrere, zum Theil humoristische Schriften veröffentlicht, so: Kleine Schriften, Lpz. 1875, Räthselbüchlein, Lpz. 1878. — Die psychophysischen Resultate Fechners haben namentlich angegriffen: Hering, über Fechners psychophys. Gesetz, Wien 1875. Delboeuf, Etude psychophysique, Bruxelles 1873. Langer, Grundlagen der Psychophys., Jena 1876. Georg Elias Müller, zur Grundlegung der Psychophysik, Berl. 1878. Ferd. Aug. Müller, das Axiom der Psychophysik, Marb. 1882. Ad. Elsas, üb. d. Psychophysik, physik. u. erkenntnisstheoret. Betrachtungen, Marb. 1886. Vgl. auch Otto Caspari, die psychophys. Bewegung. Lpz. 1869. Die vielen auf die Methoden der Psychophysik und psychophysische Resultate sich beziehenden Abhandlungen können hier nicht aufgeführt werden.

Gustav Theodor Fechner (geb. 1801, seit 1834 Prof. der Phys. in Leipzig, als solcher lange emeritirt, gest. 1887) kommt in seiner phantasievoll-sinnigen Speculation zu theilweise theosophischen Resultaten und gebraucht dabei vielfach Analogien: Er selbst nennt seine Philosophie einen wenn auch weit vom Mutterstamm abgezweigten Ableger der schellingschen Speculation, dagegen weist er den Hegelianismus, der ihm „in gewissem Sinne die Kunst, ein richtiges Schliessen zu verlernen, ist", entschieden ab. Nach ihm liegen die höchsten und letzten Wirklichkeiten auf der Seite des Geistigen in der höchsten und letzten Bewusstseinseinheit, der des göttlichen Geistes, nach Seiten des Körperlichen im einfachen Atome, als letztem Element der Körperwelt. Es giebt eine allgemeine und höchste Bewusstseinseinheit, die göttliche, die analog der menschlichen gedacht werden muss. Es giebt ihr untergeordnete und in ihrer gemeinsamen Unterordnung einander nebengeordnete Bewusstseinseinheiten, wozu die menschlichen gehören. Es giebt aber auch noch den Menschen übergeordnete, Gott untergeordnete Bewusstseinseinheiten, die der Erde und der Himmelskörper, indem jedes Gestirn seine eigene Sinneswelt hat und darüber aufsteigende höhere Bewusstseinswelt, die sich über der seiner Geschöpfe einheitlich zusammenschliesst, sich gegen die der andern Gestirne abschliesst, für das göttliche Bewusstsein aber ganz offen ist, so dass die Gestirne, also auch die Erde, zwischen ihren Geschöpfen und Gott vermitteln. Unter den Menschen stehen wiederum die Seelen der Pflanzen. Die Einheit des höchsten Bewusstseins übersteigt alle niederen Bewusstseinseinheiten und stellt eine Verknüpfung zwischen ihnen her, dessen sie sich bewusst ist, indem das In-

begreifen im Bewusstsein zugleich das Band des Inbegriffenen ist. Dagegen sind sich die niederen Bewusstseinseinheiten des Inbegriffenseins in der höheren und höchsten nicht unmittelbar bewusst. Unser irdisches Leben geht als neues Entwickelungsmoment in ein weiteres und höheres Leben ein und gewinnt Theil daran. Wie unsere Anschauung nach dem Erlöschen als Erinnerung in einem höheren Gebiete unseres Geistes wiedergeboren wird, so wird es auch unserm ganzen Geiste im Geiste darüber, dem er schon jetzt eingethan ist, begegnen. Im Jenseits sind die Geister nicht mehr an dieselben räumlichen Schranken gebunden wie im Diesseits, sie sind dort in einem freieren, innigeren und höheren Verkehr. Uebrigens sollen das nur Glaubenssätze der Tagesansicht sein, die sich aber auf ein theoretisches praktisches und historisches Princip stützen.

Das einfache Atom ist zwar als solches keiner Erscheinung fähig, aber wird aus der Gesammtheit der körperlichen Erscheinungen als Schlusspunkt ihres Zusammenhangs abstrahirt und stellt den letzten Ansatzpunkt für alle exacte Berechnung dessen dar, was im Einzelnen in der Welt berechenbar ist. Zu dem Gedanken dieser letzten Einzelheiten gelangen wir, indem wir die Analyse der körperlichen Erscheinungen bis zu ihrer letzten Grenze fortführen, wobei jene einfachen Dinge als letzte nothwendige Anhaltspunkte der Verknüpfung und Berechnung der Erscheinungen übrig bleiben. Der Beweis der Realität der Atome liegt in der mathematischen Nothwendigkeit, sie zu gebrauchen.

Seine Grundansicht nennt Fechner idealistisch, sofern alle Existenz nach ihr in einem allgemeinsten, im göttlichen Bewusstsein ruht, nur dass sie nicht die Materie für ein Product des Geistes oder einseitig von ihm abhängig hält, sondern für eine immanente Bedingung seines Daseins. Er nennt sie materialistisch, da sie die Möglichkeit eines menschlichen Gedankens ohne ein Gehirn und eine Bewegung in diesem Gehirn verneint und nicht einmal einen göttlichen Gedanken ohne eine körperliche Welt und ohne Bewegungen in dieser Welt gestattet. Er nennt sie dualistisch, indem Leib und Seele zwei gar nicht auf einander zurückführbare, grundwesentlich verschiedene und doch auf einander bezogene Seiten der Existenz sind. Und endlich bezeichnet er sie als Identitätsansicht, da sie beides, Leib und Seele, nur für zwei verschiedene Erscheinungsweisen desselben Wesens hält, und da sie das Wesen, was beiden Erscheinungsweisen gemeinsam zu Grunde liegt, in nichts als der untrennbaren Wechselbedingtheit beider Erscheinungsweisen und die letzte Bedingung der Untrennbarkeit in der Einheit des göttlichen Bewusstseins sieht. Schroff soll seine Ansicht nur der Monadologie widersprechen.

Die Lehre von den Gesetzen, nach denen Leib und Seele zusammenhängen, nennt Fechner Psychophysik, und er ist der wissenschaftliche Begründer derselben. Nachdem schon Daniel Bernouilli in seiner Abh. de mensura sortis (Akad.) Petersb. 1738, und Laplace (welcher Letztere dabei die Ausdrücke „fortune physique" und „fortune morale" gebraucht) gelehrt hatten, dass der Zuwachs an Befriedigung durch äussern Erwerb (wenigstens innerhalb gewisser Grenzen) unter übrigens gleichen Bedingungen dem Verhältniss dieses Erwerbs zu dem schon vorhandenen Vermögen entspreche, dass also, wenn der Besitz sich in geometrischer Progression vermehre, die Befriedigung in arithmetischer Progression (oder nach logarithmischem Verhältniss) wachse, Euler das Analoge in Bezug auf die empfundenen Tonhöhen und die zugehörigen Schwingungszahlen ausgesprochen hatte, Delezenne im Recueil des travaux de la soc. de Lille (1827) und in Fechners Repertorium der Experimentalphysik I, S. 341 (1832) und Ernst Heinrich Weber in Rud. Wagners Handw. der Physiol. III, 2 Abth., S. 559 ff. in Bezug auf Gewichtsbestimmungen vermöge des Drucksinnes, auf die Vergleichung von Linienlängen und von Tonhöhen die

Modification der Empfindung der relativen Reizveränderung (dem Verhältniss des Reizzuwachses oder überhaupt der Reizmodification zu dem jedesmal schon vorhandenen Reiz) proportional gesetzt hatten, behauptete Fechner auf Grund sehr zahlreicher Beobachtungen das Gesetz als ein innerhalb gewisser Grenzen allgemeingültiges, dass constante Differenzen der Empfindungsintensitäten (die nach Fechners Voraussetzung stets die gleiche Grösse haben) innerhalb gewisser Grenzen durchweg an die gleichen relativen Unterschiede der Reizintensitäten (also an die gleichen Quotienten aus dem jedesmaligen Reizzuwachs und der jedesmal schon vorhanden gewesenen Reizstärke) gebunden seien. Wirken auf denselben Sinn verschiedene Reize, deren Intensitäten eine geometrische Reihe bilden, so entstehen Empfindungen, deren Intensitäten eine arithmetische Reihe bilden. Die Intensitäten der Empfindungen verhalten sich, wie die Logarithmen der Intensitäten der sie hervorrufenden Reize, wenn als Einheit der Schwellenwerth des Reizes, d. h. diejenige Reizstärke angesehen wird, wobei die Empfindung in der Reihe wachsender Reize zuerst entsteht und in der Reihe abnehmender Reize zuerst verschwindet. Das Empfindungsincrement de ist proportional dem relativen Reizzuwachs $\frac{dr}{r}$. Also gilt die „Fundamentalformel" $de = K \frac{dr}{r}$ (wo K eine Constante ist); durch Integration ergiebt sich die „Maassformel" $e = K . \log r - K . \log \varrho$ (wo ϱ den Schwellenwerth des Reizes bezeichnet) oder $e = K . \log \frac{r}{\varrho}$. Mit Rücksicht darauf aber, dass auch ohne äusseren Reiz der Nerv niemals ganz unerregt ist, ergiebt sich, wenn die Intensität der inneren Reizung $= r_0$ gesetzt wird, die Gleichung $de = K \frac{dr}{r + r_0}$. (Dass jedoch keineswegs durchgängig eine genaue Proportionalität bestehe, sondern statt K eine Funktion von r zu setzen sei, die bei mässigem Anwachsen von r nahezu constant bleibe, bei stärkerem Anwachsen von r aber dem Nullwerth zustrebe, indem bei sehr heftigem Reiz eine Grenze erreicht wird, jenseits welcher die Empfindung nicht mehr wächst, zeigt Helmholtz in seiner physiolog. Optik § 21, der die fechnerschen Formeln nur als eine erste Approximation an die Wahrheit gelten lässt.) Fechner nimmt an, dass der Stärke des äusseren Reizes die Stärke der Nervenerregung innerhalb bestimmter Grenzen proportional sei, und dass das „webersche Gesetz", welches besser das fechnersche hiesse, für das Intensitätsverhältniss zwischen Nervenerregung und Empfindung vielleicht in voller Strenge gelte, und dass es sich auf die Beziehungen zwischen den psychischen und den unmittelbar zugehörigen leiblichen Functionen überhaupt anwenden lasse (was freilich sehr hypothetisch ist). Den Angriffen von Helmholtz, Hering, Langer u. A. gegenüber hält Fechner seine Lehre in allen fundamentalen Punkten insoweit aufrecht, als er in ihr die wahrscheinlichste Lehre sieht, die sich bisher hat aufstellen lassen, und auch nach seinen neuesten Aeusserungen wird er durch die mancherlei Ausstellungen nicht dahin geführt, die in den „Elementen" aufgestellten Principien und daraus fliessenden Folgerungen und Formeln zu verlassen. Auf die vielen die Psychophysik betreffenden Discussionen einzugehen, ist hier nicht der Ort.

von Hartmann, Philos. des Unbewussten, Berl. 1869, 9. erweit. Aufl. 1882. Ueber d. dialektische Methode (s. o. S. 346). Schellings posit. Philos. als Einheit von Hegel u. Schopenh., Berl. 1869. Aphorismen über d. Drama, Berl. 1870. Das Ding an sich u. seine Beschaffenh., Berl. 1871. Gesamm. philos. Abhandlungen zur Philos. des Unbewussten, Berl. 1872. Erläuterungen zur Metaphys. d. Unbew. mit besond. Rücks. auf d. Panlogism., ebd. 1874. Shakespeares Romeo u. Julia, Lpz. 1875. Die Selbstzerstzg. d. Christenth. u. d. Relig. d. Zukunft, Berl. 1874. Wahrh. u. Irrthum im Darwinism., eine krit. Darstellg. d. organ. Entwickelungstheorie, ebd. 1875. Krit.

Grundlegung d. transscendentalen Realismus, 2. erweit. Aufl. von: „Das Ding an sich u. seine Beschaffenheit", ebd. 1875, 3. Aufl. 1886, in: Ausgew. WW. Zur Reform des höh. Schulwesens, Berl. 1875. J. H. v. Kirchmanns erkenntnisstheor. Realismus, ein krit. Beitrag zur Begründg. des transscendental. Realismus, ebd. 1875. Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, Berl. 1872 (zuerst anonym), in 2. Aufl. mit dem Namen. Gesammelte Stud. u. Aufsätze, Berl. 1876 (darin u. a.: Beiträge zur Naturphilosophie, das philos. Dreigestirn des 19. Jahrh.s, Schelling, Hegel, Schopenhauer). Neukantianismus, Schopenhauerianismus u. Hegelianismus in ihrer Stellung zu der philos. Aufgabe der Gegenw., 2. Aufl. der Erläuterungen zur Metaph. des Unbew., Berl. 1877. Phänomenologie des sittl. Bewusstseins, Berl. 1879. 2. Aufl. 1886, unt. d. Titel: das sittl. Bewusstsein, in: Ausgew. WW. Zur Gesch. u. Begründung des Pessimismus, Berl. 1880. Die Krisis des Christenthums in d. modernen Theologie, Berlin 1880. Das religiöse Bewussts. der Menschh. im Stufengang seiner Entwicklung, Berl. 1881. D. Religion des Geistes, Berl. 1882. Philos. Fragen der Gegenwart, Lpz. 1885 (der 4. Aufs.: Uebers. der wichtigst. philos. Standpunkte, enthält eine kurze Darstellung des eigenen philos. Systems, und zwar so, dass seine Lösung jeder bestimmten Frage als die Synthese zweier einseitigen Lösungen erscheinen soll, so Panpneumatismus als höhere Synthese des Panlogismus und Panthelismus). Der Spiritismus, ebd. 1885. Moderne Probleme, ebd. 1886. Aesthetik, 1. histor.-krit. Th.: d. deutsche Aesthet. seit Kant, Berl. 1886, 2. systemat. Th.: die Philos. des Schönen, 1887. Diese letzten in: Ausgew. WW., die Berl. 1885 ff. erschienen. Lichtstrahlen aus E. v. H.s sämmtl. WW., herausgeg. u. mit einer Einleit. versehen v. M. Schneidewin, Berl. 1881. — Seinen Entwickelungsgang hat H. selbst dargelegt, in ges. Stud. u. Aufs., No. 1, s. auch in d. Monatsschr. Gesellschaft, 1887, H. 6 und ferner E. Heymons, Ed. v. H., Erinnerungen aus d. Jahren 1868—81, Berl. 1882.

Ueber Hartmanns Philosophie handeln ausser den oben erwähnten Schriften von J. B. Meyer (S. 457) u. L. Weis (S. 479) auch Jul. Bahnsen, zur Phil. d. Gesch., eine krit. Besprechung hegel-hartmannschen Evolutionismus aus schopenhauerschen Principien, Berl. 1871. G. C. Stiebeling, Naturwissensch. geg. Philos. Eine Widerleg. der hartmannsch. Lehre vom Unbewussten in der Leiblichk., nebst einer kurzen Beleucht. der darwinschen Ansichten über den Instinct, New-York 1871. J. C. Fischer, H.s Philos. des Unbew., ein Schmerzensschrei des gesund. Menschenverstandes, Lpz. 1872. A. T(aubert), Philos. gegen naturwissensch. Ueberhebg., eine Zurechtweisg. des Dr. Geo. Stiebeling u. seiner angebl. Widerleg. der hartmannsch. Lehre vom Unbew. in der Leiblichk., Berl. 1872. Karl Frhr. du Prel, d. gesunde Menschenverst. von den Problemen der Wissensch. In Sachen J. C. Fischer contra H., Berl. 1872. Gust. Knauer, das Facit aus E. v. H.s Philos. des Unbew. gezogen, Berl. 1873. Johs. Volkelt, das Unbew. u. der Pessimism., Berl. 1873. Joh. Rehmke, H.s Unbewusstes auf d. Logik hin krit. beleuchtet, I.-D., Zür. 1873. Herm. Ebbinghaus, über die h.sche Philos. des Unbew., Bonner I.-D., Düsseldorf 1873. Alex. Schweizer, H.s Phil. des Unbew., ihr Gnosticism. u. metaph. Werth in: Zeitschr. für wissensch. Theol., 17. Jahrg. 1874, S. 407—435. Gust. Hansemann, E. v. H.s Phil. des Unbew. f. das Bewusstsein weiterer Kreise, Lpz. 1874. Mor. Venetianer, d. Allgeist, Grundzüge des Panpsychism. im Anschluss an die Phil. des Unbew., Berl. 1874. C. F. Heman, E. v. H.s Relig. der Zukunft in ihrer Selbstzersetzg. nachgewiesen, Lpz. 1875. W. Sonntag, Herr v. H. u. die Selbstzersetzg. des Christenthums, Gera 1875. Johs. Huber, die relig. Frage wider Ed. v. H., Münch. 1875. J. H. v. Kirchmann, d. Princip des Realismus, Berl. 1875. A. Ebrard, H.s Phil. des Unbew., Gütersloh 1876. C. Uphues, Kritik des Erkennens. Würdigung der Erkenntnisstheorie E. v. H.s, Ueberwegs u. der alten u. neuen Scholastik, Münster 1876. Bonatelli, la filosofia dell' inconscia di Ed. v. H. esposta ed esaminata, Roma 1876. B. Carneri, der Mensch als Selbstzweck. Eine positive Kritik des Unbew., Wien 1877. O. Schmid, die naturwissenschaftl. Grundlagen der Phil. des Unbew., Lpz. 1877, s. v. H.s Entgegn. im Anh. der 2. Aufl. v. Philos. d. Unbewusst. etc. K. O. Anhuth, das wahnsinnige Bewusstsein u. die unbewusste Vorstellung, Halle 1877. E. v. Hartmann, Zur Geschichte u. Begründ. des Pessimismus, Berl. 1880. J. H. v. Kirchmann, üb. H.s Phänomen. d. sittl. Bew., Abh. d. Berl. Philos. Gesellsch., Lpz. 1879. Lor. Engelbr. Fischer, üb. d. Pessim. (frankf. zeitgen. Brochur., n. F., Bd. 2, H. 2), Frf. a. M. 1880. Dorner, H.s pessimist. Philosophie, in: Theol. St. u. Kr., 1881, S. 1—106. O. Plumacher, der Kampf ums Unbewusste, nebst einem chronologisch. Verzeichniss der Hartmann-Litteratur als Anhang, Berl. 1881. Carl Braig, d. Zukunftsrel. des Unbewussten u. d. Princ. des Subjectivism., Frb. i. B. 1882. Alfr. Weber, Wille zum Leben od. Wille zum Guten? Vortr. üb. H.s Philos., Strassb. 1882. A. Lasson, d. Entwickel. des relig. Bewussts. der Menschheit nach E. v. H. Vortr. d. philos. Gesellsch. z. Berl., N. F.,

3. H., Halle 1883. R. Köber, das philos. Syst. Ed. v. H.s, Breslau 1884. Alfr. Schüz, Philosophie u. Christenth., e. Charakterist. der hartmannsch. Weltanschauung f. jeden Gebildeten, Stuttg. 1884. Jul. Happel, E. v. H.s Rel. des Geistes nach ihr. Verdienst. u. Schwäch. gewürdigt, in: Jahrbb. f. protest. Theol., X, 1884, S. 513—550. Chr. Hönes, E. v. H.s Rel. Philos., in: Theol. Stud. aus Württemb., V, 1884, S. 1—31, 85—111. C. Fr. Heman, üb. wissensch. Versuche neuer Religionsbildung., Habil.-Vorl., Bas. 1884. G. Hartung, H. u. Lotze, in: Philos. Monatsh. 21, 1885, S. 1—20. Franz Jacobowski, d. pessimist. Weltansch. des Dr. E. v. H. als Wegweiser zur christl. Wahrh., Lpz. 1886. G. J. P. J. Bolland, Voorzienigheid en Natuurwet, overgedrukt uit het Natuurkundig Tijdschrift vor Nederlandsch-Indie, Deel 47, S. 1—107, Batavia en Noordwijk, 1887; ders., Schijn en Wesen, ebend., S. 385—527. S. auch d. Streifzüge durch d. Phil. d. Gegenw., ob. S. 414. — Vgl. über H. die S. 467 genannte Schrift v. H. Vaihinger, auch die S. 457 f. erwähnten Schriften üb. d. Pessimismus.

Karl Rob. Eduard von Hartmann (geb. 1842 in Berlin; seit 1860 Officier, nahm wegen eines nervösen Knieleidens 1865 seinen Abschied und lebt jetzt als Privatmann in Grosslichterfelde bei Berlin). Er lehrt auf erkenntnisstheoretischem Gebiet einen transscendentalen Realismus, d. h. er benutzt die Causalität der unsere Sinnlichkeit afficirenden Dinge, um vom Inhalt des Bewusstseins zu einer bewusstseins-transscendenten Welt zu gelangen. Diese transscendente Causalität ist der einzige Fall, wo das erkenntnisstheoretisch Transscendente oder Transsubjective wenn auch nicht mit seinem Sein, so doch mit dem Endpunkte seines Functionirens in den Bewusstseinsinhalt gleichsam hineinragt. Es werden nun die Bedingungen festgestellt, unter denen die jenseitige Welt (das Ding an sich) stehen muss, um überhaupt auf uns zu wirken und so zu wirken, wie sie wirkt.

Hartmann will speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode gewinnen. Er versucht, von einer möglichst breiten empirischen Basis hauptsächlich naturwissenschaftlichen und psychologischen Materials allmählich aufzusteigen. In einer Reihe von Erscheinungen glaubt er unbewusste Willensacte und Vorstellungen nachzuweisen, so bei der willkürlichen Bewegung, im Instinct, in den Reflexbewegungen. Er macht auf das Unbewusste aufmerksam in der Naturheilkraft, in der geschlechtlichen Liebe, im Gefühle, in der künstlerischen Production, in der Sprache, im Denken u. s. w. Auf allen diesen Gebieten findet er einen tieferen Hintergrund, ein Agens, das nach Zwecken arbeitet, aber nicht ins Bewusstsein tritt. Es ist das Unbewusste die Ursache aller derjenigen Vorgänge in einem organischen und Bewusstseins-Individuum, welche eine psychische und doch nicht bewusste Ursache voraussetzen. Von diesem wird nun die Einheit behauptet. Es giebt nicht verschiedene Individuen, sondern das ganze Unbewusste ist ein einziges Individuum ohne ausser ihm stehende subordinirte, coordinirte Individuen. Es ist das Alles umfassende Individuum, das absolute, und macht schliesslich das aus, was den Kern aller bedeutenden Philosophien gebildet hat, Spinozas Substanz, Fichtes absolutes Ich, Hegels absolute Idee etc.

Während Spinoza seiner Substanz Ausdehnung und Denken zuspricht, kommt dem Unbewussten Hartmanns Wille und Vorstellung zu. Der an sich alogische Wille wird, indem er sich zum Wollen erhebt und ziellos aus der Ruhe der Potentialität herausdrängt, antilogisch, während die Idee (Vorstellung) das Logische in die Welt bringt. Das „Dass“ der Welt ist alogisch wie der Wille, das „Was“ der Welt ist logisch wie die Idee. Weder ist die Idee ein secundäres Erzeugniss des Willens wie bei Schopenhauer, noch ist der Wille ein untergeordnetes Moment in der Idee, wie bei Hegel.

Dass die Welt die beste unter allen möglichen ist, wenngleich ihr Nichtsein ihrem Sein vorzuziehen wäre, erhellt namentlich aus ihrer von unbewusster Vorsehung geleiteten, möglichst zweckmässigen Entwickelung. So ist z. B. nur durch den Kunstgriff, dass der Kindheit und Jugend Alles wegen seiner Neuheit interessant

ist, das Leben auszuhalten. Partielle Unterbrechung des individuellen Bewusstseins und des historischen Bewusstseins der Menschheit durch Tod und Geburt bewahrt die Natur vor Erschlaffung. Das endliche Ziel der ganzen Entwickelung, die Erlösung des Willens aus der Unseligkeit des Seins, wird auf die klügste Weise erreicht. Die Weisheit des Unbewussten zeigt sich nicht nur in der ganzen Einrichtung der Welt, sondern auch dadurch, dass es selbst ins Einzelne eingreift, z. B. in die Gehirne der Menschen, welche den Verlauf der Geschichte nach dem vom Unbewussten beabsichtigten Ziele hinleiten. Der Urfehler soll wieder auf die einfachste Weise rückgängig gemacht werden, und dies geschieht durch den ganzen Weltprocess. Vor der Hand werden die Menschen, damit sie nicht etwa unthätig werden, sondern auf das Ziel losarbeiten, in der Illusion gehalten, als arbeiteten sie für ihr eigenes Glück. Aber auch der zur Erkenntniss dieses illusorischen Standpunkts Gelangte kann doch nur so weit kommen, die Zwecke des Unbewussten zu seinen Zwecken zu machen. Nur in der Hingabe an das Leben und seine Schmerzen, die es im Uebermaasse bringt, kann etwas für den Weltprocess geleistet werden. Das Bewusstsein, dass die Welt besser nicht da wäre, muss allgemein werden oder wenigstens die Mehrzahl der Menschen erfüllen; so wird ein negativer Wille erregt, und das positive Wollen, d. h. die Welt, wird aufgehoben. „Das Logische macht also, dass die Welt eine bestmögliche wird, nämlich eine solche, die zur Erlösung kommt, nicht eine solche, deren Qual in unendlicher Dauer perpetuirt wird.“

In der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ sucht v. Hartmann zu scheiden zwischen echten Moralprincipien und unechten, zu welchen letzteren er alle heteronomen und egoistischen rechnet, und dann innerhalb der echten die ethischen Standpunkte, welche sich auf die Triebfedern, Zwecke und metaphysischen Wurzeln der Sittlichkeit stützen, in geordneter Reihenfolge und zusammenhängender Entwickelung darzulegen, nach ihrem relativen Werthe zu würdigen und in ihrem höchsten Princip als aufgehobene Momente zusammenzufassen. Als dem sittlichen Bewusstsein unentbehrlich werden vorausgesetzt die objective Teleologie oder der providentielle Evolutionismus und der concrete Monismus, oder die Wesenseinheit der sittlichen Individuen unter einander und mit dem absoluten Subject.

Den Pessimismus vertritt Hartmann in energischer Weise und hält nur auf pessimistischer Basis eine Ethik für möglich. Der empirische Pessimismus dient als praktisches Hülfsmittel zur Ueberwindung des Egoismus, der metaphysische nur zur näheren theoretischen Bestimmung des Endzwecks des Weltprocesses (vgl. Philos. Frag. d. Gegenw. V, 3, d. Pessimism. u. d. Eth.). Auf Veranlassung der hartmannschen Ansichten ist der Pessimismus in den letzten Jahren sehr viel behandelt worden. Freilich ist es viel zu viel behauptet, wenn v. Hartmann ausspricht, dass der Pessimismus zu den bestbegründeten Wahrheiten schon jetzt gehöre. (S. Philos. Monatsh., Bd. 15, 1879, S. 612.)

Die „Religion des Geistes“ ist die Religion des sowohl immanenten als transscendenten Geistes. Die Gottheit als absoluter Geist ist eine und als Einheit zugleich absoluter Grund und absolutes Wesen der Welt. Darum muss die Religion Monismus sein. Aber die Einheit der Gottheit ist keine abstracte, d. h. die reale Vielheit ausschliessende Einheit, sondern eine solche, welche die reale Vielheit als ihre eigene innere Mannigfaltigkeit in sich einschliesst. In der Religion des Geistes wird nicht mehr wie in der Religion des Sohnes nur Ein Gottmensch gesetzt, sondern die universelle Gottmenschheit, und die Tragik des einzelnen Christus wird durch das tragische Heldenthum jedes einzelnen Gottmenschen unendlich vervielfältigt. — Sowohl im Ganzen wie in den einzelnen Bestimmungen speciell der Religionsmetaphysik versucht Hartmann eine Synthese der christlichen und indischen Dogmatik herzustellen und durchzuführen.

Die Aesthetik v. Hartmanns tritt in Gegensatz zu dem abstracten Idealismus, in welchem die Idee als solche schön ist und dem Gegenstand Schönheit verleiht, und dem ästhetischen Formalismus. Sie sucht einen concreten Idealismus durchzuführen, nach welchem die Idee ganz und ohne Rest dem ästhetischen Schein oder der von der Realität abgelösten concreten sinnlichen Erscheinungsform immanent ist und nur in dieser und durch diese implicite gefühlsmässig mit percipirt wird.

Von Hegel unterscheidet sich v. Hartmann ausser dem Angegebenen hauptsächlich dadurch, dass er dessen einseitigen Intellectualismus zu vermeiden sucht und den endlichen Individuen und ihrem Gefühlsleben ein grösseres Recht auf Befriedigung zugesteht. (S. v. Hartmann, Mein Verhältn. zu Hegel, in: Philos. Monatsh. 24, 1888, S. 316—341.) Von Schopenhauer unterscheidet er sich durch die Verwerfung der exclusiven Subjectivität von Raum, Zeit und Kategorien (sammt deren Consequenzen), durch die Annahme eines atomistischen Dynamismus zur Erklärung der Materie, durch die Behauptung, dass dasjenige, was uns als Gehirn erscheint, nicht zureichende Ursache des Intellects überhaupt, sondern nur Bedingung der Form des Bewusstseins sei, und durch die Leugnung der Möglichkeit einer individuellen Willensverneinung sammt ihren quietistisch-asketischen Consequenzen. (Vgl. v. Hartmann, Mein Verh. z. Sch., in: Philos. Frag. d. Gegenw., II.) Die metaphysische Spitze des hartmannschen Systems steht der Principienlehre der positiven Philosophie Schellings am nächsten, führt aber bei v. Hartmann zu einer von der schellingschen ganz verschiedenen Weltanschauung. Die Doctrin v. Hartmanns hält, wenn uns dieser Ausdruck erlaubt ist, die Welt gleichsam für das Product einer edlen Mutter, der Idee, und eines schlimmen Vaters, des leeren Wollens. Das letztere gleicht nach einem Bilde, das v. Hartmann in einem Briefe braucht, einem Dämon, der sich durch einen Fehltritt mit dem Fluch ewiger Unseligkeit beladen hat und nicht durch sich selbst, sondern durch das „ewig Weibliche“ (die Idee) erlöst werden kann, indem dieses sich ihm hingiebt und durch Mitertragen seiner Qualen ihn läutert und himmelan hebt. Die Idee ertheilt in mütterlicher Fürsorge dem unglücklichen Wesen, der Welt, alle die edlen Gaben, mit denen sie ihm sein Loos zu erleichtern vermag, und kann sie es ihm nicht ersparen, durch den harten Kampf der Entwickelung hier durchzugehen, so ist doch eine Erlösung ihm vorbehalten in der Aufhebung des Willens, in der Schmerz- und Lustlosigkeit des Nirwana. Gegen die obersten Voraussetzungen selbst lässt sich die Frage richten: wie vermag eine „logische Idee“ zu existiren als Prius — sei es auch nur als zeitloses Prius — des Geistes und ein „Wille“ als Prius der weltlichen Dinge, die wir allein als Träger desselben kennen? Es sind hier Abstractionen des Subjects in nicht wohl zu rechtfertigender Weise hypostasirt worden.

v. Hartmann sieht als den Schwerpunkt seines bisherigen schriftstellerischen Schaffens die drei grösseren Werke aus den Gebieten der Ethik, Religionsphilosophie und Aesthetik an. Seine Philos. d. Unbew. hat einen sehr grossen Erfolg gehabt, zu dem die verständliche Sprache, die besondere Berücksichtigung der Naturwissenschaften, das starke Hervortreten des Pessimismus, die ausführliche Abwägung des Werthes gegen den Unwerth des Lebens beigetragen haben.

von Kirchmann, die Philos. des Wissens, Berl. 1864. Ueber die Unsterblichkeit, Berl. 1865. Aesthetik auf realistischer Grundlage, Berl. 1868. Ueber die Principien des Realismus, Lpz. 1875. In d. v. ihm herausgeg. „Philos. Bibliothek“ hat K. auch seinen Standpunkt systematisch u. kritisch entwickelt. Ueber ihn: Lasson u. Meineke, J. H. v. K. als Philosoph, in: Philos. Vorträge herausgeg. v. d. ph. Ges. z. Berl., N. F., 9. Heft, Halle 1885.

Der Realismus J. H. Kirchmanns (1802—1884, seines Amtes als Appellationsgerichts-Vicepräsid. enthoben wegen eines in einer Arbeiterversammlung gehaltenen Vortrags üb. d. Communismus der Natur, 3. Aufl. 1882) will im Gegensatz stehen

zum Materialismus, der das Wissen leugnet und in ihm nur eine Besonderung des Seins sieht, und zu dem Idealismus, der das Sein leugnet und es nur als Besonderung des Wissens ansieht. Sein und wahres Wissen sind ihrem Inhalt nach identisch und nur in der Form, welche diesen Inhalt befasst, unterschieden. Nicht das Denken, sondern das Wahrnehmen ist dasjenige Vorstellen, welches den Inhalt des Seienden in das Wissen überleitet. Nur aus dem Wahrnehmen erhält das Wissen seinen Inhalt. Das Denken ist entweder nur ein Wiederholen, Trennen und Verbinden des wahrgenommenen Inhalts, oder ein Beziehen. Das Denken ist kein Mittel, um dem Sein näher zu kommen. Dagegen bin ich im Wahrnehmen dem Gegenstande unendlich nahe, da eben sein Seiendes und mein gewusster Inhalt identisch sind. Als die beiden Fundamentalgesetze der Wahrheit gelten bei Kirchmann: 1. das Wahrgenommene ist, 2. das sich Widersprechende ist nicht. Erst wenn sich ergiebt, dass das Wahrgenommene weder sich noch anderem bereits erkannten Wahren widerspricht, gilt es als wahr. Es gibt auch Vorstellungen in der Seele, welche nicht als Bild eines Seienden sich darbieten, die sogenannten Beziehungen. Solche sind das Nicht, Und, Oder, Gleich, Zahl, Alle, das Ganze und die Theile, Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz u. s. w. Ein entschiedenes Verdienst um die Philosophie hat sich Kirchmann durch Herausgabe der philosophischen Bibliothek erworben. An Kirchmann hat sich im Wesentlichen angeschlossen Herm. Wolff, über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen ausser uns, Lpz. 1874. Speculation u. Philos., I. Bd., der speculat. Rationalism., II. Bd., der empirische Realismus, Lpz. 1878. Logik u. Sprachphilos., Berlin 1880. Beide Werke in 2. Ausgabe, Lpz. 1883. Handb. der Logik, Lpz. 1884. Wegweiser f. d. Studium d. kant. Phil., Lpz. 1884. Theilweise gegen Kirchmanns Basirung der Ethik auf Autorität ist gerichtet F. W. Struhnneck, Herrschaft u. Priesterth., Berlin 1871.

Dühring, de tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica, Berl. 1861. Natürliche Dialektik, Berl. 1865. Der Werth des Lebens, Breslau 1865, 3. Aufl., Lpz. 1881. Krit. Grundlag. der Volkswirthschaftsl., Berl. 1866. Krit. Gesch. der Philos., Berl. 1869, 3. Aufl., Lpz. 1878. Krit. Gesch. der Nationalök. und des Socialism., Berl. 1871, 3. Aufl., Lpz. 1879. Krit. Gesch. d. allgem. Principien der Mechanik, Preisschr., Berl. 1873, 2. Aufl. Lpz. 1877. (Wegen der Zusätze in der 2. Aufl. wurden dem Verf. die Rechte eines Privatdocenten in Berlin entzogen.) Cursus der National- u. Socialök. einschliesslich der Hauptpunkte der Finanzpolitik, Berl. 1873, 2. Aufl., Lpz. 1876. Cursus der Philos. als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung, Lpz. 1875. Logik u. Wissenschaftstheorie, Lpz. 1878. Neue Grundgesetze zur rationellen Physik u. Chemie, 1. Folge, Lpz. 1878. Rob. Mayer, der Galilei des neunzehnten Jahrh., Chemnitz 1880. Sache, Leben u. Feinde, Karlsr. 1882. Der Ersatz der Relig. durch Vollkommneres u. d. Ausscheidung alles Judenthums durch d. modernen Völkergeist, Karlsr. u. Lpz. 1883. Vgl. über Dühring die S. 467 citirte Schrift von H. Vaihinger.

Eugen Dühring (geb. 1833, verlor 1877 die venia legendi a. d. Universität Berlin wegen zu heftiger Angriffe auf berliner Professoren), der sich vielfach an Feuerbach und Comte (s. u.) anschliesst, wendet sich entschieden gegen den Kriticismus, der die Erkennbarkeit des Seins leugnet. Im Gegensatz zu diesem behauptet er, dass unser Verstand fähig sei, die ganze Wirklichkeit zu begreifen. Die Gesetze des Denkens sind zugleich Gesetze der Wirklichkeit, es wird also die Identität des Denkens mit dem Sein angenommen. Die Wirklichkeit, wie sie uns vorliegt, ist das allein real Existirende und zugleich das schlechthin Vernünftige. Man muss die Wirklichkeit, wie sie ist, auffassen. Die letzten Thatsachen derselben erklären zu wollen, ist thöricht. Raum und Zeit haben objective (reale) Gültigkeit, und was wir durch die Empfindung erhalten, ist unmittelbar objective Wahrheit.

Auch die Kategorien, so namentlich die Causalität, kommen der Welt ausserhalb des Denkens zu. Das allumfassende Sein ist einzig. In seiner Selbstgenügsamkeit hat es nichts über oder neben sich, es ist aber begrenzt, nicht unendlich. Der gewöhnliche Unendlichkeitsbegriff ist falsch und entstanden durch die subjective Möglichkeit, immer weiter zu gehen oder die jedesmal gesetzte Grenze zu überspringen. Das „Gesetz der bestimmten Anzahl", welches dahin geht, dass Zahl und Grösse in jeder Beziehung nur endlich sind, gilt; denn es würde sonst das Unding einer vollendeten Unendlichkeit statuirt werden müssen. Dem Sein kommt dann noch Beharrung und Veränderung zu. Letztere ist nicht nur ideal, sondern real. — Den Darwinismus in seiner besonderen Ausführung der Descendenztheorie bekämpft Dühring. Ebenso ist er Gegner des Pessimismus. Dieser könne nicht die Grundlage einer Ethik sein, da die Menschen nur besser werden sollen, weil sie dadurch glücklicher werden. Aber der Egoismus könne auch nicht die Basis einer Ethik bilden, da es vielmehr darauf ankomme, zu gemeinsamer Wohlfahrt zusammenzuwirken. Es giebt sympathische Naturtriebe, und diese sind mit dem Bewusstsein zu erfassen und auszubilden.

Die Philosophie Dührings will nun nicht nur ein Wissenssystem sein, sondern auch „die Vertretung einer auf die edlere Menschlichkeit gerichteten Gesinnung". Eine Philosophie soll auch durch das Verhalten ihres Vertreters im Leben selbst bewahrheitet werden. Er selbst glaubt, das Seinige gethan zu haben, „um zwischen der Philosophie und dem Philosophen keine Kluft zu lassen". — Die Schriften zeichnen sich durch Schärfe der Gedanken aus, sind aber reich an Wiederholungen, bissigen Bemerkungen, besonders gegen die Professoren der Philosophie, und Selbstüberschätzung des Verfassers.

Frohschammer, Herausgeb. der Zeitschr. Athenäum 1862 u. ff. (des Organs für freisinnige katholische Forscher), Ursprung der menschl. Seele, Rechtfertigung des Generationismus, Münch. 1854. Menschenseele u. Physiologie, Münch. 1855 (geg. K. Vogt gerichtet). Einleitung in d. Philos. u. Grundr. der Metaph., Münch. 1858. Ueb. d. Aufg. der Naturphilos. u. ihr Verh. zur Naturwissensch., München 1861. Ueb. d. Freiht. der Wissensch., Münch. 1861. Darstell. u. Krit. d. darwinsch. L., im Athenäum 1862. Das Recht der eigenen Ueberzeugung, Lpz. 1869. **D. Phantasie als Grundprinc. des Weltprocesses**, Münch. 1877. Monaden u. Weltphantasie, Münch. 1879. D. Bedeutung der Einbildungskr. in d. Philos. Kants u. Spinozas, Münch. 1879. Ueb. d. Principien der aristotel. Ph. u. d. Bedeut. der Phant. in derselb., Münch. 1881 **Ueb. d. Genesis der Menschht. u. deren geistige Entwickelung in Relig., Sittlichk. u. Sprache**, Münch. 1883. Die Philos. als Idealwissensch. u. System, Münch. 1884. Ueb. d. Organisat. u. Cultur d. menschl. Gesellsch. Philos. Untersuchung. üb. Recht u. Staat, sociales Leben u. Erzieh., ebd. 1885. S. übrigens ob. die Litterat. geg. d. Materialismus. Ueb. Frohschammer s. Fr. Kirchner, üb. d. Grundprinc. des Weltprozesses mit besond. Berücksichtig. Fr.s, Köthen 1882. Ed. Reich, Weltanschauung u. Menschenleb., Relig., Sittlichk. u. Sprache. Betrachtung. üb. d. Philosophie Fr.s, Grossenhain u. Lpz., 1884.

Jacob Frohschammer (geb. 1821, längere Zeit kathol. Priester, seit 1855 Prof. d. Philos. in München) kämpfte in seinen früheren Schriften, von denen verschiedene auf den Index gesetzt wurden, mit grosser Entschiedenheit für die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der katholischen Theologie. Er weist die Beschränkung der Philosophie auf blosse Erkenntnisswissenschaft oder Wissenschaftslehre ab; die Philosophie ist ihm die Wissenschaft von der idealen Wahrheit, als Idealwissenschaft sowie als Welterklärung aus einem Princip, aber sie muss immer in Beziehung stehen zu der empirischen Wissenschaft. Dieses Eine, Allgemeine ist die Phantasie, die im umfassenderen Sinne als gewöhnlich zu fassen ist, objectiv, das eigentliche Grundprincip alles Wirkens und Werdens, und andererseits subjectiv, auch das Erkenntniss- und Erklärungsprincip von Allem. Sie

ist das Gestaltende in den Individuen, nicht minder im Weltganzen, das Bildende in der Natur, nicht minder in der Geschichte; sie macht die Einheit und Gesetzmässigkeit in dem Einzelnen wie in dem Organismus der Welt aus. Auch im socialen Leben bethätigt sie sich, indem das Volksleben mit seinem gewöhnlichen Verkehr und seinen verschiedenen Verhältnissen auf die Phantasiethätigkeit sich gründet, auf die ideale Tendenz und die verbindende Macht derselben. Zwar wird die Phantasie zunächst nur als ein der Welt immanentes Princip gefasst, aber wenn je ein Versuch gelingen sollte, Dasein und Beschaffenheit eines absoluten göttlichen Wesens darzuthun, so möchte auch dazu dieselbe am geeignetsten sein.

Einer etwas älteren Zeit gehört an Karl Frdr. Euseb. Thrandorff (1783 bis 1863), ein origineller Denker, welcher den Streit zwischen Glauben und Wissen, zwischen Supranaturalismus und Rationalismus schlichten zu können meinte. Aesthetik, 2 Bde., Berl. 1827. Wie kann der Supranaturalism. s. Recht geg. Hegel behaupten? 1840. D. welthistor. Zweifel, 1852. Der Mensch d. Ebenbild des dreieinig. Gottes, 1853. Theos nicht Kosmos, 1859 (besonders geg. Al. v. Humboldt gerichtet). Was ist Wahrheit? 1863. Das Gottesbewusstsein muss schon da sein, damit das menschliche Bewusstsein das haben könne, was es hat, nämlich die Vernunft, indem wir dieser erst durch das Gottesbewusstsein theilhaftig werden. Die Menschen konnten sich aber Gottes nur bewusst werden, indem er sich selbst als Object ihnen gab, nämlich durch unmittelbare Offenbarung: Das Vernehmen des Uebernatürlichen ist eben die Vernunft. Das absolute Sein ist das absolute Können in sich, das Können, wie es nur sich selbst in sich kann. Dieses theilt sich durch Raum und Zeit in Individuen, welche das Wirkliche sind. Durch die Liebe kehren diese wieder zu dem Einen zurück. — Erst neuerdings ist mehrfach auf diesen Denker hingewiesen worden, nachdem er während seines Lebens unbeachtet geblieben war. Vgl. R. O. Anhuth, das wahnsinnige Bewusstsein u. d. unbewusste Vorstellung, Halle 1877. J. Eckardt, Thr. d. Bewusstseinsphilos. Jos. v. Billewicz, summar. Darst. d. Fundamentalsätze der Thrand. Philosophie, in: Phil. Monatsh., 21, 1885, S. 561 bis 572. E. v. Hartmann, Ein vergessener Aesthetiker, ebend., 22, 1886, S. 59 bis 98. v. H. räumt Thrandorff in der gesammten Gesch. der Aesthetik den zweiten Platz unmittelbar neben Hegel ein.

Erwähnung verdient auch Friedrich Rohmer (1814—1856), Kritik des Gottesbegr. in d. gegenwärtig. Weltansichten, Nördling. 1856 (anonym). Gott u. seine Schöpfung, ebd. 1857. D. natürliche Weg d. Menschen z. Gott, ebd. 1858. Diese drei Schriften vereinigt als 1. Bd. v. Fr. R.s Wissenschaft u. Leben unter d. Titel: d. Wissensch. v. Gott, etwas verändert herausgegeb. v. J. C. B(luntschli), Nördling. 1871; 2. u. 3. Bd., Wissensch. vom Menschen, auf Gr. mündl. Ueberliefer. u. schriftl. Aufzeichnung, bearbeitet v. Rud. Seyerlen, Nördl. 1885 (1. Hälfte: d. sechzehn Grundkräfte, 2. H.: d. [Individual-] Psychologie). R. dachte selbständig und energisch und suchte den Theismus mit dem Pantheismus auszugleichen. Alles Sein zerfällt in zwei wesentlich verschiedene Arten, nämlich in die eine ursprüngliche und unendliche Einheit, das ist der Makrokosmus, und in die Menge abgeleiteter, nothwendig endlicher Existenzen, das sind die Mikrokosmen. Das Weltall ist nicht ein Wesen, es besteht aus dem einen Gott und den Geschöpfen Gottes. Vermischt dürfen diese beiden Welten nicht werden, und es gilt einen Schritt zu thun, welcher die Irrthümer des Pantheismus und Theismus überwindet und zugleich die in ihnen enthaltenen Wahrheiten anerkennt. Das Universum oder die makrokosmische Natur ist der Körper Gottes, ist nicht von Gott geschaffen, sondern ist in Gott geworden. Der in ihm lebende Geist ist Gottes Geist. Raum und Zeit sind Bestandtheile Gottes, der ein ewiges Werden ist. Geschaffen ist die organische Welt, und jeder Mensch ist eine andere Person,

weil er eine eigenthümliche Idee Gottes ist. Mit dem Tode gehen der Leib und das an ihn gebundene seelische Element in die makrokosmische Materie, aus der sie genommen waren, der Individualgeist, die Einzelidee Gottes, aber in diesen zurück. Vgl. H. Späth, Fr. R.s makrokosmischer Gott, in: Prot. K. Z., 1867, S. 649—656, 673—685, Fel. Dahn, Fr. R.s Gott u. s. Schöpf., in: Philos. Studien, Berl. 1883, auch die Denkwürdigkeiten des Staatsrechtslehrers Bluntschli, der ein grosser Verehrer Rohmers war.

Dem älteren Fichte steht nahe Julius Bergmann (geb. 1840, Prof. in Marburg), Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins, Berl. 1870. Zur Beurtheil. des Kriticism. vom idealistischen Standpunkte, ebd. 1875. Allgem. Logik, I. Bd., Reine L., ebd. 1879. Sein u. Erkennen, e. fundamental-philos. Untersuch., ebd. 1880. Das Ziel der Geschichte, Marb. 1881. D. Grundprobleme der Logik, Berl. 1882. Ueb. d. Richtige, Berl. 1883. Ueb. d. Utilitarianism., Rede, Marb. 1883. Vorlesung. üb. Metaphys. mit besonder. Bez. auf Kant, ebd. 1886. Ueb. das Schöne, analyt. u. histor.-krit. Untersuchungen, ebd. 1887. Philosophie ist für Bergmann Wissenschaft aus reiner Vernunft vom substanziell Seienden. Ihre Erkenntnissweise ist der Intellectualismus im Gegensatz zum Empirismus, und ihr allgemeines Ergebniss die Identität von Vernunft und Seiendem, Spiritualismus. Metaphysik hat es damit zu thun, den Begriff des Seins klar und deutlich zu machen und vollständig zu entwickeln. Das Sein gehört als die allgemeinste zum Inhalt aller Vorstellungen und ist gleich der Dingheit. So hat die Metaphysik von allen Unterschieden der Dinge zu abstrahiren und sie nur nach ihrer Dingheit zu erforschen. Wenn wir etwas als ein Seiendes denken, denken wir ein Denken oder Percipiren mit, dessen Gegenstand es sei: Denken und Sein können nicht ohne einander gedacht werden. Das Sein ist ein Percipirt-sein, aber nicht jedes Percipirte ist, sondern nur das, welches wie das percipirende Bewusstsein ein Factor der Perception ist. So ist Sein sich selbst percipirendes Bewusstsein, und der allgemeine Begriff des Denkens oder Bewusstseins identisch mit dem allgemeinen Begriff des Seins. Danach ist Metaphysik als Wissenschaft vom Sein die Wissenschaft von Denken oder Bewusstsein, als Wissenschaft von der Dingheit Wissenschaft von der Ichheit.

V. A. v. Stägemann, d. Theorie des Bewusstseins im Wesen, Berl. 1864. H. Späth, Welt u. Gott, Berl. 1867 vertritt die theistische Weltanschauung. C. S. Barach, die Wissenschaft als Freiheitsthat, Wien 1869. Adolph Steudel, Philos. im Umriss. I. Th.: Theoretische Fragen. 1. u. 2. Abth., Stuttg. 1871. II. Th.: Praktische Fragen. 1. Abth. Krit. d. Sittenl., Stuttg. 1877. 2. Abtheil. Kritik der Religion, insbesondere der christl., 1881. 3. Abth., Krit. Betrachtung. üb. d. Rechtsl., 1884. Er nimmt einen monistischen oder pantheistischen Standpunkt ein. J. J. Baumann (geb. 1837, Prof. in Göttingen), Philos. als Orientirung über die Welt, Lpz. 1872. Sechs Vorträge aus dem Gebiete der prakt. Philos., Lpz. 1874. Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilos., Lpz. 1879. Baumann giebt auf Grund des Idealismus und unter Beibehaltung der idealistischen Ergebnisse einen indirecten Beweis des Realismus. Wir können die Wahrnehmung nur erklären, wenn wir den Realismus annehmen. Ludw. Noiré (geb. 1829, Gymnasiallehrer in Mainz), Grundlag. einer zeitgemässen Philosophie, Lpz. 1875. Der monistische Gedanke, eine Concordanz der Philos. Schopenhauers, Darwins, R. Mayers u. L. Geigers, ebd. 1875. Die Doppelnatur der Causalität, Lpz. 1876. Einleitung und Begründung einer monist. Erkenntnisstheorie, Lpz. 1877. Aphorismen zur monist. Philos., Lpz. 1877. Der Ursprung der Sprache, Mainz 1877. D. Lehre Kants u. d. Ursprung d. Vernunft, Mainz 1882. Logos. Urspr. u. Wesen der Begriffe, Lpz. 1885. Noirés geschichtl. Einleit. z. d. englisch. Uebersetz. der Krit. d.

rein. Vern. v. Kant s. ob. S. 229, u. d. Entwickel. d. abendländisch. Philosophie Bd. I, S. 12 dies. Grundr. Nach Noirés „Monismus" kommen der Welt zwei einzige, ganz identische Eigenschaften zu als innere und als äussere, Empfindung und Bewegung, „aus welchen durch Entwickelung alle besonderen Daseinsformen hervorgegangen sind, aus welchen die Vernunft sich selbst wie alles Uebrige herzuleiten berechtigt ist". Noiré theilt seinen Standpunkt mit Lazarus Geiger (1829—1870), Umf. u. Quelle der erfahrungsfreien Erkenntniss, Frkf. 1865, d. Urspr. d. Spr., Stuttg. 1869, Urspr. u. Entwickel. d. menschl. Sprache u. Vernunft, 2 Bde., Stuttg. 1872. Vgl. Peschier, L. G., s. Leb. u. Denk., Frkf. 1871, Jul. Keller, L. G. u. d. Krit. d. Vern., Pr., Wertheim, 1883, ders., d. Urspr. d. Vern., e. krit. Studie, Heidelb. 1884, Ludw. A. Rosenthal, die monistische Ph., Berl. 1880, ders., n. Schr. üb. Geiger, Stuttg. 1883. R. Grassmann, die Wissenschaftsl. od. Philos., Th. I: die Denkl., Th. II: die Wissensl., Th. III: die Erkenntnissl., Th. IV: die Weisheitsl., Stettin 1875. Die Einleit. in das Gebäude des Wissens, 4 Theile in 1 Bd., Stett. 1882. Das Gebäude des Wissens, III., IV. u. V. Bd. in einzelnen Theilen (d. Weltleben od. d. Metaphys., d. Pflanzenleb. od. d. Physiol. d. Pfl., d. Thierleb. od. d. Phys. d. Wirbelthiere, d. Sittenl.), Stettin 1882—1884 (auf 10 Bde. berechnet). S. dazu L. Weis, R. Gr.: das Geb. des W., in: Ph. Monatsh. 1885, S. 243—260. In seiner Metaphysik will sich Grassmann ganz auf den Boden der Erfahrung stellen und nur nach mathematischen Gesetzen eine streng wissenschaftliche Lehre vom Weltleben aufbauen. Es ist ihm dies die Lehre von den „Körben" und „Korbbällen", wie er in seinem Streben, Fremdwörter zu vermeiden, die Atome und Moleküle nennt. O. Caspari (geb. 1841, Prof. in Heidelb.), die Urgesch. der Menschh. mit Rücksicht auf die natürl. Entwickelg. des frühesten Geisteslebens, 2 Bde., 2. Aufl., Lpz. 1877. Die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit, 1. u. 2. Th., 2. Ausg., Berl. 1879. Der Zusammenhang der Dinge: gesammelte philos. Aufsätze, Bresl. 1881. Das Erkenntnissproblem mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen, Breslau 1881. Drei Essays üb. Grund- u. Lebensfragen der philos. Wissenschaft, Hdlb. 1886. Caspari gab einige Zeit den „Kosmos", s. ob. S. 480, mit heraus und vertritt einen kritischen Empirismus, indem er den Unterschied, aber auch die Verträglichkeit des subjectiven und des objectiven Factors in der Erkenntniss betont. Carl Göring (1841—1879), System der kritischen Philos., 2 Theile, Lpz. 1874—75 (unvollendet). Ueber die menschl. Freiheit u. Zurechnungsfähigkeit, Lpz. 1876. Nicht dem kantischen Kriticismus huldigt Göring, sondern er sieht in der Verbindung der Kritik mit der systemat. Philos. den Fortschritt auf philosophischem Gebiete als möglich an. A. Wiessner, vom Punkt zum Geiste! I. Th., Lpz. 1877. Die wesenhafte oder absolute Realität des Raumes, ebd. 1877. Frd. v. Bärenbach, Grundleg. d. krit. Ph., I. Th., Lpz. 1879. Friedr. Kirchner, die Hauptpunkte der Metaphysik, Cöthen 1880. Ueb. d. Grundprinc. des Weltprocesses, s. ob. Ausserdem ist Kirchner Verf. verschiedener auf die Geschichte der Philos. bezüglicher Monographien und kürzerer Darstellungen („Katechismen") der Psychol., Logik, Ethik, Gesch. der Philos. sowie eines Wörterbuches d. philos. Grundbegriffe, Heidelb. 1886. Er vertritt einen „empirisch-rationalen Realismus". Das Absolute ist das höchste Gut, d. h. das Gute, das Wahre, das Schöne. Thätigkeit ist sein Wesen, sein Sein und sein Zweck: Es ist der lebendige Gott. Nicolas Stürken, Metaphys. Essays, Hamb. 1882, will auf empiristische Weise zum Theismus kommen. Konr. Dieterich (geb. 1847, Prof. in Würzburg), Grundzüge der Metaphys., Frb. i. B. 1885. Philosophie und Naturwissensch., ihr neuestes Bündniss u. die monist. Weltanschauung, 2. Ausg., ebd. 1885. Dieterich tritt für das Recht der Metaphysik ein und neigt sich dem spinozistischen Monismus zu. Den Dualis-

mus von Geist u. Natur lehrt J. L. A. Koch (Direct. d. Staatsirrenanstalt Zwiefalten), Erkenntnisstheoret. Untersuchungen, Göpping. 1883. Grundriss d. Philos., ebd. 1884, 2. Aufl. 1885. Die Wirklichk. u. ihre Erkenntniss, ebd. 1886. Ein Erschauen, ein Erfahren der Wahrheit im Gegensatz zum schulmässigen Folgern nimmt an Hugo Delff, Ueb. d. Weg, zum Wissen u. zur Gewissheit zu gelangen, Lpz. 1882. Die Hauptprobleme der Philos. u. Relig., Lpz. 1886. Dem eleatischen Monismus nähert sich L. Stern, Philos. u. naturwissenschaftlicher Monismus, ein Beitr. zur Seelenfrage, Lpz. 1885. A Dorner, d. menschl. Erkennen, Grundlinien der Erkenntnisstheorie u. Metaphysik, Berl. 1887.

Von Arbeiten, die auf einzelne Disciplinen oder Probleme der Philosophie gehen, sind hier besonders noch namhaft zu machen: Ad. Horwicz, Psycholog. Analysen auf physiolog. Grundl., 3 Bde., Magdeb. 1872—78. Moralische Briefe, Magdeb. 1878. Franz Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, 1. Bd., Lpz. 1874. Wollny, über Freiheit u. Charakter, Lpz. 1876. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1847. Herm. Ebbinghaus, üb. d. Gedächtniss, Untersuchungen zur experimentell. Psychol., Lpz. 1885. Theod. Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens, Bonn 1883. Psychologische Studien, Hdlb. 1885. (Ueber die jetzige Psychologie in Deutschland zu vgl. Ribot, s. ob. B. Erdmann, zur zeitgenöss. Psychol. in Deutschland, in: Vierteljahrsschrift f. wissensch. Phil., IV, 1879. (S. auch W. Windelband, über d. gegenw. Stand der psycholog. Forschung, Rede, Lpz. 1876.) Rob. Proelss, D. Urspr. d. menschl. Erkenntn., Lpz. 1879. Schmitz-Dumont, Zeit u. Raum in ihren denknothwendigen Bestimmungen, abgeleitet aus dem Satze des Widerspruchs, Lpz. 1875. Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie, Berl. 1878. D. Einheit der Naturkräfte u. d. Deut. ihr. gemeins. Formel, Berl. 1881. Die mathematische Wissenschaft ist eine erweiterte Logik, und diese leitet ihre Bestimmungen aus einem einzigen absolut Gewissen ab, nämlich aus dem Factum, dass Wahrnehmungen gemacht werden, d h. dass etwas existirt. A. Döring, Grundzüge der allgem. Logik, Th. I, Dortm. 1880. Karl Uphues, Reform des menschl. Erkennens, 1874. Grundlehren der Logik, nach Rich. Shutes Discourse on truth bearbeit., Breslau 1883. Grung, d. Problem der Gewissheit, Grundzüge e. Erkenntnisstheorie, Hdlb. 1886. Engelb. Lor. Fischer, die Grundfragen der Erkenntnisstheorie, Mainz 1887. Chr. Sigwart (geb. 1830, Prof. in Tübing.), Logik, 2 Bde., Tübing. 1873—78. Beiträge zur L. vom hypothet. Urtheile, Tübingen 1879. S. auch dessen Kleine Schriften, 2 Bde., Frbg. i. Br. 1881 (hervorzuheben: Ueb. d. sittl. Grundlagen der Wissensch, d. Kampf gegen d. Zweck, d. Begr. des Wollens u. s. Verh. zum Begr. der Ursache). Vorfragen der Ethik, Frb. i. B. 1886. Die Logik Sigwarts ist eine der vorzüglichsten in der neueren Zeit; in den Schlussergebnissen spricht er durchaus für die Teleologie. Der letzte Grund, auf den alle hypothetische Nothwendigkeit als auf das Unbedingte zurückführt, erscheint als die reale Macht eines zwecksetzenden Wollens. Edm. Pfleiderer (geb. 1842, Prof. in Tübingen), die Idee eines goldenen Zeitalters, Berl. 1877. Zur Ehrenrettung des Eudämonismus, Tübingen 1879. Die Philosophie u. d. Leben, Rede, 1878. Ausserdem hat Pfleiderer, der unter den Philosophen Leibniz und Lotze bevorzugt, manche sehr verdienstliche historische und historisch-kritische Schriften verfasst, s. d. Litteratur. G. v. Gizycki, der sich um die Geschichte der Ethik mehrfach verdient gemacht, hat auch Grundzüge d. Moral geschrieben, Lpz. 1885. G. Class (Prof. in Erlangen), Ideale u. Güter, Erlang. 1886. Aus den Idealen entspringen unbedingte Imperative. Diesen muss man gehorchen, um das höhere Menschenthum zu erfüllen. Rud. Eucken (geb. 1846, Prof. in Jena), Prolegomena zu Forschungen üb. d. Einheit des Geisteslebens, Lpz. 1885. Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein u. That der Menschheit,

Lpz. 1888 (nicht mehr hier benutzt, da unmittelbar vor dem Druck dieses Abschnittes erst erschienen). Eucken, der eine Neigung zu dem älteren Fichte hat, fragt, ob der Fülle der Erscheinungen eine umfassende Einheit innewohne, ob ein Gesammtgeschehen bestimmter Art wirke, alles Einzelne treibe und einer Gemeinsamkeit des Sinnes zuführe. Das ist „der Inbegriff des Geisteslebens", durch welchen ein natürlicher Zusammenhalt des Geschehens fixirt wird, der über das Befinden der Individuen und über reflectirende Betrachtung hinausgeht. Von religionsphilosophischen Werken seien noch erwähnt: Wilh. Bender, d. Wesen d. Relig. u. d. Grundgesetze der Kirchenbild., Bonn 1886. G. Chr. Bernh Pünjer, Grundriss d. Religionsphilos., Braunschw. 1886. (Anonym) Religionsph auf mod. wissensch. Grundl. m. e. Vorw. v. Jul. Baumann, Lpz. 1886.

Genannt mögen hier noch sein, als das philosophische Gebiet vielfach berührend, v. Humboldts sprachwissenschaftliche und ästhetische, Max Müllers sprachwissenschaftliche und religionsgeschichtliche, Roschers, K. Heinr. Rau's und andere nationalökonomische Forschungen, R. Jherings Untersuchungen über den Geist des römischen Rechts, den Zweck im Recht, 1. u. 2. Bd. (im 2. Bd. geht J. auf die Moral und Sitte über; der Grundgedanke seines Werkes ist, dass der Zweck der Schöpfer des ganzen Rechts und der Moral ist, und zwar ist das besonders Bezeichnende des Zweckes die Beziehung auf das eigene Selbst des Wollenden), die von Alb. Herm. Post über ethnologische Jurisprudenz, Hepp, Darstellg. der deutschen Strafrechtssysteme, Chr. Reinh. Köstlin, Neue Revision der Grundbegriffe des Strafrechts, Gesch. des deutschen Strafrechts etc., Vassalli, rechtsphilos. Betrachtungen über das Strafverfahren, Erlang. 1869, Ldw. Laistner, das Recht in der Strafe, München 1872, Fel. Dahn, Rechtsphilos. Studien, Berl. 1883, u. A., v. Krafft-Ebing, Grundzüge der Criminalpsychologie, Stuttg. 1882, Krauss, d. Psychologie des Verbrechens, Tüb. 1884.

§ 46. Ausserhalb Deutschlands sind seit dem Anfange dieses Jahrhunderts philosophische Systeme von gleich hoher Bedeutung und gleich mächtigem Einfluss, wie im 17. und 18. Jahrhundert, nicht entstanden; doch ward die philosophische Tradition gewahrt und theilweise auch die Forschung weiter geführt.

In Frankreich trat dem Sensualismus und Materialismus theils die eklektisch-spiritualistische Schule entgegen, die von Royer-Collard im Anschluss an Reid begründet, von Cousin durch Mitaufnahme einzelner deutscher Philosopheme weiter ausgebildet wurde und die Tradition des Cartesianismus wieder aufnahm, theils eine theosophische Richtung. In neuerer Zeit gewann der Hegelianismus einzelne Anhänger; auch Kant ist nicht ohne Einwirkung geblieben. Einen jedes Hinausgehen über das exact Erforschbare principiell ablehnenden, jedoch zumeist mit dem Materialismus befreundeten „Positivismus" hat Comte begründet. Alles, was geschieht, geschieht nothwendig nach den Gesetzen der Natur; diese Gesetze gilt es zu erforschen. Anfang und Ende der Dinge sind unserer Erkenntniss aber vollständig verschlossen. Auf Grund des Positivismus versucht Comte eine Societätslehre aufzubauen. — In Belgien macht sich keine bestimmte Richtung mit Entschiedenheit geltend.

In Bd. IV der History of the philosophy of mind von Rob. Blakey, Lond. 1848, findet sich eine ausführliche Uebersicht über die von 1800 bis gegen 1848 erschienenen philosophischen Werke in Grossbritannien, Deutschland, Frankreich, Italien, Belgien und Holland, Spanien, Ungarn, Polen, Schweden, Dänemark, Russland und in den nordamerikanischen Freistaaten. Vgl. J. D. Morell, an hist. and critical view of speculative philosophy of Europe in the nineteenth century, London 1846, 2. ed., ebd. 1847; Lectures on the philosophical tendencies of the age, 1848. Ueber neuere psychologische Arbeiten in verschiedenen Ländern handelt Beneke in seiner Schrift „die neue Psychologie", Berl. 1845, S. 272—350. Artikel über die gegenw. Philosophie ausserhalb Deutschlands enthalten die philos. Zeitschriften: „Zeitschr. für Philos.", hrsg. von Fichte, Ulrici und Wirth, und „der Gedanke", hrsg. von Michelet, wie auch die „Philos. Monatshefte" und (in Bezug auf den Herbartianismus) die „Zeitschr. für exacte Philosophie".

Ueber die französische Philosophie im 19. Jahrh. handeln: Ph. Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle, Paris 1828, 3. éd. 1834. H. Taine, Les philosophes classiques français du XIXe s., Paris 1857, 3. éd. 1867. F. Ravaisson, la phil. en France au XIXe s., Par. 1864, 2. éd., 1884 (vgl. darüber Etienne Vacherot, la situation ph. en France, in: Revue des deux mondes, Bd. 65, 1868, S. 950—977). P. Janet, le spiritualisme français au XIXe siècle, in: Revue des deux mondes, Bd. 65, 1868, S. 353—385; ders., la philosophie française contemporaine, 2. éd., Paris 1879. Ferraz, Etudes sur la philos. en France au XIXe siècle, 2. éd., Paris 1877. Ders., Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Traditionalisme et Ultramontanisme, Paris 1880. Spiritualisme et Libéralisme, Par. 1886. Ribot, Philosophy in France, in Mind, T. 2, 1877. J. J. Borelius, en Blick på den nuvarande Filosofien i Frankrike (Aftryk ur nordisk Tidskrift), 1880 (auch deutsch s. ob.). Alfr. Fouillée, le Néo-Kantisme en France, la morale criticiste (Renouvier), in Rev. phil., 1881, Bd. 11, S. 1—45. Ueber Maine de Biran, V. Cousin, Damiron, Garnier, Barthélemy St. Hilaire, Janet, Ravaisson, Renouvier vgl. Ad. Franck, Moralistes et Philosophes, Paris 1872, 2. éd. 1874. Ein Werk über die Philos. d. Gesch. in Frankr. hat der Schotte Flint geschrieben, ins Franz. übers. v. Carrau. Ueber den Stand der französischen Philosophie geben die beste Auskunft die Zeitschriften: La Critique philosophique, politique etc., erscheinend seit 1872, Revue philosophique de la France et de l'étranger, dirigée par Th. Ribot, seit 1876 erscheinend, welche ein vollständiges und genaues Bild der philosophischen Bewegung in der Gegenwart zu geben beabsichtigt, ohne ein bestimmtes System zu vertreten, auch die deutsche Philosophie eingehend berücksichtigt, und die in den Diensten des Positivismus stehende Philosophie positive, revue dirigée par E. Littré et G. Wyrouboff u. nach dem Tode Littrés par Robin et G. Wyrouboff, von 1867—1883.

Ueber Lamennais handeln: Blaize, essai biogr., 1858; Binaut in: Revue des deux mondes, 1860 und 1861; O. Bordage, la phil. de L., Strassb. 1869. Ueber Royer-Collard handeln: A. Philippe, Paris 1858, und Parante, Paris 1861. Ueber Maine de Biran handelt Ern. Naville (Paris 1874), der auch 1859 Oeuvres inédites herausg. hat, ferner J. Gérard, M. d. B., Essai sur sa philos. et suivi de fragments inédits, Paris 1876. Cousins Werke sind in 5 séries Paris 1846—50 erschienen: I.—II.: Cours de l'histoire de la philosophie moderne, Paris 1846—48, III.: Fragmens philosophiques, 1847—48, IV.: Littérature, 1849, V.: Instruction publique, 1850. Ueber Cousin handeln: C. E. Fuchs, die Philos. V. C.s, Berl. 1847. A. Aulard, Etudes sur la philosophie contemporaine: M. Victor Cousin, Nantes 1859. J. E. Alaux, la philosophie de M. Cousin (bildet einen Theil der Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris 1864. Oefters nimmt auf seine Doctrin J. B. Meyer Bezug in Referaten in der fichteschen Zeitschrift, insbesondere auch in Bd XXXII, 1858, S. 276—90: Cousins philos. Thätigkeit seit 1853. Paul Janet, Victor Cousin, in: Revue des deux mondes, XXXVII. année, 2. pér., t. 67, p. 737—754. M. Secrétan, la philos. de V. Cousin, Paris 1868. Mignet, V. Cousin, Paris 1869.

Ein Auszug aus Comte ist neuerdings erschienen: A. C., la philos. pos., résumée par M. Jules Rig, Par. 1881, ins Deutsche übers. von J. H. v. Kirchmann, 2 Bde., Heidelb. 1883—84. Die Einleit. in die posit. Philos., deutsch von G. E. Schneider, Lpz. 1880. Ueber Comte handeln K. Twesten, üb. d. Leben u. d. Schriften A. C.s, in: Preuss. Jahrb., 4. Bd., 1859, Littré, Paris 1863, J. St. Mill, Comte and Positivism, 2. ed. revised, Lond. 1866, deutsch von Elise Gompertz, Lpz. 1874, Ch. Pellarin, essai crit. sur la philos. positive, Paris 1866, Miss Harriet Martineau, the positive phil. of Aug. Comte freely transl. and condensed, Lond. 1853, traduction franç., Bordeaux 1871 ff., Giacomo Barzellotti, la morale della filosofia positiva, Firenze 1871, Bernh.

Pünjer, d. Positivism. in d. neuer. Ph., I., A. Comte, in: Jahrb. f. prot. Theol., 4. Jahrg., 1878, S. 79—121, ders., A. C.s Religion der Menschht., ebenda, 8. Jahrg., 1882, S. 385—404, de Broglie, le positivisme et la science expérimentale, 2 vols., Par. 1882, Rob. Zimmermann, Kant u. Comte in ihrem Verh. zur Metaphys., Wien 1885, Edw. Caird, the social philosophy and religion of C., Glasgow 1885 (früher schon in 4 Abschnitten erschienen in d. Contemporary Review), Hugo Sommer, d. posit. Philosophie A. C.s, in: Samml. gemeinverst. wissensch. Vortr., Berl. 1886, G. F. Sterzel, C. als Pädagog, I.-D., Dresd. 1886, J. M. Guardia, les sentiments intimes d'A. C. d'après son testament, Rev. ph. XXIV, 1887, S. 59—74, Rud. Eucken, zur Würdig. Comtes und des Positivism., in: Phil. Aufsätze Ed. Zeller z. s. 50j. Doctorjub. gewidm., Lpz. 1887, S. 53—82. S. auch die populär gehaltene Schr. v. Robinet, La philos. positive. Unter den Anhängern Comtes sind Differenzen entstanden, indem die Einen sich streng an Comte halten, auch die Methode aus dessen subjectiver Periode mit annehmen, Littré aber und seine Anhänger sich freier zu Comte stellen, wenigstens an der objectiven Methode festhalten. S. über diesen Streit André Poëy, M. Littré et A. Comte, Paris 1879, E. Caro, M. Littré et le positivisme, Par. 1883.

Ueber die Philosophie des Rechts in Belgien handelt Warnkönig in der Zeitschrift f. Philos. Bd. 30, Halle 1857.

Die französische Philosophie in den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts wird von Damiron auf drei Hauptrichtungen zurückgeführt: die sensualistische, die theologische und die eklektisch-spiritualistische. Die sensualistische Schule, aus dem achtzehnten Jahrhundert in das neunzehnte Jahrhundert hinüberragend, ward in den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen Jahrhunderts mehr und mehr durch die beiden andern Schulen verdrängt, doch erhob sich dann auch wieder gegen diese letzteren eine Reaction, die zum Theil, z. B. in Renan und Taine, auch in Charles Dollfus, dem Verfasser der Lettres philosophiques, Paris 1851, 3. ed. 1869, mit Hegels religions- und geschichts-philosophischem Grundgedanken sich berührt, zum Theil (und schon früher) sich naturalistisch gestaltete. Ueber diesen Entwickelungsgang berichtet Cousins Schüler Paul Janet folgendermaassen: *)

Die französische Philosophie stand zu der Zeit, als die Revolution zu Ende ging und das neunzehnte Jahrhundert begann, ganz und gar unter dem Einfluss der condillacschen Richtung. Die Metaphysik war nichts Anderes, als Zergliederung der Sinnesempfindungen. Da diese letzteren unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden konnten, nämlich theils in Beziehung zu den Sinnesorganen, theils in Beziehung zum Geist, so theilte sich die condillacsche Schule in zwei Zweige, einen physiologischen und einen ideologischen: Cabanis ist der Hauptvertreter der ersten, Destutt de Tracy der der zweiten Fraction.

Cabanis (1757—1808) ist der erste französische Schriftsteller, der philosophisch und methodisch über die Beziehungen zwischen dem Physischen und Psychischen gehandelt hat und zwar in dem Werke: „Les Rapports du physique et du moral" (erschienen in den beiden ersten Bänden der Mémoires de la cinquième classe de l'Institut, welche Classe die Lehre von den Vorstellungen zu bearbeiten hatte, auch separat veröffentlicht im Jahre 1812). Dieses Werk besteht aus zwölf Abschnitten, welche der Reihe nach handeln von dem physiologischen Ursprung der Sinnesempfindungen, von dem Einfluss des Lebensalters, des Geschlechts, des Temperaments, der Krankheiten, der Lebensordnung, des Klimas, des Instincts, des Mitgefühls, des Schlafes, von dem Einfluss des Psychischen auf das Physische, von den erworbenen Temperamenten. Es ist eine sehr reiche Fundgrube interessanter That-

*) Die der zweiten Aufl. dieses Grdr. beigefügte, von Herrn Prof. Janet, Mitglied der Akademie zu Paris, mit dankenswerther Bereitwilligkeit ausgearbeitete Skizze, bis zu Comte reichend, folgt hier in deutscher Uebersetzung. Bei Comte haben wir die viel kürzere Darstellung Janets in die von uns jetzt gegebene eingeflochten.

sachen. Aber der Geist des Werkes ist ein durchaus materialistischer. Das Psychische ist nichts Anderes als das Physische unter gewissen besonderen Gesichtspunkten. Die Seele ist nicht eine Substanz, sondern eine Fähigkeit. Der Gedanke ist eine Ausscheidung des Gehirns. Später, in seiner an Fauriel gerichteten Lettre sur les causes premières (Paris 1824) hat Cabanis seine Ansichten wesentlich umgebildet. Er gab jetzt eine mit Verstand und Willen begabte Ursache der Welt zu und gelangte zu einem gewissen stoischen Pantheismus.

Destutt de Tracy (1754—1836) bildete die Lehre Condillacs dadurch um, dass er versuchte, die Vorstellung des Seins von Dingen ausser uns zu erklären, welche die blosse Sinnesempfindung nicht geben könne. Nach ihm lehrt uns nur die freiwillige Bewegung die Existenz von äusseren Objecten. Das Band zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich ist einerseits die gewollte und empfundene Handlung, andererseits der Widerstand. Es geht nicht an, dass die nämliche empfindende Kraft wolle und doch auch sich selbst Widerstand leiste. Eine Materie, die nicht widerstände, würde nicht erkannt werden können. Ein Wesen, das keine Bewegungen machte, oder das zwar Bewegungen machte, aber ohne dieselben zu empfinden, würde nichts Anderes, als sich selbst erkennen. Tracy zieht hieraus die Consequenz, dass ein schlechthin immaterielles Wesen nur sich selbst erkennen würde. Die Werke Tracys sind: 1) Eléments d'idéologie (2 vol., Paris 1804), 2) Commentaire sur l'Esprit des lois (Paris 1819). S. über ihn Charles Chabot, D. de Tr., Moulin 1885.

Reaction gegen die sensualistische Schule. Diese Reaction ist eine zweifache. Sie wurde geübt theils von der theologischen, theils von der psychologischen*) Schule.

In der theologischen Schule sind drei Namen die hervorragendsten: De Bonald. — Der Abt von Lamennais. — Joseph de Maistre.

De Bonald (1754—1840) ist das Haupt der Schule, welche die traditionalistische genannt wird. Ihr Hauptdogma ist die göttliche Erschaffung der Sprache. Die Offenbarung ist das Princip aller Erkenntniss. Es giebt keine angeborenen Vorstellungen. Die gesammte Philosophie Bonalds wird durch eine trinitarische Formel beherrscht: Ursache, Mittel, Wirkung. In der Kosmologie wird Gott als die Ursache bestimmt, die Bewegung als das Mittel, der Körper als die Wirkung. In der Staatslehre gestalten sich diese drei Termini als Regierung, Beamte, Untergebene. In der Familie: Vater, Mutter, Kind. Bonald wandte diese Formeln auf die Theologie an und schloss auf die Nothwendigkeit eines Mittlers. Daher dieser Satz: Gott verhält sich zum Gottmenschen, wie der Gottmensch zum Menschen. Die Hauptwerke Bonalds sind: Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, La législation primitive (2. Aufl. 1821, 3 vol.). Recherches philosophiques (1818). La théorie du pouvoir social (1796, 3 vol.). Die Oeuvres complètes sind im Jahr 1818 veröffentlicht worden.

Der Abt de Lamennais (1782—1854) ist der Begründer des theologischen Skepticismus im neunzehnten Jahrhundert. In seinem Buche „Essai sur l'indifférence en matière religieuse" (1817—27, 4 vol. in 8°. nouv. éd. 1872) entlehnt er, wie Pascal, dem Pyrrhonismus seine Beweisgründe gegen die Zuverlässigkeit der Seelenvermögen. Irrthümer der Sinne, Irrthümer im Schliessen, Widersprüche der menschlichen Meinungen, dieses ganze Arsenal des Skepticismus wird gegen die menschliche Vernunft verwendet. Nach diesem Ruin jeder Gewissheit versucht der

*) Diesen Namen gebe ich dieser Schule, die im Verlaufe der Zeit verschieden bezeichnet worden ist (als eklektische, als spiritualistische Schule). Der Name, den ich vorschlage, scheint mir der zutreffendste zu sein. Janet.

Abt von Lamennais das von ihm Zerstörte auf Grund eines neuen Kriteriums, nämlich des „consentement universel" wiederaufzubauen und so die Gültigkeit des Gottesglaubens, der Offenbarung, des Katholicismus darzuthun.

Joseph de Maistre (1753—1821) ist der Begründer des heutigen Ultramontanismus. Sein Buch über den Papst ist gewissermaassen das Evangelium desselben. Er berührt das Gebiet der Philosophie in seinen Soirées de St. Pétersbourg (Paris 1821), wo er von der zeitlichen Herrschaft der Vorsehung in den menschlichen Angelegenheiten handelt. Sehr durchdrungen von der theologischen Idee der Erbsünde, neigt er dahin, in dem Uebel nur Sühne und Züchtigung zu sehen. Daher der grausame Charakter seiner Philosophie, seiner Rechtfertigung der Todesstrafe, des Krieges, der Inquisition etc. Er war nicht ohne einen Anflug von Illuminismus und träumte eine umfassende Erneuerung der Religion; daraus erklärt sich, dass die Saint-Simonisten häufig seinen Namen anführen und sich auf ihn berufen.

Die psychologische Schule hat folgende Eigenthümlichkeiten: 1. dass sie vollkommen unabhängig von der (positiven) Theologie ist, 2. dass sie in der Psychologie die Principien aller Philosophie sucht, 3. dass sie die von Cartesius überlieferte idealistische und spiritualistische Richtung erneuert. Ihre vorzüglichsten Vertreter sind: Royer-Collard, Maine de Biran, Cousin und Th. Jouffroy.

Royer-Collard (1763—1845) hat auf dem Gebiet der Politik grössere Bedeutung als auf dem der Philosophie. Er hat die schottische Philosophie in Frankreich eingeführt. Er legt, wie Reid, das grösste Gewicht auf den Unterschied zwischen Sinnesempfindung und Perception, auf die Principien der Causalität und der Induction. Das Interessanteste bei ihm ist die Analyse des Begriffs der Dauer. Die Dauer wird nach ihm nicht in den Objecten percipirt; sie liegt nur in uns. Sie unterscheidet sich von der Zeitfolge; diese begründet nicht den Begriff der Dauer, sondern hat vielmehr denselben zur Voraussetzung. Der Begriff der Dauer entspringt nur aus der Empfindung unserer beständigen Identität, welche aus der Continuität unseres Handelns hervorgeht. (Fragmens de Royer-Collard in Th. Jouffroys Uebersetzung der Werke Reids.)

Maine de Biran (1766—1824), den Cousin als den ersten französischen Metaphysiker des neunzehnten Jahrhunderts proclamirt hat, ist durch drei verschiedene philosophische Doctrinen hindurchgegangen oder richtiger: durch drei verschiedene Stadien einer und derselben philosophischen Entwickelung.

Den Charakter der ersten Periode bezeichnet das Werk Mémoire sur l'habitude (1803). In diesem Werke gehört Maine de Biran noch der ideologischen oder condillacschen Schule an oder glaubt doch, derselben noch anzugehören, während er in der That sich bereits von ihr entfernt. Indem er die von Tracy schon aufgestellte Ansicht entwickelt, dass in der freiwilligen Bewegung der Ursprung unserer Vorstellung von Dingen ausser uns liege, gründet er auf dieses Princip die in der reidschen Schule so unbestimmt gebliebene Unterscheidung der Sinnesempfindung und Perception. Die erstere ist die blosse, durch die äusseren Ursachen hervorgerufene Affection; die Perception dagegen ist das Ergebniss unserer freiwilligen Activität. Maine de Biran zeigt uns, wie diese beiden Vorgänge bei einem jeden unserer Sinne in verschiedenem Verhältniss sich mit einander verbinden, indem die Perception sich stets an die Beweglichkeit des Organes knüpft. Die Perception ist also nicht eine umgebildete Sinnesempfindung. Von diesem Unterschied hängt auch der zwischen der Einbildungskraft und dem Gedächtniss ab. Ferner unterscheidet Biran zwei Classen von Gewohnheiten, nämlich active und passive Gewohnheiten. Endlich entwickelt er folgendes Grundgesetz der Gewöhnung, „dass sie die Sinnesempfindung schwäche und die Perception verstärke".

In der zweiten Periode begründet und entwickelt Biran seine eigene Philosophie. Der Grundgedanke dieser Philosophie ist, dass der Gesichtspunkt eines

sich selbst erkennenden Wesens dem Gesichtspunkte einer äusserlich und gegenständlich erkannten Sache nicht gleichgesetzt werden dürfe. Der Grundirrthum der Sensualisten bestand darin, dass sie sich die inneren Ursachen, die psychischen Kräfte, nach dem Vorbilde der äusseren und gegenständlichen Ursachen vorstellten. Da diese letzteren aber nicht an sich bekannt sind, so sind sie nur verborgene Eigenschaften, abstracte Namen, welche Gruppen von Erscheinungen repräsentiren; sie lassen sich auf einander reduciren in dem Maasse, wie man zwischen diesen Gruppen neue Aehnlichkeiten entdeckt. Attraction, Affinität, Elektricität sind nur Namen; also müssen den Sensualisten Empfindungsfähigkeit, Verstand, Wille und im Allgemeinen die subjective Ursächlichkeit für blosse Abstractionen gelten. Aber, wirft Biran ihnen ein, darf denn das Wesen, welches sich seines Handelns bewusst und Zeuge seiner eigenen Activität ist, sich wie ein äusseres Object behandeln? Zwar ist die Seele, im Absoluten betrachtet, uns unerfasslich, ein X. Aber zwischen dem Gesichtspunkte der reinen Metaphysiker, die sich ins Absolute versetzen, und dem der blossen Empiristen, die nichts als Erscheinungen und Verbindungen von Sinneswahrnehmungen erblicken, liegt in der Mitte der Gesichtspunkt der Reflexion auf unser Inneres, wodurch das Einzelsubject sich als solches empfindet und sich demgemäss von den verborgenen Ursachen unterscheidet, die wir ausser uns voraussetzen, zugleich unterscheidet es sich auch von allen seinen Modis, anstatt sich in dieselben aufzulösen, wie dies Condillac wollte, der in dem Ich nur einen Complex oder eine Aufeinanderfolge von Sinnesempfindungen sah. Die erste Thatsache des Bewusstseins ist die gewollte Anstrengung, worin ein Zweifaches untrennbar vereinigt liegt: Wille und Widerstand (und zwar Widerstand des eigenen, nicht des fremden Körpers). Vermittelst des Widerstandes empfindet sich das Ich als begrenzt und gewinnt dadurch das Selbstbewusstsein, während es zugleich mit Nothwendigkeit ein Nicht-Ich erkennt. Durch das innere Bewusstsein und seine Thätigkeit erlangt das Ich den Begriff der Ursache, der weder angeboren, noch eine blosse Gewohnheit, noch eine Form a priori ist. Biran unterscheidet mit Kant Materie und Form in der Erkenntniss. Aber die Form besteht nicht in leeren und hohlen Kategorien, die vor aller Erfahrung vorhanden wären. Die Kategorien sind nur die verschiedenen Gesichtspunkte in der inneren Erfahrung, in der Reflexion. Die Materie der Erkenntniss ist durch das Widerstandleistende gegeben, welches die Verschiedenheit und die Localisation liefert. Es giebt nach Biran auch einen inneren Raum, der von dem äusseren und gegenständlichen Raume verschieden ist; dieser ist der unmittelbare Ort des Ich, der durch die Verschiedenheit der Punkte des Widerstandes gebildet wird, den die verschiedenen Organe dem Willensact entgegensetzen. Der diese gesammte Philosophie Birans beherrschende Gesichtspunkt ist der der Persönlichkeit. Die hauptsächlichsten Schriften dieser zweiten Periode sind: Rapports du physique et du moral (verfasst 1811 u. gekrönt durch die Akademie zu Kopenhagen, jedoch erst 1834, nach dem Tode des Verfassers, durch Cousin veröffentlicht) und besonders Essai sur les fondemens de la psychologie (veröffentlicht durch Naville im Jahre 1859).

Die dritte Periode Birans ist unvollendet geblieben, und seine letzte Philosophie ist nur skizzirt. Von der stoischen Betrachtungsweise, welche seine zweite Periode charakterisirt, ist er zu einer mystisch-christlichen übergegangen. In seinem letzten unvollendet gebliebenen Werke, der Anthropologie, unterscheidet er in dem Menschen drei Arten des Lebens: die Sinnesempfindung als das animalische, den Willen als das menschliche, die Liebe als das göttliche Leben. Die Persönlichkeit, die ihm früher als die höchste Stufe des menschlichen Lebens galt, ist nur noch eine Uebergangsstufe zu einer noch höheren Stufe, auf welcher sie sich verlieren und aufheben wird in Gott. Birans W. bestehen aus vier von Cousin 1840 und drei

von E. Naville 1859 veröffentlichten Bndn. S. auch E. Naville, M. d. B., sa vie et s. pensées, 3. éd., Par. 1877.

Victor Cousin (1792—1867), ein Schüler von Royer-Collard und Maine de Biran, gründete selbst eine Schule, welche die eklektische genannt worden ist. Der Leibniz entlehnte Grundsatz war: die Systeme sind wahr in dem, was sie behaupten, falsch in dem, was sie leugnen. Da Cousin dem, was man früher bereits gefunden hatte, einen grossen Werth beilegte, so musste er viel auf die Erforschung der Geschichte der Philosophie halten, deren wahrer Begründer in Frankreich er ist, wennschon man de Gérando nicht vergessen darf. Cousin theilte die Systeme nach vier Hauptrichtungen ein: Idealismus, Sensualismus, Skepticismus, Mysticismus. Wie sehr er auch den Eklekticismus empfahl, so suchte er doch aus dem Studium der Systeme eine persönliche Ueberzeugung zu gewinnen. Sein Bemühen war hauptsächlich darauf gerichtet, eine Mitte zwischen Schottland, welches mit Hume, Brown und Hamilton alle Metaphysik negirte, und Deutschland, welches eine Metaphysik a priori auf den Begriff des Absoluten gründete, zu gewinnen. Er glaubte, dass es einen Mittelweg gebe, nämlich die Begründung der Metaphysik auf die Psychologie. In der Psychologie bediente er sich der Argumente Kants gegen den lockeschen Empirismus. Um aber dem kantischen Subjectivismus zu entgehen, stellte er selbst die Theorie der unpersönlichen Vernunft auf. Er hielt dafür, die Vernunft sei subjectiv nur im Zustande der Reflexion; im spontanen Zustande aber ergreife sie unmittelbar das Absolute, indem sie mit ihm zusammenfliesse. Alle Subjectivität erlischt in dem unmittelbaren spontanen Acte der reinen Vernunft. Diese Theorie erinnerte an die schellingsche der intellectuellen Anschauung, suchte sich aber von dieser dadurch zu unterscheiden, dass sie immer den psychologischen Ausgangspunkt festhielt. Doch war Cousin damals auf der Bahn des absoluten Idealismus. Er ging auf dieser Bahn noch weiter in seinen Vorlesungen aus dem Jahre 1828, worin sich augenscheinlich der Einfluss Hegels bekundet, mit dem er in Deutschland vielen Verkehr gehabt hatte und dessen Namen er zuerst in Frankreich nannte. In diesem Lehrgang führt er alles Wissen auf die Ideen zurück, aus denen nach ihm alles zu begreifen ist. Es giebt drei fundamentale Ideen: das Unendliche, das Endliche und die Beziehung zwischen Unendlichem und Endlichem. Diese drei Ideen finden sich überall wieder vor; sie sind von einander untrennbar; ein Gott ohne Welt ist ebenso unbegreiflich, wie eine Welt ohne Gott. Die Schöpfung ist nicht nur möglich, sondern nothwendig. Die Geschichte ist nur die Entwickelung der Ideen. Ein Volk, ein Jahrhundert, ein grosser Mann sind die Offenbarung einer Idee. Der Lehrgang von 1828 ist der Culminationspunkt der speculativen Forschung Cousins gewesen. Seit dieser Zeit hat er sich von dem deutschen Idealismus entfernt und seine Philosophie in einem cartesianischen Sinne neugegründet, indem er stets die psychologische Methode als Basis der Philosophie festhielt. Dies ist der Charakter seines Buches: Le Vrai, le Beau et le Bien (Lehrgang von 1817, umgearbeitet und veröffentlicht 1845, 17. Ausg. 1872), eines Werkes, das besonders in dem ästhetischen Abschnitt eine grosse Beredtsamkeit bekundet. Von nun an war ihm die Philosophie mehr ein Kampf gegen die schlechten Doctrinen, als eine reine Wissenschaft. Er empfahl die Allianz mit der Religion und räumte mehr und mehr dem „sens commun" ein. Mit einem Wort: er kehrte von Deutschland nach Schottland zurück. Im Allgemeinen erklärt sich die grosse Bedeutung Cousins in Frankreich und selbst in Europa weniger aus seiner philosophischen, als aus seiner hervorragenden persönlichen Eigenthümlichkeit, aus seinem Einfluss auf eine sehr grosse Zahl von Geistern, aus seiner unbegrenzten und allseitigen Forschbegier. Zudem sind seine Arbeiten über die Geschichte der Philosophie und insbesondere über das Mittelalter sehr verdienstlich

gewesen. — Cousins philosophische Werke bestehen hauptsächlich aus seinem Cours, 2 séries, 1815—20 und 1828—30, und seinen Fragments philosophiques, 5 vol. in 8⁰, 5. Aufl. 1866.

Théodore Jouffroy (1796—1842), der berühmteste unter Cousins Schülern, unterschied sich von seinem Lehrer durch einen Sinn für Methode und Genauigkeit, der diesem niemals eigen gewesen war. Jouffroy ist niemals von dem psychologischen Gesichtspunkte abgegangen, und seine vorzüglichste Leistung bestand darin, mit grosser Kraft den in der Schule von Cabanis und Broussais verwischten Unterschied zwischen Physiologie und Psychologie aufrechtzuerhalten. Er hat die psychologische Methode vorzüglich auf die Aesthetik und Moral angewandt. In der Aesthetik kam er zu dem Resultate, das Schöne sei der Ausdruck des Unsichtbaren durch das Sichtbare; in der Moral behauptet er, das Gute sei die Neben- und Unterordnung der Zwecke. — Jouffroys Hauptwerke sind: seine Vorrede zu der Uebersetzung der moral. Skizzen Dug. Stewarts, 1826, und der Werke Reids, 1835; Mélanges philosophiques, Par. 1833—1842, 3. éd. par Th. Damiron, 1872; Cours d'esthétique, 1843, 3. éd. par Th. Damiron 1875; Cours de droit naturel, Par. 1834—1835.

Vielfacher Widerspruch ward gegen die cousinsche Philosophie erhoben, die seit 1830 fast ausschliesslich im öffentlichen Unterricht galt. Ohne von den noch lebenden Schriftstellern zu reden, wollen wir nur zwei Männer nennen, die neue philosophische Schulen zu gründen versucht haben: Lamennais und Aug. Comte.

Lamennais (s. oben). Nachdem dieser Philosoph, den wir schon oben unter dem Namen Abt de Lamennais erwähnt haben, mit der Kirche durch die berühmte Schrift „Paroles d'un croyant" gebrochen hatte, versuchte er, eine neue rein rationelle Philosophie zu begründen. Diese Lehre, enthalten in „Esquisse d'une philosophie" (1841—46, auch ins Deutsche übersetzt), ist vielleicht die umfassendste Synthese, die in Frankreich im neunzehnten Jahrhundert unternommen worden ist. Aber sie blieb ein individueller und isolirter Versuch und fand ungeachtet ihres Werthes keinen Adepten. Lamennais geht, im Gegensatz zur psychologischen Schule, von dem Sein überhaupt aus und betrachtet als eine ursprüngliche Thatsache das Zusammenbestehen der beiden Formen des Seins: Unendliches und Endliches, die sich nicht aus einander ableiten lassen. Gott und das Universum sind unbeweisbar. Das Ziel der Philosophie ist nicht, sie zu beweisen, sondern sie zu erkennen. Gott oder die Substanz wird durch drei fundamentale Eigenschaften gebildet, deren jede das ganze Sein ist und die sich dennoch von einander unterscheiden, so dass das Dogma von dem dreipersönlichen Gott philosophisch wahr ist. Es giebt zudem in Gott ein Princip des Unterschieds, τὸ ἕτερον, wie Platon sagen würde, welches ihm möglich macht, zugleich einheitlich und vielfach zu sein. Lamennais versucht, die drei wesentlichen Eigenschaften Gottes a priori zu deduciren. Um zu sein, sagt er, muss man zu sein vermögen, daher die Macht. Ausserdem muss man etwas Bestimmtes sein, eine Form haben, mit Einem Wort, intelligibel sein. Im Absoluten aber unterscheidet sich das Intelligible nicht von der Intelligenz. Endlich bedarf es eines Einheitsprincips, welches die Liebe ist. Die Macht ist der Vater, die durch die Macht erzeugte Intelligenz ist der Sohn, die Liebe ist der Geist. Die Schöpfung ist die Verwirklichung der göttlichen Ideen ausser Gott. Dieselbe ist weder eine Emanation, noch eine Schöpfung aus nichts. Sie ist eine Participation. Gott zieht alle Wesen aus der Substanz, und man kann nicht voraussetzen, dass es darin etwas ausser der Substanz geben könne; aber dies ist nicht eine nothwendige Emanation, sondern ein freier Act des Willens. In dem geschaffenen Universum muss man die Materie und die Körper unterscheiden. Die Materie ist nur die Grenze; sie ist das göttliche Princip des Unterschiedes, äusserlich ver-

wirklicht. Alles Positive in den Körpern ist Geist. Der Geist aber ist gerade darum, weil er geschaffen ist, begrenzt. Was blosser Unterschied ist, wird in der Wirklichkeit ein wahres Hinderniss. Die Materie ist jedoch nicht ein Nichtsein, sondern eine thatsächliche, an sich unbegreifliche Realität, die sich uns nur als Schranke des Geistes bekundet. Darum ist ein jedes geschaffene Wesen zugleich Geist und Materie; nur Gott ist schlechthin immateriell. Ebenso wie das Universum Gott von Seiten der Substanz als Geist, von Seiten der Begrenzung als Materie darstellt, stellt es ihn auch nach seiner dreifachen Persönlichkeit dar. Die drei göttlichen Personen, die sich im Menschen psychologisch, physisch aber in der Elektricität, dem Licht und der Wärme bekunden, offenbaren sich auf allen Stufen des Daseins zuerst unter den unentwickeltsten, dann unter immer reicheren Formen, indem sie stets vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortgehen. Lamennais hat also auf die Natur das Entwickelungsprincip angewandt, und hierdurch nähert sich seine Philosophie der schellingschen an.

August Comte war geboren in Montpellier d. 19. Jan. 1798; gebildet daselbst auf dem Lyceum und der Ecole polytechnique, ging er 1816 nach Paris und gab hier Privatstunden in der Mathematik, 1818 wurde er mit St. Simon bekannt, mit dem er sich jedoch später entzweite. 1826 kündigte er Vorträge über sein System an, welchen u. A. A. v. Humboldt, de Blainville beiwohnten. In Folge übermässiger Arbeit wurde er geistig gestört, so dass er in eine Irrenanstalt gebracht werden musste, auch den Versuch machte, sich ums Leben zu bringen. Geheilt, nahm er 1828 seine Vorlesungen wieder auf. 1833 erhielt er eine Lehrerstelle an der polytechnischen Schule zu Paris, verlor dieselbe aber nach Veröffentlichung seines Hauptwerkes und wurde nun bis zum Ende seines Lebens von seinen Freunden und Schülern unterstützt. Von seiner Frau getrennt, lernte er 1845 Clotilde de Vaux kennen, die von ihrem Manne separirt war. Für diese zeigte er eine geradezu abgöttische und zugleich mystische Verehrung, die sich auch nach ihrem bald erfolgten Tode bei ihm erhielt. 1857 d 5. Sept. starb er in Paris. Von seinen Anhängern wurde er fast wie ein Heiliger angesehen. Er ist der Gründer der positivistischen Schule und glaubte selbst, dass man mit der positiven Philosophie an dem höchsten erreichbaren Ziel angelangt sei. Die Lehre Comtes, theils aus den mathematischen und positiven Wissenschaften, theils aus dem St. Simonismus hervorgegangen, ist eine Verbindung von Empirismus und Socialismus, wobei der wissenschaftliche Gesichtspunkt mehr und mehr über den socialistischen gesiegt hat. Der Positivismus hat, wie jede Doctrin, zwei Theile, eine pars destruens und eine pars construens. Die erstere besteht in der Negation jeder Metaphysik, jeder Erforschung der ersten Ursachen und der Zweckursachen. Die beiden Enden der Dinge sind uns unzugänglich; die Mitte allein gehört uns. In jenen unlösbaren Fragen ist man seit dem ersten Tage nicht um einen Schritt vorwärts gelangt. Der Positivismus verwirft alle metaphysischen Hypothesen. Freilich nimmt er auch nicht Hypothesen in den Naturwissenschaften an, z. B. nicht den Lichtäther, die Ableitung der Wärme etc. Er erkennt den Atheismus ebensowenig wie den Theismus an: der Atheist ist immer noch ein Theolog. Er erkennt auch nicht den Pantheismus als zu Recht bestehend an, der ihm nur eine Form des Atheismus ist. Der Kampf zwischen der Transscendenz und Immanenz naht sich seinem Ende. Die Transscendenz ist die Theologie oder die Metaphysik, die das Universum durch Ursachen, welche ausser ihm liegen, erklärt. Die Immanenz ist die Wissenschaft, die das Universum durch Ursachen, welche in ihm liegen, erklärt. Der fundamentale Charakter der positiven Philosophie besteht darin, dass sie alle Phänomene als nothwendige Folgen unabänderlicher Naturgesetze betrachtet, die zu entdecken und auf die möglichst geringe Zahl zurückzuführen, der

Zweck des Positivismus ist, während die Untersuchungen über das, was man Anfangs- oder Endursachen nennt, ganz unausführbar und sinnlos sein sollen; z. B. die Vorgänge im Universum werden durch das newtonsche Gravitationsgesetz erklärt, weil diese Theorie die grosse Verschiedenheit der astronomischen Thatsachen als eine und dieselbe Thatsache zeigt, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus angesehen, und andererseits sie als eine einfache Verallgemeinerung einer Erscheinung sich darstellt, die äusserst gewöhnlich ist und deshalb als erkannt betrachtet wird, nämlich der Schwere der Körper an der Oberfläche der Erde. Unmöglich ist es aber, Attraction und Schwere ihrem Wesen und ihren Ursachen nach zu ergründen; das sind Fragen, welche den Einbildungen der Theologen und den Spitzfindigkeiten der Metaphysiker überlassen werden müssen. Beweis dafür ist die Thatsache, dass so oft sich Denker mit ihnen abmühten, sie doch nur das eine Princip auf das andere zurückgeführt haben.

In der pars construens besteht der Positivismus kaum aus mehr als zwei Gedanken: 1. einer gewissen geschichtlichen Annahme, 2. einer gewissen Anordnung der Wissenschaften. Allerdings will Comte ein Werk über positive Philosophie und nicht über positive Wissenschaften liefern. Es ist nämlich nach ihm bei der Scheidung der einzelnen Wissenschaften und bei der Concentration der geistigen Kräfte eines Menschen auf ein enges Gebiet die Gefahr da, dass eine Isolirung der Wissenschaften eintritt, dass keine derselben auf die andere Rücksicht nimmt. Um dem vorzubeugen, ist es nöthig, die allgemeinen Grundsätze der verschiedenen Wissenschaften zu bearbeiten, jede neue Entdeckung mit dem allgemeinen System zu verbinden. Dies muss ein besonderes Studium ausmachen. Es ist eine neue Classe von Gelehrten nöthig, die sich nicht auf die Pflege einer einzelnen Wissenschaft beschränkt, sondern die Eigenthümlichkeit einer jeden nur betrachtet, um ihre Principien aufzufinden und sie auf die geringste Zahl zu reduciren. Dies sind die Philosophen. Freilich müssen die Gelehrten der besonderen Wissenschaften mit dieser allgemeinen Wissenschaft sich auch beschäftigt haben, um von ihr den nöthigen Vortheil zu ziehen.

Die geschichtliche Annahme ist die, dass der menschliche Geist nothwendig durch drei Stadien hindurchgeht, das theologische, metaphysische, positive. Im ersten erklärt der Mensch die Naturerscheinungen durch übernatürliche Ursachen, durch persönliches oder willkürliches Eingreifen, durch Wunder etc. In der zweiten Periode ersetzt man die übernatürlichen und menschenähnlichen Ursachen durch abstracte, verborgene Ursachen, scholastische Wesenheiten, realisirte Abstractionen, und man erklärt die Natur a priori; man sucht sie subjectiv zu construiren. In dem dritten Stadium begnügt man sich, Verbindungen der Erscheinungen durch Beobachtungen festzustellen und durch Experimente hervorzurufen in der Weise, dass man jede Thatsache mit den ihr vorausgehenden Bedingungen verknüpft. Diese Methode hat die heutige Wissenschaft begründet und muss die Metaphysik ersetzen. In dem Maasse, wie jede Frage der Experimentation fähig wird, geht sie aus dem Gebiete der Metaphysik in das der positiven Wissenschaft über. Alles, was nicht der experimentellen Bewahrheitung fähig ist, muss streng von der Wissenschaft ausgeschlossen werden.

Nicht nur die Menschheit durchläuft diese drei Stadien, sondern auch das einzelne Individuum; nur kann diesem durch den anleitenden Unterricht Anderer der Weg sehr abgekürzt werden. Ebenso macht jede einzelne Wissenschaft die drei Stadien durch; es ist keineswegs so, dass sich die Menschheit zu einem bestimmten Zeitpunkt in allen Wissenschaften auf der theologischen oder metaphysischen Stufe befunden hätte; die eine Wissenschaft geht rascher als die andere vorwärts.

Der zweite Gedanke des Positivismus ist die Eintheilung und Anordnung der Wissenschaften.

Die Wissenschaften sollen nicht etwa auf ihren praktischen Nutzen hin und wegen desselben getrieben werden. Es entsteht allerdings aus ihnen die Voraussicht und aus der Voraussicht das Handeln, aber sie haben eine erhabenere Bestimmung; sie sollen das fundamentale Bedürfniss unserer Intelligenz, die Gesetze der Erscheinungen zu erkennen, die Thatsachen in eine leicht zu begreifende Ordnung zu bringen, befriedigen. Demnach ist von der positiven Philosophie das praktische Wissen zu trennen. Man muss aber auch bei den rein theoretischen Wissenschaften zwei Gattungen unterscheiden; die eine ist allgemein und abstract, beschäftigt sich nur mit dem Auffinden von Gesetzen, unter welche mehrere Classen von Vorgängen fallen. Die andere ist beschreibend, concret, geht auf das Besondere; sie wird mit den Namen der einzelnen Naturwissenschaften öfter bezeichnet. Comte hat es nur mit den Wissenschaften der ersten Art zu thun, zu denen z. B. die Biologie gehört, die nur die allgemeinen Gesetze alles Lebens erforscht, während Zoologie, Botanik die besondere Lebensweise einzelner lebender Körper feststellen. Die zweite Classe hat die erstere immer zu ihrer Grundlage.

Die Theorie der Anordnung besteht in dem Fortgang vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die Basis bildet die Mathematik; dann folgt die Astronomie, die Physik, die Chemie, die Biologie und die Societätswissenschaft.

Man erkennt leicht, dass Comte auf die letzte, die im 4. bis 6. Bande seines Hauptwerkes abgehandelt wird, ganz besonderen Nachdruck legt. Während die übrigen Wissenschaften schon in das positive Stadium eingetreten sind, wenn sie auch noch nicht das metaphysische ganz überwunden haben, ist die Societätslehre noch nicht so weit vorgeschritten. Bei ihr ist die theologische und metaphysische Methode noch durchaus im Gebrauch. Es muss nun für einen Hauptvorzug der ganzen positiven Philosophie gelten, dass sie als eine feste Grundlage für die Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet werden kann. Die grosse politische Erschütterung der Gesellschaft ist Folge der geistigen Anarchie. So lange die Meinungen der Einzelnen nicht eine grössere Anzahl von Gedanken als ganz sichere haben, welche eine gemeinsame Societätswissenschaft begründen können, bleibt der Zustand der Nationen ein revolutionärer und nur vorläufiger. Wenn aber die Geister in den Principien sich vereinigen, werden sich auch die Einrichtungen ohne Schwierigkeit daraus ergeben. Comte bezeichnet es als den Hauptzweck seines Werkes neben der Auffindung der allgemeinen Gesetze, eine Societätslehre auf positiver Grundlage zu schaffen. Die Societätswissenschaft untersucht die Gesetze der menschlichen Gesellschaft. Die sociale Statik hat es mit den allgemeinen Bedingungen der socialen Existenz, betreffend das Individuum, die Familie und die Gesellschaft, im eigentlichen Sinne zu thun. Das Individuum wird zur Gesellschaft getrieben, nicht durch Nützlichkeitsrücksichten, sondern durch den Geselligkeitstrieb. Die sociale Dynamik beschäftigt sich mit den allgemeinen Gesetzen der socialen Entwickelung. Comte giebt hier eine Art geistreicher und scharfsinniger Philosophie der Geschichte, wobei die drei Stadien für die intellectuelle Entwickelung die Hauptrolle spielen. Auf praktischem Gebiet ist der Hauptfortschritt der vom kriegerischen zum industriellen Leben. Die Entwickelung des Menschen ist eine krumme Linie, die sich der geraden unendlich nähern kann, aber sie nie erreicht.

Dies sind die sechs fundamentalen Wissenschaften, deren jede eine nothwendige Vorstufe für die folgende ausmacht. Die Societätswissenschaft ist unmöglich ohne die Wissenschaft vom Leben, diese ohne die Chemie, die Chemie ihrerseits setzt die Physik, diese die Astronomie, man weiss freilich nicht recht, warum, und die Mathematik voraus. Die Geschichte rechtfertigt gleichfalls diese durch die

Logik bezeichnete Ordnung. Man sieht, dass die positivistischen Theorien hauptsächlich auf Gesichtspunkte der Methode und Classification hinauslaufen. Man darf keine Metaphysik von dieser Schule fordern, welche die Möglichkeit derselben ausdrücklich verneint. Ihre Psychologie ist ein Theil der Physiologie.

Die innere Beobachtung verwirft Comte vollständig, da sich der Einzelne während seines Denkens nicht in zwei Persönlichkeiten theilen könne, von denen die eine denke, während die andere beobachte. Das beobachtende Organ wäre in diesem Falle mit dem beobachteten dasselbe; und hiermit schon soll die psychologische Methode ihrem Princip nach fallen. Die geistigen Functionen können nur erforscht werden in Bezug auf das Organ, das sie ausführt — damit hat es die Phrenologie zu thun — und auf die Phänomene ihrer Vollziehung — damit hat es die Naturgeschichte des Menschen zu thun, freilich diese nicht unmittelbar mit der Ausführung, sondern nur mit den Resultaten derselben. — In der Phrenologie erkennt Comte die grossen Verdienste Galls an, dessen Princip er adoptirt. Freilich ist hiermit Comtes Philosophie eigentlich schon kritisirt.

Die Moral hat nichts Originelles; die Hauptsache ist, dass die Lehre des persönlichen Interesses verworfen und der Altruismus an deren Stelle gesetzt wird. Eine eigentliche Logik findet sich bei Comte ebensowenig wie eine Aesthetik, sowie man auch eine Untersuchung darüber vermisst, weshalb wir auf Phänomene oder Positives mit unserer Erkenntniss eingeschränkt sind, so dass seine Philosophie höchst unvollständig bleibt.

Nicht unerwähnt darf bleiben, dass Comte in einem Abschnitt seines Lebens, den man die subjective Periode nennt, zu einer religiösen Anschauung und zu einem wirklichen Cultus, dessen Gegenstand die Menschheit ist, gelangt war.

Nach dem Tode von Clotilde de Vaux nämlich veränderte er seine Philosophie in Religion und stiftete einen Cultus des „grossen Wesens“ nämlich der Menschheit. Diesem Cultus sollte man sich zwei Stunden jeden Tag im Gebete, d. h. in Ausströmung der Gefühle, widmen, und Comte setzte neun Sacramente ein, und 84 Feste sollten gefeiert werden. Die Ansichten aus dieser seiner subjectiven Periode sind niedergelegt in: Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion d'humanité, Par. 1851—1854, und in seinem Catéchisme positiviste, dem sich ein Heiligenkalender, Calendrier positiviste, 1842, anschloss.

Dieser Theil seiner Philosophie ist durch den bedeutendsten seiner Schüler, Littré, verworfen worden, der seit 1867 eine vollständige Ausgabe der Werke Comtes veröffentlicht hat. Das wichtigste dieser Werke ist der „Cours de philosophie positive“, 6 Bde., Paris 1839.

Im Grunde positivistische Anschauung hatte schon vor Comte die auf dem Gebiete der mathematischen Wissenschaften rühmlichst bekannte Sophie Germain 1776—1831, Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture, oeuvre posthume — publiée par L'Herbette, Par. 1833. Oeuvres philos. de S. G. suivies de pensées et de lettres inédites et précedées d'une notice sur sa vie et ses oeuvres par H. Stupuy, Par. 1879. Vgl. Hugo Göring, S. G., die Vorläuferin Comtes, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 91, 1887, S. 1—25, 171—185.

Ausser dem oben genannten Jouffroy gehören zu Cousins Schülern Francisque Bouillier, der sich durch seine umfassende und genaue Darstellung der Geschichte des Cartesianismus verdient gemacht hat; seine anderen wichtigeren Schriften sind: Théorie de la raison impersonnelle (1844), de l'unité de l'âme pensante et du principe vital (1858), le principe vital et l'âme pensante (1862, 2. édit. 1873), de la conscience en psychol. et en morale (1872), du plaisir et de la douleur, Paris 1877; J. E. Alaux, l'analyse métaphysique. Méthode pour constituer la phil. première, Paris 1872. Andere, wie Ravaisson (s. E. Dauriac, H. R. philosophe et critique,

in: La crit. philos., nouv. s., I, 17, 1885, S. 34—55), Hauréau, Rémusat, Damiron, Saisset, Janet, J. Simon, sind durch Cousin besonders zu kritischen Studien auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie angeregt worden. Emile Saisset, der Uebersetzer des Spinoza, hat auch einen Essai de philos. religieuse, Paris 1859, ferner: le scepticisme, Aenésidème, Pascal, Kant, Paris 1865, 2. éd. Paris 1867, erscheinen lassen. Paul Janet hat den büchnerschen Materialismus einer Kritik unterworfen: le matérialisme contemporain en Allemagne (bildet einen Theil der Bibliothèque de phil. contemporaine), Paris 1864, engl. von G. Masson, London 1866, deutsch von K. A. v. Reichlin-Meldegg m. einem Vorwort von I. Herm. Fichte, Paris und Lpzg. 1866), auch eine philosophie du bonheur, Paris 1862, 3. édit. 1868, verfasst, ferner: la famille, leçons de phil. morale, 1855, 6. éd. 1865; la crise philosophique: Taine, Renan, Littré et Vacherot, 1865; le cerveau et la pensée, Paris 1867; Eléments de morale 1869; Hist. de la science politique dans ses rapports avec la morale, 3. éd., Paris 1887 (1. éd. u. and. Tit. 1858); les problèmes du XIX. siècle 1872, 2. éd. 1873; la morale, 1874; Philosophie de la révolution française, Paris 1875 u. öft., les causes finales, Paris 1877. E. Caro, der über Goethes Philosophie geschrieben hat, hat auch verfasst: le matérialisme et la science, Paris 1867; vgl. Caros Vortrag: la finalité instinctive dans la nature, in der Zeitschrift: Annuaire philosophique, herausg. von L. A. Martin, Paris 1869, S. 253—262. Um die Kenntniss der Geschichte der alten Philosophie haben sich Ravaisson, Thurot und Jules Simon (der auch le devoir, Paris 1854, la religion naturelle, 1856, la liberté de conscience, 1857, und Anderes geschrieben hat), um die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie Rémusat und Hauréau, um die der neueren unter Anderen Damiron und Chr. Bartholmèss (1818—1856) verdient gemacht. Ausser den früher citirten Schriften des Letzteren sei hier noch erwähnt die im theistischen Sinne verfasste Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne, Strassb. 1855. Von dem um die Erklärung des plat. Timaeus verdienten Th. H. Martin ist die Schrift: les sciences et la philosophie, Paris 1869, verfasst worden.

Besonders durch den kantischen Kriticismus ist der Standpunkt von Charles Renouvier bedingt, Essai de critique générale, Paris 1854, Science de la morale, St. Cloud 1869: unter seiner Direction und in seinem Geiste wirkt seit 1872 die Wochenschrift: la Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Pierre Leroux, der eine Réfutation de l'éclecticisme, Paris 1839 und eine Schrift: de l'humanité, Paris 1840, verfasst hat, hat (wie auch Proudhon, 1809—1865, dessen Leben C. A. Saint-Beuve (1872) beschrieben hat) in seine socialistische Doctrin manche aus der deutschen Philosophie, insbesondere aus dem Hegelianismus stammende Gedanken aufgenommen. Mit den philosophischen Problemen berühren sich vielfach die national-ökonomischen Untersuchungen Bastiats und Anderer.

Der Einfluss deutscher Speculation bekundet sich in mehrfachem Betracht bei Ernest Renan, dem Verf. der Vie de Jésus, Paris 1863, wie auch werthvoller Schriften zur mittelalterlichen Philos., s. o. Bd. II, la réforme intellectuelle et morale, 2. éd., Par. 1872, Phil. de l'art, 2. éd. 1872, Dialogues et Fragments Philosophiques, Paris 1876, übers. von K. v. Zdekauer, Lpzg. 1877. Er kennt die kritische Philosophie und hat eine gewisse Hinneigung zu den Hauptsätzen Hegels; die Entwickelung der Welt ist nicht ein blosses Spiel, vielmehr ist Herrschaft der Vernunft Endzweck der Welt, auch die Aufgabe des Menschen besteht in der Bildung der Vernunft. H. Taine, Philos. der Kunst, deutsch 2. Ausg. Lpz. 1885, de l'intelligence, 4. édit., Paris 1883, deutsch in 2 Bdn. von L. Siegfried, Bonn 1880, der auf Grund psychologischer Untersuchungen eine Art Erkenntnisslehre giebt. Jules Michelet (Bible de l'humanité, Paris 1864). Ferner sind hier zu nennen: Ch. Wad-

dington, Die Seele des Menschen, deutsch von Ferd. Moesch, Lpz. 1880, nach welchem die Seele des Menschen eine spirituelle Substanz ist. E. Vacherot (vgl. üb. ihn G. Séailles, Philosophes contemporains, Vach., in: Rev. phil., 1880, Bd. 9, S. 21—46, 196—209), la métaphysique et la science, Paris 1858, 2. éd., Paris 1862, la science et la conscience, 1872, Essai de philos. critique, la religion. Th. Ribot, welcher die Revue philos. herausgiebt, beschäftigt sich besonders mit genauen Forschungen auf psychologischem Gebiete, l'hérédité psychologique, Par. 1882, les maladies de la mémoire, ins Deutsche übertragen, Hamb. u. Lpz. 1882, les maladies de la volonté, ebd. 1883 u. öfter, les maladies de la personnalité, ebd. 1885. Zahlreiche Empfindungen, Vorstellungen, Triebe u. s. w. constituiren das Ich. Auf dem ethischen und ästhetischen Gebiet hat M. Guyau gearbeitet, les problèmes de l'esthétique contemporaine, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, l'irréligion de l'avenir, Etude de sociologie.

Jean Bordas Demoulin (1798—1859) hielt an den Lehren von der Schöpfung, dem Sündenfall und der Erlösung fest, erstrebte aber dabei eine philosophische Erneuerung des Christenthums, einen Fortschritt der Völker zu der christlichen Brüderlichkeit und Einheit unter der Herrschaft der Wahrheit mit Vernunft. Es sollte so der Cartesianismus modernisirt werden. Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences, ouvr. couronné de l'instit., suivi de la théorie de la substance et celle de l'infini par Bordas D., précédé d'un discours sur la réformation de la philosophie au XIX. s. par F. Huet, Par. 1843, Mélanges philos. et relig., 2 vols., Par. 1846, Oeuvres posthumes de B. D., Par. 1861. S. üb. B. D, E. de Vernejoul, un essai de rénovation philos. et relig. au XIX. s., Montaub. 1884, auch unt. Huet. — Der Thomismus war schon vor der Encyclica Leos XIII. in Frankreich gepflegt, so von M. Rosset u. A. Aus neuester Zeit, in welcher der Rückgang auf Thomas stark zu bemerken ist, seien als Vertreter der Scholastik genannt: M. Domet de Vorges, Essai de métaphys. posit., Par. 1883, Régnon, S. J., Métaphys. des causes d'après St. Th. et Albert le Grand, Par. 1886, de la Bouillerie, L'homme, sa nature, son âme etc. d'après la doctr. de St. Th., Par. 1880. Der kirchlichen Richtung dient die Zeitschrift: Etudes religieuses, philosophiques, historiques et littéraires, in der z. Th. gute Arbeiten erscheinen.

In Belgien herrscht an der Universität zu Brüssel der Krauseanismus, früher durch Ahrens, jetzt durch Tiberghien u. A. vertreten. Leroy in Lüttich hat eine Schrift über die Philosophie im Lütticher Lande während des 17. und 18. Jahrhunderts verfasst. Liège 1860. Alphons Kersten in Lüttich (gest. 1863) hat gegen Bonalds Lehre von dem Geoffenbartsein der Sprache den natürlichen Ursprung derselben behauptet. In Gent war Huet ein eifriger Schüler von Bordas Demoulin, la science de l'esprit, Paris 1864, la révolution religieuse au XIX. siècle, Paris 1867, nouv. éd. 1871, deutsch von M. Hess, Leipz. 1868. Huets Schüler war wiederum Callier (gest. 1863). Der hierauf in Lüttich lehrende Joseph Delboeuf hat sich mit Untersuchungen zur Philosophie der Mathematik, zur Logik und zur Theorie der Sinneswahrnehmung beschäftigt, Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats, Liège 1860. Essai de logique scientifique, prolégomènes suivis d'une étude sur la question du mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction, Liège 1865. Théorie générale de la Sensibilité, Brux. 1876. La Psychologie comme science naturelle, Brux. 1876. Logique algorithmique. Brux. 1877. Psychophysique 1882. Exam. crit. de la loi psychophys., 1883. De l'origine des effets curatifs de l'hypnotisme, 1887. Abhandlungen in den Bulletins der Brüsseler Akademie über Sinnestäuschungen, über die Tonscala. Delboeufs Nachfolger in Gent, Oscar Merten, ein Schüler Leroys, hat eine Schrift de la génération de systèmes philosophiques sur l'homme, Brux. 1867, verfasst. In Löwen

vertrat Ubaghs im Anschluss an Bonald einen supranaturalistischen „Ontologismus", der jedoch, wie in Deutschland der Güntherianismus, in gewissen Beziehungen der Kirche Anstoss gab und besonders durch die Jesuiten bekämpft wurde, welche Letzteren auch in Namur und Gent philosophischen Unterricht ertheilen. Nach Ubaghs Abgange lehrt der Abt Cartuyvels Philosophie in Löwen. Lefebure, Traité élémentaire de Logique, vertritt die thomistische Lehre. Von grosser philosophischer Bedeutung sind Laurents völkerrechtliche und culturhistorische und A. Quételets criminal- und überhaupt moral-statistische Untersuchungen, sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale, 2 Bde., Par. 1835, deutsch von Riecke, Stuttg. 1835 (über Quételets Schriften zur Socialstatistik u. Anthropol. s. G. F. Knapp in den Jahrbüchern für Nationalökon. u. Statistik. 9. Jahrg. Bd. II, 1871 S. 342—358, 427—445, 10. Jahrg. Bd. I, S. 89—124).

Unter den der Schweiz angehörenden in französischer Sprache schreibenden Philosophen zählen zu den namhaftesten der reformirte Theolog Alexandre Vinet (1797—1847), der u. a. Essai de phil. morale et de morale religieuse, Paris 1837, Etude sur Blaise Pascal, 2. éd. Par. 1856, Moralistes du 16. et 17. siècle, Paris 1859, Hist. de la litt. franç. au 18. siècle, Paris 1853, au 19. siècle, 2. éd. Paris 1857, geschrieben hat, Secrétan in Lausanne (s. o. S. 434), der eine Philos. de la liberté, 2. éd. 1872, eine Philos. de Leibniz, Recherches de la méthode und Précis de philosophie verfasst hat. Secr. betrachtet das Gewissen als Kriterium der Wahrheit, und Ern. Naville in Genf, la vie éternelle, le problème du mal, la logique de l'hypothèse.

§ 47. In England und Schottland blieb das philosophische Interesse vorwiegend empirisch-psychologischen, methodologischen, moralischen und politischen Untersuchungen zugewandt. Mit kantischen Lehren verband die schottische Philosophie William Hamilton. Die Nützlichkeitstheorie hat auf dem Gebiete der Moral besonders betont Bentham. Der Positivismus, zum Theil an Hume und andere philosophische Denker anknüpfend, hat sich bedeutende Anhänger erworben, so John Stuart Mill und Lewes. Der positivistischen sowie der darwinschen Richtung steht sehr nahe Herbert Spencer, der an einem alle philosophischen Disciplinen umfassenden System gearbeitet hat und in England selbst hohes Ansehen geniesst. Die Richtungen, welche die Unerkennbarkeit des Uebersinnlichen betonen, werden zusammengefasst unter dem Namen Agnosticismus. — Doch ist auch in England der Einfluss des deutschen Idealismus unverkennbar.

In Nord-Amerika ist die Philosophie besonders in ihrer Beziehung zur Politik und Theologie betrieben worden und folgt in der Moral und andern Disciplinen den von England und Schottland kommenden Einflüssen, soweit sie speculativ wird, namentlich denen des deutschen Idealismus. Als ein selbständiger Denker in Nord-Amerika aus dem vorigen Jahrhundert ist Jonathan Edwards zu nennen.

Ueber die neuere Philosophie in Gross-Britannien handeln: Dav. Masson, rec. British philosophy, Lond. 1865, 2. ed. 1867. W. Whewell, Lectures on the hist. of moral ph. in England, new ed., Lond. 1868. J. M.' Cosh, present state of moral

ph. in England, Lond. 1868 (speciell über Hamilton und Mill). Thomas Collyns Simon, über den gegenw. Zustand der metaphys. Forschung in Britannien, in der Zeitschr. für Philos., Bd. 53, 1868, S. 248—272. Renouvier, de l'esprit de la phil. anglaise, in: La Critique philosophique, 1872, No. 25, 32, 1873 No. 2. Th. Ribot, la psychol. anglaise contemporaine (Ecole expérimentale), Paris 1870, ins Engl. übersetzt u. d. T.: English psychology, an analysis of the views of Hartley, James Mill, Herb. Spencer, A. Bain, G. H. Lewes, Sam. Bailey and J. S. Mill, Lond. 1874. Röder, neuere Rechtsphil. in England, in: Ztschr. f. d. ges. Staatsw., 29. Bd., 1873, S. 213—232. James M.'Cosh, the Scottish phil. biographical, expository, critical, from Hutcheson to Hamilton, Lond. 1874. Zur Kenntniss des gegenw. Zust. der Philos. in England liefert die Zeitschrift: Mind, a quarterly review of psychology and philosophy edited by G. C. Robertson, seit 1876, sehr werthvolle Beiträge (Philosophy in London, Ph. at Dublin, Ph. at Oxford, Ph. in the Scottish Universities), sowie für die Kenntniss der gegenw. Philos. in Amerika: „The Journal of speculative Philosophy", St. Louis 1867 ff. (vgl. G. Stanley Hall, Philos. in the United States, in: Mind, Bd. 4, 1879). Gut orientirt über die englische und nordamerikanische Philos. mit sehr reichen Litteraturangaben der von Noah Porter verfasste Appendix I zu der englisch. Uebersetz. dieses Grundrisses durch Geo. S. Morris, Vol. II, 1875, S. 348—460. Die Partien üb. nordamerik. Philos. auch ins Deutsche übertragen, Philos. Monatsh., 1875, S. 368 ff., 424 ff., 472 ff. Ueber d. englischen Logiker s. M. Lindsay in dem seiner engl. Uebers. der Log. Ueberwegs, Lond. 1871, beigefügten Appendix A: On recent logical speculation in England. Louis Liard, les Logiciens anglais contemporains, Paris 1878, ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: d. neuere englische Logik v. J. Imelmann, Berl. 1880, 2. Aufl., Lpz. 1883. A. Riehl, d. englische Log. der Gegenw. in: Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., Bd. I, 1876. Ueber d. engl. Ethik s. Guyau, la Morale Anglaise contemporaine: Morale de l'utilité et de l'évolution, Paris 1879. L. Carrau, Moralistes Anglais contemp., in: Revue philos., T. 5., 1878; ders., la philos. religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours, Par. 1880. Bernh. Pünjer, der Positivism. in d. neueren Ph. II. Englische Philosophie: Stuart Mill u. Herb. Spencer, in: Jahrbb. f. protest. Theol. Jahrg. 4, 1878, S. 240—272, 434—481; über einzelne engl. Philos. s. Funck Brentano, les sophistes grecs et les sophistes contemporains (Stuart Mill u. Herb. Spencer), Paris 1879.

Ueber James Mill Grg. Spencer Bower, Hartley a. J. M. (Engl. philos.), Lond. 1881. A. Bain, J. M., a biography, Lond. 1882. H. Marion, J. M. d'après les recherches de Bain, in: Rev. philos. XVI, 1883, S. 563—580. Ueber Hamilton, O. W. Wight, The philosophy of Sir W. H., New-York 1853, 3. ed. 1855. K. Ulrici, Engl. Philosophie, S. W. H., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 1855, S. 59—97. H. L. Mansel, the philosophy of the Conditioned: Sir W. H. and J. S. Mill, Lond. 1865. M. Veitch, Memoir of Sir W. H., Lond. 1869; ders., Ham. in: Philos. classics f. engl. read., Edinb.-Lond. 1882; ders., W. H., the man and his philos., two lectures, Lond. 1883. W. H. S. Monck, Sir W. H., Engl. philosophers, Lond. 1881. D. Schr. v. J. Latimer s. ob. b. Reid. Die Krit. Mills an H. s. sogleich u. Die Hauptschriften von Alex. Bain sind: The senses and the intellect, Lond. 1855 u. ö., On the study of character, Lond. 1861, Mental and moral science, Lond. 1868 u. ö., Logic deductiv and inductiv, Lond. 1871, Mind and body, the theories of their relation, Lond. 1873, deutsch in d. Internat. Bibl., Lpz. 1874, 2. Aufl. 1881, Practical essays, Lond. 1884. Ueb. ihn A. Macchia, A. B. e la libertà del volere, in: La filos. delle sc. Ital., XXXI, 1885.

In England und Schottland sind die psychologischen Untersuchungen von Reid, Stewart, Brown und Anderen fortgesetzt worden von James Mill, Analysis of human mind, 2 voll., Lond. 1829, James Abercomby, Inquiries concerning the intellectual powers and the investigat. of truth, Edinb. 1830 und ö., auch Lond. 1869, on the moral feelings, zuletzt Lond. 1869, Chenevix, an essay upon national character, Lond. 1831, John Young, Lectures on the intellectual philosophy, Glasgow 1835, J. Douglas, on the philosophy of the mind, Edinb. 1839, namentlich von Sir William Hamilton, Discussions on philosophy and literature, education etc., London 1852, 3. ed., ebd. 1866, on truth and error, Cambridge 1856, Lectures on metaphysics and logic edited by Mansel and Veitch, 4 vols., Lond. 1859 bis 1860. Geb. 1788 zu Glasgow, seit 1821 Professor der Geschichte in Edinburg, seit 1836 der Logik und Metaphysik, gestorben zu Edinburg 1856, wusste er der

schottischen Philosophie wieder Ansehen zu verschaffen, indem er, genau bekannt mit der Philosophie aller Zeiten, sich zwar an die früheren Schotten anschloss und besonders die empirische Richtung derselben theilte, aber doch Kants Lehren bedeutenden Einfluss auf seine eigene Doctrin gestattete. Die Psychologie spielt bei ihm die Hauptrolle, und zwar soll sie zuerst als Phänomenologie alle Erscheinungen und Aeusserungen des Geistes aufweisen, sodann erforscht sie als Nomologie die diesen Erscheinungen zu Grunde liegenden Gesetze und zu dritt zieht sie als Ontologie oder Metaphysik aus diesen gefundenen Gesetzen Folgerungen betreffs des Wesens des Geistes. Die Grundlagen für unsere ganze Philosophie sind die ursprünglichen Thatsachen unseres Bewusstseins (common sense). Es unterscheiden sich diese von anderen Annahmen durch ihre Einfachheit, Nothwendigkeit, unbedingte Allgemeinheit. Die Existenz der äusseren Welt wird uns nur dadurch glaubhaft, dass wir ihrer als einer existirenden unmittelbar inne werden. Da das Bewusstsein aber auf der Erfahrung fusst und auf die Erfahrung sich beschränkt, haben wir von dem Absoluten, dem Unendlichen, d. h. der Gottheit, kein Wissen, nicht einmal eine Vorstellung können wir von Gott haben.. Die Relativität unseres Wissens beruht auf der Relativität der Dinge selbst und diese auf der Unterschiedenheit derselben. Diese allgemeine Unterschiedenheit ist eine Bedingung des Bewusstseins, insofern sie sich sogleich zeigt in der Differenz von Ich und Nicht-Ich, wie in der Differenz der bewussten Zustände von einander. — Die Logik fasst Hamilton im Sinne Kants als formale Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens, die von dem Inhalt der Erkenntnisse ganz absehen muss. — Als Schüler Hamiltons, der von Manchen für den bedeutendsten englischen Philosophen dieses Jahrhunderts angesehen wird, gelten M. Veitch, H. L. Mansel, Metaphysics or the philos. of the consciousness, 2. ed. Edinb. 1870, u. A.

Zu den bedeutendsten psychologischen Leistungen gehören die Schriften von Alexander Bain, nach welchem geistige und physische Prozesse gleichen Schritt mit einander halten wie unzertrennbare Zwillinge. Auch verdient genannt zu werden J. Sully, Verfasser von Outlines of Psychology with reference to the theory of education, Lond. 1884, u. a. Schriften. Für eine besondere Seite der Psychologie ist noch zu erwähnen H. Maudsley, the physiol. and pathol. of mind, Lond. 1867 u. öft.

Das Hauptwerk Stuart Mills ist: A System of Logic, rationative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation, Lond. 1843 u. ö. ins Deutsche übertragen von J. Schiel, Braunschweig 1849 u. öft. Principles of political economy with some of their applications to social philosophy, 2. vols., 1848. Essay on liberty, 1859. Utilitarianism, 1863. An examination of Sir William Hamiltons phil. Lond. 1865 u. öft. Nach Mills Tod erschien Nature, the utility of religion and theism, Lond. 1874. Collected works, ed. by Sir W. Hamilton, 11 vols., Lond. 1873. Ges. Werke, autoris. Uebersetzg., herausg. von Th. Gompertz, Lpz. 1869 ff. Die Autobiographie M.'s, Lond. 1873, deutsch von Karl Kolb, Stuttg. 1874, vgl. J. E. Cairnes, J. S. Mill, notice of his life and works, London 1873. Ueb. St. Mill s. ausser Mansels oben erwähnter Schrift J. M.'Cosh, an examination of J. S. Mill's philosophy, being a defence of fundamental truth, Lond. 1866, 2. Aufl. 1877. W. Stebbing, Analysis of Mill's System of Logic, 2. ed. Lond. 1867. Ein scharfer Angriff auf Mills Logik findet sich von Stanley Jevons in der Contemporary Review, Dec. 1877, Jan. u. April 1878. S. auch: J. Imelmann, Stanley Jevons üb. J. St. M., in: Philos. Monatsh. 1879, S. 128—145. H. Taine, le positivisme anglais, étude sur Stuart Mill (in der Bibl. de philos. contemporaine), Paris 1864. Artikel von Bain, in: Mind, Lond. 1879 u. 1880, auch selbständig erschienen, London 1882. Courtney, the metaphysics of J. S. Mill, Lond. 1879. L. Carrau, le dualisme de St. Mill, in: Revue philos., Bd. 8, 1879, S. 139 bis 156. Henry Gast, la religion dans S. M., Montauban 1882. A. Galasso, della conciliazione dell' egoismo coll' altruismo secondo J. St. Mill, Napoli 1883. G. Zuccante, del determinismo di J. St. Mill, in: La filos. delle sc. Ital., 1885, Vol. 30. H. Lauret, Philos. de St. M., Par. 1886. Ueber Mill's Examination of W. Ham. vgl. u. a. George Grote, Review of the work of J. St.

M. etc., Lond. 1868, besonders abgedr. aus Westminster Review, Jan. 1868, Herb. Spencer, Mill versus Ham., in: The fortnightly Rev. for July 15, 1865. Vom berkeleysch. Standp. aus ist durch T. Collyns Simon verf.: Ham. versus Mill, 3 Hefte, Edinb. 1866, 1868. — Ueb. Bradley s. B. Bosanquet, Knowledge a. Reality, a criticism of Bradleys Pr. of L., Lond. 1885, Lasson, in: Phil. Monatsh. 23, 1887.

Ueber die Methode der wissenschaftlichen Forschung, insbesondere der Naturforschung, handeln: der Astronom John Herschel, a preliminary discourse on the study of natural philosophy, London 1831 (deutsch von Weinlig, Lpz. 1836), ferner Will. Whewell, der kantianisirende Verfasser einer trefflichen History of the inductive sciences, 1837 u. ö. (deutsch von Littrow, 1839—42), in seiner Philosophy of the inductive sciences, founded upon their history, London 1840, u. ö. mit dem entschiedensten Erfolge aber John Stuart Mill. Dieser war 1806 in London geboren, wurde besonders von seinem Vater James Mill unterrichtet. Gewaltigen Eindruck machte auf ihn die Lectüre von Benthams Hauptwerk. Er stiftete schon als 17jähriger Jüngling eine „utilitarische Gesellschaft" junger Leute, worin Vorträge über das Princip der Nützlichkeit gehalten wurden, und von der sich die Bezeichnung „Utilitarier" herschreibt. 1823 wurde er Secretair im Indiahouse und blieb dies 35 Jahre, 1866—1868 war er als Mitglied des Unterhauses thätig, 1873 starb er in Avignon. Grossen Einfluss auf ihn, auch auf seine wissenschaftlichen Arbeiten, hat Mrs. Taylor ausgeübt, die nach dem Tode ihres Gatten 1851 seine Frau wurde. — Die Absicht seines Hauptwerkes, seiner Logik, war, die Methoden auszubilden, deren Anwendung einen wirklichen Fortschritt in den Wissenschaften herbeiführen könnte. Die eigentliche Methode für alle Wissenschaften ist nun die Induction, sogar der Syllogismus ist eine Art Induction. Mit dieser Induction ist der volle Empirismus gegeben; indem auch die Mathematik auf Erfahrung beruhen soll, und die ihren Sätzen zugeschriebene besondere Gewissheit (Kant) entschieden in Abrede gestellt wird. Irgend etwas der Seele Apriorisches giebt es nicht. Das Fundament für die Induction ist die Gleichmässigkeit der Natur, wobei es besonders auf den Causalzusammenhang ankommt, da wir nur durch diesen die künftigen Dinge voraussehen und so auch auf das Kommende zu unserem Nutzen einwirken können. Freilich ist diese Gesetzmässigkeit selbst wieder nur auf Erfahrung gegründet, durch Induction gewonnen und so nicht absolut sicher. Mill ist davon überzeugt, dass jeder an Abstraction und Analyse Gewöhnte keine Schwierigkeit haben werde, sich vorzustellen, dass in einem der Firmamente Ereignisse ohne bestimmtes Gesetz aufs Gerathewohl einander folgen können. Auch soll in unserer Erfahrung und in unserem Geiste nichts liegen, was den Glauben, dass dieses nirgends stattfände, bestimmt begründete.

Die Induction muss wie auf die Natur, so auf die Geisteswissenschaften angewandt werden, deren Mill drei annimmt: Psychologie, Ethologie, Sociologie, in denen also auch die Gesetzmässigkeit alles Geschehens statuirt wird. Freiheit im gewöhnlichen Sinne kann demnach nicht angenommen werden. Die Ethologie ermittelt, welche Art von Charakter nach den von der Psychologie aufgestellten Gesetzen des Geistes durch die physischen und moralischen Umstände hervorgebracht wird. Diese Wissenschaft findet namentlich ihre Anwendung in der Erziehungslehre. Auch eine Logik der Praxis oder der Kunst hat Mill wenigstens in kurzen Zügen gegeben. Mit der Ordnung des Rechten, des Zweckmässigen und des Schönen in dem menschlichen Handeln hat es die allgemeine Kunst des Lebens zu thun, und sie gliedert sich also in Moral, Politik, Aesthetik. Das höchste Princip für alle drei ist es, das Glück aller empfindenden Wesen zu befördern. In seiner berühmten Abhandlung über den Utilitarianismus stellt Mill als Richtschnur der Moral hin: den Inbegriff der Regeln und Vorschriften für das

menschliche Verhalten, durch deren Befolgung eine von Leid möglichst freie und an Genüssen möglichst reiche (sowohl der Quantität als der Qualität nach) Existenz in der grösstmöglichen Ausdehnung allen Menschen gesichert wird. — Die Religion befriedigt wie die Dichtung das Bedürfniss idealer Vorstellungen; sie beruhen beide auf der Imagination; aber die Religion setzt im Unterschied zur Dichtung diese Gebilde als wirklich in einer anderen Welt. Zu erkennen ist vom Uebersinnlichen nichts, wie sich die ganze Erkenntniss überhaupt nur auf die Phänomene erstreckt. — Von Comte hat Mill allerdings viel gehalten, doch stützt er sich in seinem Positivismus vielmehr auf Bacon, Locke und Hume. Sein Hauptverdienst liegt in den Untersuchungen über die Methoden der Induction, namentlich der experimentellen Forschung.

Als Begründer der mathematischen Logik ist anzusehen G. Boole, the mathematic, analysis of logic, being an essay towards a calculus of deductive reasoning, Cambridge 1847, an investigation of the laws of thought on which are founded the mathemat. theories of logic and probabilities, Lond. 1854. Sein Schüler ist Stanley Jevons, the Principles of the Science, a Treatise on Logic and Scientific Method, 2. Ausg., London u. New-York 1877. Die aristotelische Schullogik hat insbesondere der Erzbischof Whately (1787—1863) dargestellt. Eine skeptische Logik vertritt Rich. Shute, Discourse on truth, Lond. 1877, der die Möglichkeit, allgemein gültige, durchaus sichere Urtheile zu gewinnen bestreitet. So kann man nach ihm von der Zukunft nichts aussagen. Eine fast vollständige Uebersetzung von Shutes Werk findet sich in den Grundlehren der Logik von Karl Uphues, s. ob. S. 502. Gegen die inductive Logik Mills sowie gegen die ganze nominalistische Erfahrungsphilosophie und die übliche Lehre von der Ideenassociation polemisirt stark A. H. Bradley, The principles of Logic, Lond. 1883, der von Hegel beeinflusst ist. Er bringt die Logik in Verbindung mit der Metaphysik. Das in Wahrheit Individuelle und Reale ist das Allgemeine.

Herbert Spencer, Social statics 1851, 2. ed. 1874, Principles of psychology, 1855, 2. ed. 1872, Essays, reprinted from periodicals, 2 vls. 1858—63, Education 1861 (deutsch von Fritz Schultze, Jena 1874), First principles, 1862. Die Hauptschriften zusammengefasst u. d. T.: A system of philosophy. Vol. I: First principles (1862), Vol. II, III: The principles of biology (1863—67), Vol. IV, V: The principles of psychology, 1855, 2. ed. 1871—72) Vol. VI—VIII werden the principles of sociology (der 1. Th. davon erschien 1854), Vol. IX, X the principles of morality enthalten. Einstweilen ist erschienen: The Data of Ethics, 1879. Autorisirte deutsche Ausg., übersetzt von B. Vetter, Stuttg. 1875 ff. The classification of the sciences: to which are added reasons for dissenting from the philos. of M. Comte, 1864. The study of sociology, 4. ed. 1882, in deutscher Uebersetzg. von Heinr. Marquardsen in der „Intern. wissensch. Biblioth.“, Bd. 14 u. 15, 1875. Essays verschiedenen Inhalts 1864 ff. Ueber Spencer vgl.: B. P. Browne, the phil. of H. Sp., being an examination of the first principles of his system, New-York 1874. W. A. Leonard, a summary of Mr. H. Sp.s first principles, London 1874. R. Bobba, la dottrina della libertà secondo Sp. in rapporto colla morale, in: la filos. delle scuole Italiene, Vol. 18 u. 19. Malcolm Guthrie, on Sp.s formula of evolution, London 1879, on Mr. Sp.s unification of knowledge, Lond 1882. A. Brogialdi, Studii sulla psicologia di Erberto Sp., Faenza 1881. M. E. Beaussire, la morale laïque, examen de la morale évolut. de M. Herb. Sp., Paris 1881. G. de Greef, Abrégé de psychologie d'après H. Sp. avec préface, Bruxelles 1882. Michelet, H. Sp.s System der Philos. u. sein Verh. zur deutsch. Philos. (in: Philos. Vortr. herausgeg. v. d. ph. Gesellsch. z. Berlin), Halle 1882. James T. Bixby, H. Sp.s Data of Ethics, in: The modern Review, III, No. 9, 1882, S. 40—70. Cesca, l'evoluzionismo di Erberto Sp. esposizione critica, Verona 1883. W. D. Ground, an examination of the structural principles of Mr. H. Sp.s philosophy, Oxf. 1884. V. Cathrein, d. Sittenl. des Darwinismus. Eine Krit. d. Ethik H. Spencers, Ergänzungshefte z. d. Stimmen aus Maria Laach, 1885. A. Naumann, Sp. wider Kant — mit besond. Berücksicht. des egoist. Moralpr., Hamb. 1885. Bernh. Pünjer üb. Sp. s. ob. S. 518.

Die Lehre Spencers hat zur Voraussetzung die strenge Unterscheidung zwischen Erkennbarem und Unerkennbarem. Alle bisher aufgestellten Ansichten über das Weltall sind unhaltbar; daher zeigen sie, dass etwas da ist, das nicht bewiesen werden kann, das als die erste Ursache von Allem angenommen werden muss, über dessen Beschaffenheit sich aber nichts aussagen lässt. wenngleich auf das Bewusstsein von einer allgegenwärtig zu nennenden und als Realität zu denkenden Macht, die aber unerforschlich ist, die Religion sich gründet. Man kann nicht sagen: die erste Ursache ist absolut oder unendlich, da etwas Absolutes oder Unendliches nicht erste Ursache sein kann. Denn Ursache kann nur etwas sein in Bezug auf seine Wirkung, also etwas Relatives. Aber Relativität kann man der ersten Ursache auch nicht zusprechen; denn dann müsste ausser ihr noch etwas sein, das nicht relativ wäre. Auch die wissenschaftlichen Grundbegriffe: Raum, Zeit, die weder objectiv noch subjectiv sein können, Bewegung, Kraft, Materie, aber auch die Empfindung, sowie das Ich als Einheit von Subject und Object, sind undenkbar, unbegreiflich, also durchaus unerkennbar.

Die Erkenntniss des Endlichen nun, des Relativen, das aber eine Manifestation des Absoluten sein soll, ist die einzig mögliche und die einzige, die uns von Nutzen sein kann. Philosophie ist vollkommen einheitliches Wissen, sie beschäftigt sich nicht mit Einzelerkenntnissen, sondern mit den höchsten Allgemeinheiten. Die Beständigkeit (persistence) der Kraft ist die letzte und tiefste Wahrheit, aus der alle anderen deducirt werden. Es ist das Absolute, von dem wir ein unbestimmtes Bewusstsein haben, als einem Correlat zu der Kraft, die uns erscheint, und so vereinigen sich Wissenschaft und Religion in dieser höchsten Wahrheit. Aus dieser höchsten Wahrheit lässt sich ableiten die Beständigkeit der Beziehungen unter den Kräften, d. h. das Gesetz, dass derselbe Kraftaufwand unter denselben Bedingungen von denselben Erscheinungen begleitet ist. Im Einzelnen sind die Processe evolution (Entwickelung), d. h. Ausbreitung (dissipation) der Bewegung, womit Integration des Stoffs (Vereinigung zu einem Ganzen) verbunden ist, und dissolution (Auflösung), d. h. Aufnehmen (absorption) der Bewegung, womit Disintegration des Stoffs (Aufhebung des Zusammenhangs) verbunden ist. Beide Processe treten gemeinsam auf und stellen die Geschichte jeder wahrnehmbaren Existenz dar. Das Gesetz der Evolution ist, von einem zerstreuten zu einem mehr consolidirten Zustand überzugehen. So consolidirt sich allmählich die Erde und verliert ihre latente Bewegung durch Erkaltung, indem ihre Kruste stärker wird. Organische Entwickelung ist Bildung eines Aggregats vermöge der beständigen Einverleibung von Stoffen. Z. B. die Pflanze wächst, indem sie Elemente in sich vereinigt, die bisher als Gase zerstreut waren, das Thier wächst, indem es die bisher in den Pflanzen und Thieren zerstreuten Elemente in sich vereinigt. Bei den socialen Organismen zeigen sich ebenso Integrationen, wenn sich wandernde Familien zu Stämmen vereinigen, wenn schwächere Stämme durch stärkere unterjocht werden, wenn Unterthanen sich unter einen Fürsten, Fürsten unter einen König stellen, wenn verschiedene Reiche zusammentreten. Und nicht minder ist die Integration sichtbar bei der sich fortentwickelnden Industrie, Sprache, Kunst, Wissenschaft, unter den Wissenschaften am meisten bei der Philosophie. Aber indem sich die Massen zu einem Ganzen vereinigen, tritt zugleich wieder eine starke Differenzirung ein. Das Aeussere der Erde unterscheidet sich vom Innern, es tritt der Gegensatz zwischen polaren und äquatorialen Gegenden hervor, der Gegensatz zwischen den Klimaten, den Hebungen und Senkungen der Erdoberfläche, die Vertheilung von Land und Meer. Der einfache Keim entwickelt sich zu einem Organismus, der aus den verschiedensten Theilen besteht. Auch die Art bleibt nicht einförmig, sondern wird vielgestaltig, geht in Varietäten über. Ebenso ist es auf dem socialen Gebiete: Es findet eine

Theilung statt in Herrschende und Untergeordnete, in wichtigere und unbedeutendere Bestandtheile. In dem geistigen Leben werden ursprünglich gleichartige Bewusstseinszustände durch Verschiedenheiten in den durch verschiedene Kräfte bewirkten Veränderungen zu ungleichartigen. Ebenso ist es bei den Sprachen, die ihre Redetheile immer mehr vervielfältigen, bei den Künsten, Wissenschaften. — So wird nachgewiesen, nicht nur, wie die vorhandenen Dinge der unorganischen Welt nothwendig die Eigenthümlichkeiten zeigen müssen, die sie zeigen, sondern auch wie nothwendig die zahlreicheren und verwickelteren Charakterzüge entstehen, die den organischen und überorganischen Existenzen zukommen, wie sich ein Organismus entwickelt, welches die Entstehung des menschlichen Denkvermögens war, und wodurch socialer Fortschritt bedingt ist.

Da Bewegung und Stoff sich ihrer Quantität nach nicht verändern, so ist anzunehmen, dass zwar die Vertheilung des Stoffes, welche durch die Bewegung bewirkt wird, irgendwo ihre Grenze erreicht, in welcher Richtung sie auch vor sich gehen mag, dass dann aber die unzerstörbare Bewegung wieder eine Vertheilung von entgegengesetztem Charakter bedingt. Es sind die allgemein neben einander bestehenden Kräfte der Anziehung und der Abstossung, die sowohl den Rhythmus in allen kleineren Vorgängen des Universums hervorrufen, als auch den Rhythmus in der grossen Gesammtheit seiner Veränderungen. Jetzt walten in einer unmessbar langen Periode die anziehenden Kräfte vor und bedingen die allgemeine Concentration; hierauf wird eine unermesslich lange Periode folgen, in welcher die abstossenden Kräfte überwiegen und allgemeine Zerstreuung bedingen. Es sind das abwechselnde Epochen der Entwickelung und der Auflösung.

Die Ethik gründet Spencer auch auf das Evolutionsprincip, indem er die ethischen Erscheinungen, die sittlichen Begriffe, auf demselben natürlichen Wege der Entwickelung entstehen lässt, wie alles übrige Geistige, diese speciell aus dem ursprünglichen Streben nach Lust und dem Fliehen von Schmerz. Er versucht dann eine Vereinigung des Egoismus mit dem Altruismus zu Stande zu bringen. Der Egoismus wird am besten befriedigt, wenn fremdes Wohl erstrebt wird, und es kommt wie bei Bentham auf das grösste Glück für die grösste Zahl hinaus. — Was Spencers Stellung zu Comte anlangt, so weist er die zwei Comte eigenthümlichen Lehren von den drei Perioden und der Hierarchie der Wissenschaften zurück. Wenn er aber mit Comte in der Zurückführung alles Wissens auf Erfahrung, in der Lehre, dass alles Wissen sich auf Phänomene erstrecke und relativ sei, und dass es darauf ankomme, allgemeine, unveränderliche Gesetze des natürlichen Geschehens zu finden, übereinstimmt, so meint er mit Recht, dass diese Sätze keineswegs von Comte herstammen und auch von diesem nicht eigenthümlich begründet seien. Eine gewisse Verwandtschaft zeigt sich zwischen Hegel und Spencer, abgesehen davon, dass Spencer durchaus positivistisch philosophirt.

Auf Comtes Principien, dessen Cours de philosophie positive, durch Miss Harriet Martineau ins Engl. übersetzt, 1853 erschienen ist, beruhen die Letters on man's nature and development von Miss Harriet Martineau und Mr. Atkinson, 1851, welche die Annahme zu rechtfertigen suchen, dass die Materie zu wirken und zu empfinden vermöge. Der comteschen Aufhebung der Metaphysik zollt George Henry Lewes (geb. 18. Apr. 1817, gest. 30. Nov. 1878, dessen Gesch. der Philos. oben, Grundr. I, § 4, erwähnt worden, und dessen Werk über Goethe sehr bekannt ist) in seinen Schriften: Comte's philosophy of the positive sciences, 1847, Problems of life and mind, 3. ed. 1874, the physical basis of mind, being the Second Series of Problems of M., Lond. 1877, Third Series, Lond. 1879, (vgl. über ihn L. Carrau, La Philosophie de L., in: Revue Philos., T. 2. 1876) den entschiedensten Beifall, ferner John G. Macvicar, a Sketch of a Philosophy, p. I.: Mind, p. II.: Matter,

London 1868, p. III: Chem. of natural substances 1870, p. IV.: Biology and theodicy, 1874. Eine auch in Deutschland und Frankreich sehr lebhaft geführte naturphilosophische Controverse hat die Schrift von Charles Darwin: On the origin of species by means of natural Selection or the preservation of favoured races in the struggle of life, Lond. 1859, hervorgerufen. Unter Darwins sonstigen Schriften ist hier noch hervorzuheben: The descent of man and selection in relation to sex, Lond. 1871. Vgl. auch Charles Lyell, das Alter des Menschengeschlechts, deutsch von L. Büchner, 1867 u. A. Wie auch in England die darwinsche Theorie auf geistige Gebiete übertragen wird, sieht man aus Spencers Philosophie und u. a. aus Jac. Gould Schurmans Schrift: The ethical import of Darwinism, Lond. 1888.

Bentham, Introduction to the principles of moral and legislation, 1789. Traité de législation civile et pénale précédé des principes généraux de législation (nach sporadischen Aufzeichnungen des Verfassers französisch bearbeitet von Etienne Dumont), Paris 1801, 2. éd. 1820, ins Engl. übers. v. R. Hildreth, Lond. 1864, ins Deutsche übers. und mit Anmerkung. begleitet von Beneke, Berlin 1830. Théorie des peines et des récompenses, 1812. Essai sur la tactique des assemblées législatives, 1815; Traité des preuves judiciaires, 1823. Deontology or the science of morality, edited by John Bowring, 2 voll. 1834, fr. von Laroche. John Bowring hat Benthams Werke in 11 Bdn. hrsg. Edinb. 1843, von denen die beiden letzten seine Biogr. u. Correspondenz enthalten. Ueb. Bentham s. J. S. Mill in der London and Westminster Review, Aug. 1838, deutsch in den von Ed. Wessel übers. Verm. Schriften J. S. Mills, Bd. 1, Leipz. 1874. S. übrigens ob. bei Beneke. Sidgwick, the methods of Ethics, 3. Aufl., Lond. 1884, Ethics (Separatabdr. aus d. Encyclop. Britann., IX. ed.), Lond. 1879. S. H. Rashdall, Prof. Sidgwicks Utilitarianism, in: Mind, X, 1885, S. 200—226. Thom. Fowler, Progressive morality, Lond. 1884.

Jeremy Bentham, 1748 in London geboren, gest. 1832, widmete sich eine Zeit lang dem Advocatenberuf, entsagte ihm aber bald, um ganz seinen Studien zu leben, namentlich, um die Theorie einer vernünftigen Gesetzgebung zu Stande zu bringen. Seine Arbeiten sind für die Sittenlehre, Rechtslehre und Gesetzgebungspolitik von hervorragender Bedeutung, und er kann als Begründer der Nützlichkeitstheorie auf dem Gebiete der Moral angesehen werden. Das Princip der Sittlichkeit ist bei ihm: das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Zahl (the greatest happiness of the greatest number, eine Formel, die er bei Priestley gefunden hat, dem er sich überhaupt mehrfach anschloss) oder Maximisation der Glückseligkeit, womit die Minimisation des Uebels verbunden ist. Auf dem Grundsatz des Nutzens wird Rechtslehre und Moral (Deontologie) basirt, und zwar ist unter Nutzen zu verstehen die Eigenschaft einer Sache, wodurch sie uns vor einem Uebel bewahrt oder uns ein Gut verschafft. Ein Uebel ist aber Schmerz oder Ursache von Schmerz, ein Gut Lust oder Ursache von Lust. Es gilt nun, ein „moralisches Budget" aufzustellen, um bei allen Lustregungen genau Gewinn und Schaden zu berechnen. Bei diesem Calcül wird sich der Egoismus als schädlich erweisen. Es ist jedenfalls nützlicher, vor der Welt uneigennützig zu erscheinen, aber ein fortwährendes Heucheln ist unerträglich, auch kann der Heuchler entlarvt werden, deshalb ist es am besten, uneigennützig zu werden: die erste Tugend ist die Klugheit, aus der Mässigung und Selbstbeherrschung entspringen. Die Klugheit berücksichtigt auch bei dem Geben die Individualität des Empfängers, Alter, Gesundheit, Geschlecht, überhaupt 32 Unterschiede, wie Bentham auch sonst stark im Classificiren ist. Je mehr wir nun über die wahre Natur unserer Freuden belehrt werden, desto fester werden wir davon überzeugt, dass wir uns die andauerndsten und reinsten Freuden schaffen durch die möglichst intensive Beförderung des Wohls Aller. — Von Bentham ist auf dem Gebiete der praktischen Philosophie Stuart Mill abhängig. Unter den lebenden Philosophen Englands ist einer der bedeutendsten Forscher auf

dem Gebiete der Ethik Henry Sidgwick, der freilich die beiden Principien des Egoismus und Utilitarianismus als gleichberechtigt ansieht, die sich widerstreiten und nur durch die Religion mit einander auszugleichen sind. In populärer Form hat den Utilitarianismus, das sociale Wohl als moralisches Princip, gelehrt Thomas Fowler. Auf Grund der mathematischen Variationsrechnung versucht den Uebergang von dem Egoismus zu dem Utilitarianismus zu finden F. G. Edgeworth, Mathematical psychics, Lond. 1881.

In den letzten Jahrzehnten hat auch deutsche Speculation einigen Einfluss gewonnen, der sich z. B. bekundet bei J. H. Stirling, the secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter, London 1865; derselbe hat Schweglers Umriss der Gesch. der Philosophie ins Englische übersetzt und eigene kritische Abhandlungen beigefügt, 2. verm. Aufl. ebd. 1868. Andere wie Collyns Simon, theilen Berkeleys Ansicht, dass nur Geister und Phänomene existiren, indem die körperlichen Dinge nichts Anderes als Ideen (Vorstellungen, Erscheinungen) seien; Hamiltons Relativismus steht derselben nahe, ebenso auch Ferriers Doctrin. Für die wahrscheinlichste Ansicht hält die berkeleysche Lehre auch Hamiltons Nachfolger in Edinburg, der Herausgeber der Werke Berkeleys, Alexander Campbell Fraser (Essays in philosophy, 1856, rational philosophy in history and in system, 1858).

Durch Arbeiten zur Geschichte der Philosophie haben ausser dem oben erwähnten Mackintosh besonders Whewell in seinen Lectures on the history of moral philos. in England, Lond. 1852, 2. ed. ebd. 1868, und Elements of Morality, including Polity, London 1854 u. ö., Blakey, Lewes, Geo. Grote († 18. Juni 1871), A. W. Benn, The greek philosophers, 2 vols. Lond. 1882, der die Bedeutung der griechischen Philosophen für die Gegenwart hervorhebt, und Andere sich verdient gemacht. Eine Kritik englischer Moralsysteme hat Simon S. Laurie geliefert: Notes expository and critical on certain British theories of morals, Edinb. 1868, im Anschluss an den analytischen Versuch on the philosophy of ethics, by Simon S. Laurie, Edinb. 1866. Von demselben Verf. unter dem Pseudonym Scotus Novantianus: Metaphysica nova et vetusta, a return to Dualism, Lond. 1884, u. Ethica, or the Ethics of reason, Lond. 1885. F. D. Maurice, lectures on social morality, Lond. 1870, the conscience, lectures on casuistry, new ed. Lond. 1872; moral and metaphysical philosophy, 2 vols. 1872. Sehr beachtenswerth ist Buckle, History of civilisation in England, London 1857—60 (aus dem Engl. übers. von Arnold Ruge, Leipz. 1860, von J. H. Ritter, Berlin 1869—1870), der sich auf Quételet stützt, sodann John William Draper, History of the intellectual development of Europe, New-York 1863 (die geistige Entwicklung Europas, und: Gedanken über die zukünftige Politik Amerikas, deutsch von A. Bartels, Leipz. 1866). — Die thomistische Lehre ist in England namentlich vertreten durch Harper in seinem auf 5 Bde. berechneten Werk: Metaphysics of the School, 1880 ff.

In Nord-Amerika versuchte Jonathan Edwards (1703—1758, s. üb. ihn u. a.: F. B. Sanborn, the puritanic philosophy and Jon. Edw., in: The Journ. of specul. phil. XVII, 1883, S. 401—421) die Lehren Calvins in etwas freier Weise mit einer Vernunftwissenschaft zu vereinigen, und gründete eine Schule der Calvinisten, die sich nach ihm nannte, freilich mehr theologische Probleme behandelte. Seine bedeutendste Schrift ist: A careful and strict inquiry into the modern notion of that freedom of will, which is supposed to be essential to moral agency, virtue and vice, reward and punishment, praise and blame, Boston 1754. (Die beste Gesammtausgabe der Werke Edwards' von S. E. Dwight, 10 Bde., New-York 1844; der 1. Bd. enthält das Leben E.s.) Edwards behauptet, dass die Lehre von der Selbstbestimmung unphilosophisch, sich selbst widersprechend und absurd ist. Eine freie Handlung

ist eine vorsätzliche Handlung; die Selbständigkeit ist die einzige Bedingung der Freiheit, gleichviel von wem diese Selbständigkeit verursacht ist. Wäre in der Freiheit die Selbstbestimmung eingeschlossen, so würde damit Unbestimmtheit und Contingenz des Geschehens verbunden, ferner Gottes Voraussicht und jede Art von Vorsehung ausgeschlossen sein. Edwards wurde von anticalvinistischen Theologen und Metaphysikern viel angegriffen; unter Neueren ist hier besonders hervorzuheben: Rowland G. Hazard, Freedom of mind in willing, New-York 1864, Two letters on Causation and freedom in willing addressed to John S. Mill, Boston 1869 (auch ins Deutsche übers., New-York, Leipz. 1875).

Eine Zeit lang wirkte in Nord-Amerika am bedeutendsten ein Locke, Reid, Brown und vor Allen Dugald Stewart und Hamilton (s. z. B. Thomas C. Uphard, Elements of mental philosophy, Portland-Boston 1831), bis die Aids to reflection Coleridges, neu herausgeg. 1829 von James Marsh, die Aufmerksamkeit auf die deutsche Speculation, namentlich auf Kant und Frd. Hnr. Jacobi, lenkten. Zu erwähnen ist auch der bekannte Schriftsteller Ralph Waldo Emerson (1803—1882), der, deutschen Gedanken nicht fern, sich mit Andern dem die Unabhängigkeit der Vernunft und des Gewissens lehrenden William Ellery Channing (1780—1842) anschloss. Emerson philosophirte allerdings nicht systematisch und streng logisch, wirkte aber durch seine prägnant ausgedrückten philosophischen Gedanken, die auf Annahme einer sittlichen Weltordnung und auf geistige Auffassung der Natur hinausliefen, sehr anregend. Eine Zeit lang stand er an der Spitze der transscendentalen Richtung in Amerika, welche das Leben vergeistigen wollte und die persönliche Unabhängigkeit besonders betonte. Nature, Bost. 1836, deutsch Hannov. 1873. Essays, eine Reihe von Serien. Representative men, Lond. 1849. S. üb. ihn Herm. Grimm, Neue Essays, Berl. 1865. E. Cooke, E., his life, writings and philos., Bost. 1841. Alex. Ireland, R. W. E., a biograph. sketch, Lond. 1882.

Von amerikanischen Schriften aus neuerer Zeit mögen hier erwähnt sein: Noah Porter (Präsident des Yale-College, mit der deutschen Philosophie wohl bekannt), the human Intellect, New-York 1869, im Anschluss an Trendelenburgs log. Unters. verfasst; the elements of intellectual science, ebd. 1872; the science of nature versus the science of man, ebd. 1872; Kants Ethics, Chic. 1886; the elements of moral science, theoretical and practical, N.-Y., 1885. In dem letzten Werke stellt P. die Pflicht in den Vordergrund, indem er eintheilt in: Theory of duty und Practice of duty. John Bascom, the principles of psychology, ebd. 1869; Comparative psychology, or, the growth and grades of intelligence, New-York 1878. Charles Caroll Everett, the science of thought, a System of Logic, Boston 1869. A. Bierbower, Principles of a System of Philosophy, New-York 1870. D. H. Hamilton, autology an inductive syst. of mental science, whose centre is the will, and whose complection is the personality, Boston 1874. Charles W. Shields, the final philosophy, 2. ed., New-York 1879, welcher die Harmonie zwischen Wissenschaft und Religion anstrebt. Laurence P. Hickok, the logic of reason, universal and eternal, Boston 1875, der sich Kant zuneigt. James Mac Cosh, thelaws of discursive thought, New-York 1879 der sich an Hamilton anschliesst. (Anonym), The final science or spiritual materialism, New-York a. Lond. 1885, bekämpft heftig allen Positivismus und Materialismus und stellt eine mit der Religion sich ausgleichende Metaphysik auf. — Der rege Sinn für deutsche Philosophie zeigt sich u. a. in der Sammlung: German philosophical classics for english readers and students ed. by George S. Morris, in der von Morris selbst Kants critic of pure reason, a critical exposition, Chicago 1882, erschienen ist. Auf Kants praktischer und Religions-Philosophie fusst Will. Mackintire Salter in seinen Vorträgen über „die Religion der Moral", deutsche Uebers. hrsgeg. v. Grg. v. Gizycki, Lpz.-Berl. 1885. Er geht nur insofern über Kant weit

hinaus, als er die Religion eigentlich aufhebt und an ihre Stelle das Streben, sich in Menschenliebe zu bethätigen, setzt. Seit 1867 erscheint in New-York eine philosophische Zeitschrift: The Journal of speculative philosophy, ed. by William T. Harris, die insbesondere auf deutsche Speculation eingehende Rücksicht nimmt in Artikeln über Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Baader und Schopenhauer, auch viele deutsche philos. Schriften in englischer Uebersetz. bringt und so um die Kenntniss des deutschen Idealismus in Nord-Amerika grosse Verdienste hat. Sie enthält auch Arbeiten über Parmenides, Berkeley, Descartes, Herbert Spencer und andere Denker. Seit 1881 ist die monatliche Zeitschrift: The Platonist, in St. Louis ins Leben getreten, welche sich namentlich mit der Erläuterung und praktischen Anwendung der platonischen Moral befasst, Uebersetzungen platonischer, besonders neuplatonischer Schriften giebt, u. a. die Schriften des „reinsten Platonikers der Neuzeit", Thomas Taylor, wieder drucken lässt. The American Journal of Psychology, edit. by G. Stanley-Hall, erscheint in Baltimore seit 1887; es berücksichtigt besonders die physiologische Seite.

§ 48. Eine rege philosophische Thätigkeit bekundet sich in neuerer Zeit in Italien, ohne dass selbständige weittragende Ideen von da ausgegangen wären. Mehrfach wurde darauf Nachdruck gelegt, dass die Philosophie eine nationale sein solle, und in dieser Beziehung auf Vico hingewiesen. Nachdem noch Romagnosi, wie das längere Zeit üblich in Italien gewesen war, in sensualistischem Sinne philosophirt hatte, machte sich der Idealismus und Rationalismus in den beiden bedeutendsten italienischen Denkern dieses Jahrhunderts geltend. Anknüpfend an den Platonismus hat Rosmini-Serbati einen dem Sensualismus und den skeptischen Elementen des Kriticismus feindlichen, auf erkenntnisstheoretischen Betrachtungen ruhenden, objectiven, religiös-philosophischen Idealismus ausgebildet. Vincenzo Gioberti, der durch Vertretung der nationalen Ideen einflussreich gewordene Politiker, hat eine freie Allianz zwischen dem kirchlichen Glauben und der durch Intuition das Göttliche erfassenden Vernunft erstrebt. Er will in der Philosophie einen „Ontologismus", der auf dem Grundgedanken beruht, dass wir das absolute Sein oder Gott als schöpferische Ursache unmittelbar schauen, an die Stelle des von der inneren Wahrnehmung ausgehenden Psychologismus setzen. — Seit mehreren Jahrzehnten hat die hegelsche Philosophie eifrige Verehrer in Italien gefunden, neuerdings auch die kantische.

Ueber die neuere Philos. in Italien handeln: Marc Debrit, hist. des doctr. philos. dans l'Italie contemp., Paris 1859. Auguste Conti, la philos. it. cont. (ital. Florenz 1864, als Anhang zu Contis Vorles. über d. Gesch. d. Philos., franz. von Ern. Naville), Paris 1865. Theod. Sträter, Briefe über die italien. Philos., in der Zeitschr. „der Gedanke", 1864—65. Raphaël Mariano, la phil. contemp. en Italie, Paris 1867. Franz Bonatelli, die Philos. in Italien seit 1815, in der Zeitschr. f. Phil., Bd. 54, 1869, S. 134—158. Morgott, Studien über d. italen. Phil. d. Gegenw. in der Ztschr. „der Katholik", Jahrg. 1868 u. ff. Louis Ferri, Ess. sur l'hist. de la philos. en Italie au XIX. siècle, Paris 1869. P. Leop. Cecchi, l'idealismo italiano nel sec. XIX., esposizione della prima parte dell' opera del Prof. L. Ferri intitolata: „Essai sur l'hist. de la Philos. en Italie au XIX. siècle", Firenze 1869. Franc. Fiorentino, la filos. contemporanea in Italia, Nap. 1876. Pompa, l'Italia filosofica contemp.,

2 voll., Salerno 1879. Vgl. Barzellotti, la Filosofia in Italia (estratto della nuova Antologia), 1878, Philosophy in Italy, in: Mind, III. Bd., 1878. Espinas, la Philos. expérimentale en Italie, in: Revue philos., T. 7, 1879. G. Fontana, le filosofie e la coltura italiana nel moderno evo, Milano 1882. Eine gute Uebersicht üb. d. neuere italienische Philos. mit reichlichen Litteraturangaben (bis 1875) findet sich in dem von Vincenzo Botta verfasst. Appendix II (Historical sketch of modern philos. in Italy) zu der oben citirten englisch. Uebersetz. dieses Grundr. Krl. Werner, d. italien. Philos. des 19. Jahrh., 5 Bde., 1. Bd.: Ant. Rosmini u. seine Schule; 2. Bd.: der Ontologismus als Ph. des national. Gedankens; 3. Bd.: d. krit. Zersetz. u. speculat. Umbildung d. Ontologism.; 4. Bd.: die it. Ph. d. Gegenw.; 5. Bd.: d. Selbstvermittelung des national. Culturgedankens in d. neuzeitl. it. Ph., Wien 1884—1886; (im 6. Bde. soll die Darstell. d. specif. kirchl. Ph. folgen. Das wernersche Werk ist in diesem Paragraphen von uns vielfach benutzt); ders., Idealist. Theorie des Schönen in d. it. Ph. des 19. Jahrh., Wien 1884. E. Caporali, il pensiero italiano contemporaneo in Italia. Critica del Kantismo negativo di Cesca e del Kantismo neoplatonico e del pessimismo di C. Cantoni, in: La nuova scienza, Dec. 1884, Sett. 1885. Luigi Credaro, il Kantismo in Italia in: Rassegna critica di opere filosofiche etc. 1885, Ag., Sett. Agost. Moglia, La filosofia di San Tommasso delle scuole Italiane, Piacenza 1885; ders., l'Aristotelismo e l'enciclica di L. XIII, ib. 1888.

Romagnosi, Genesi del diritto publico, 1805. Che cosa è la mente sana? Mil. 1827. Della suprema economia dell' umano sapere in relazione alla mente sana, Mil. 1828. Opere, Florenz 1832—1835; Mil. 1836—1845. Appunti e pensieri inediti, raccolti e public. da un suo anticodiscipulo (G. Sacchi) Mil. 1873. Ueber Romagnosi Jos. Ferrari, Mail. 1835, Cantu u. Sacchi, Prato 1840. Credaro, il Kantismo in G. D. Romagn., in Riv. Ital. di Fil., II, 1887. Galluppi, Saggio filosofico sulla critica delle conoscenze umane, Messina 1820—27; Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia — da Cartesio sino a Kant —, Messina 1827; Lezioni di logica e metafisica, Napoli 1832—1836; Filosofia della volontà, Nap. 1832—40.

Rosmini, Nuovo saggio sull' origine delle idee, Rom 1830 u. ö., ins Englische übers., Vol. I, Lond. 1883; Filosofia del diritto, ebd. 1839—41; Teosofia, opera postuma, vol. I—V, Torino 1859—74; Princ. della scienza morale, Mailand 1831 und 1837, Turin 1868; Saggio storico-critico, sulle categorie e la dialettica, opera post., 2 voll., Torino 1884; Antropologia sopranaturale, 3 voll., Casale-Torino 1884. Ueber ihn: Gioberti, Degli errori filosofici di A. R., 3 voll. 1842. Niccolò Tommaseo, Turin 1855. Rud. Seydel, Rosmini e Gioberti, in Zeitschrift f. Philos. Bd. 34 u. 35, 1859. Vincenzo Garelli, Turin 1861. Vinc. Lilla, Kant e Rosmini, Turin 1869. Seb. Casara, il sistema filosofico Rosminiano dimostrato vero nel suo principio fondamentale con lo studio e sviluppo di un solo articolo della summa teologica di San Tommaso d'Aquino, Venezia 1874 u. ö. Al. Paoli, lo Schopenhauer e il Rosmini, Rom 1878. Esposizione ragionata della filosofia di A. R., 2 voll. 1879. Paoli, Memorie della vita di A. R. S., vol. 1, Torino 1880, vol. 2, Roveredo 1884. Im 1. Bde. findet sich ein genaues Verzeichniss der Schriften R.s, im 2. eine Bibliografia Rosminiana. Thom. Davidson, the philosophic. system of Ant. Rosm. S., Lond. 1882. G. M. Cornoldi, il Rosminianismo, sintesi del' ontologismo e del panteismo, Roma 1883, s. dazu G. Mezzera, Risposta al libro del G. M. C. „il Rosm. etc." Mil. 1883. Visintainer, Kant e R. e il problema gnoseolog., Par. 1885. G. S. Mac Walter, Life of A. Ros.-Serb., London 1883. Condé B. Pallen, R.s innate ideas, a priori ideas and subject — obj. ideas, in: Journal of spec. ph., XVIII, 1884, S. 311—332. K. Werner, A. R., s. Stellung in d. Gesch. d. neuer. Ph., der italien. insbes., Wien 1884, s. auch ob. Lockhart, Life of A. R. S., 2. ed., Lond. 1887.

Gioberti, Introduzione allo studio della filosofia, Brüssel 1840; Protologia, veröffentlicht Turin 1857 durch Gius. Massari; Filosofia della rivelazione, Turin 1856; Riforma cattolica della chiesa, ebd. 1856; Opere inedite, 6 voll., 1856—60. Das Werk über Rosmini s. ob. Ueber G. handeln Seydel s. o. b. Rosmini, auch desselb. Art. über G. in Ersch. u. Grubers Encykl., I. Sect., 67. Bd. Spaventa, la filosofia di Gioberti, Neapel 1863, auch stellenweise in: Prolusione ed introduzione alle lezioni di filosofia nella università di Napoli 1861, doch vgl. dagegen insbesondere den betreffenden Abschnitt in Ferris oben erwähnter Schrift. Gius. Prisco, Gioberti e l'ontologismo, Neap. 1867. B. Labanca, della mente di V. G., Firenze 1871. Genaue biographische Notizen über G. bei Giuseppe Massari, Ricordi biograf. di V. G., 3 voll. Torino 1860—63.

Mamiani, del rinovamento della filosofia italiana, Paris 1834 u. Flor. 1836; Ontologia, Paris 1841 u. Florenz 1843; Dialoghi di scienza prima, Par. 1846; Confessioni di un metafisico, Florenz 1865; vgl. dazu u. a. due opuscoli filos., eine Entgegnung Bonatellis nebst der Antwort Mamianis, Persiceto bei Bologna 1867; Teoria della

religione e dello stato, Flor. 1868; le meditationi Cartesiane rinnovate nel secolo XIX. ebd. 1869; Kant e l'ontologia, ebd. 1870; Compendio e sintesi della propria filos. ossia nuovi Proleg. ad ogni presente e futura Metafisica, Torino 1876; della psicologia di Kant, Roma 1877; la religione dell' avenire, ovvero della relig. positiva e perpetua del genere umano, Mil. 1880. Ueber M. F. Lavarino, la logica e la filosofia del conte Terenzio Mamiani, Flor. 1870; Seb. Turbiglio, d. Theorie der Perception des Grafen Mamiani, Abdr. e. Artikels aus der Ztschr. La filosofia delle scuole Italiane; G. Mestica, su la vita e le opere di T. M., discorso pronunz. all' università di Palermo, 1886. Su la vita e le opere di P. M., in: Riv. Ital. di fil., I.

Nachdem bereits im achtzehnten Jahrhundert Antonio Genovesi (s. über ihn Bobba, Benevent 1867) besonders über Nationalökonomie gearbeitet, Cesare Beccaria (1735—93, dei delitti e delle pene, Monaco 1764, deutsch von M. Waldeck in der bei L. Heimann ersch. hist.-polit. Bibl., Berl. 1870) und Gaetano Filangieri (1752—1788); la scienza della legislazione, Napoli 1781—88, die Forderung einer Reform der Gesetzgebung in liberalem Sinne auf philosophische Gründe gestützt hatten, hat sich theils noch gegen Ende des 18. Jahrh. durch die Schrift über den Ursprung des Strafrechts (1791 u. ö.) theils im gegenwärtigen Jahrhundert um die Rechtsphilosophie besonders Giovanni Domenico Romagnosi (1761—1835) verdient gemacht, der auch auf dem Gebiete der Psychologie, der Erkenntnisslehre und der Geschichte der Philosophie erfolgreich gearbeitet hat. Romagnosi bekämpft in Anlehnung an Condillacs Sensualismus nicht nur die Voraussetzung angeborner Ideen, sondern auch die der angeborenen abstracten Seelenvermögen, erklärt es (che cosa etc., Milano 1827, p. 79, citirt von Beneke a. a. O. S. 296) für einen enormen Missgriff, die abstracten Allgemeinheiten der Wirkungen als reale wirkende Ursachen eben dieser Wirkungen anzunehmen. Den Werth der Statistik für moralische und nationalökonomische Forschung hat Melchior Gioja (1766—1829) hervorgehoben. Den in der zweiten Hälfte des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts, namentlich durch den Einfluss Condillacs, vorherrschenden Sensualismus und Empirismus, den u. A. auch der um die Pädagogik verdiente Pater Soave, ein Anhänger Lockes, vertrat, wie auch anfangs der später zum Kriticismus sich bekennende Alf. Testa (über den Vincent Molinari, Parma 1864, handelt), haben u. A. der an Descartes und besonders an Malebranche sich anschliessende Cardinal Sigism. Gerdil, der auch eine Schrift gegen Rousseaus Emile verfasst hat (vgl. K. Werner, d. cartes.-malebranchesche Philosophie in Italien, I. Fardella, II. Giac. Sig. Gerdil, aus d. Sitzungsber. d. Kais. Ak. d. W., Wien 1883), und Ermenegildo Pini (1739—1825), der pythagoreisirende Verfasser einer „Protologia", Mailand 1803, bekämpft. Der Neapolitaner Pasquale Galluppi (1771—1846) hat hauptsächlich die Erkenntnisslehre mit kritischer Rücksicht auf Kant, wie andererseits auf französische und schottische Philosophen (besonders Reid) bearbeitet. Sein eigener Standpunkt liegt dem leibnizschen nahe. Allerdings soll die ganze Erkenntniss auf innerer und äusserer Erfahrung beruhen, aber die Erfahrung selbst besteht nicht in den Daten der Sinne, sondern sie entsteht dadurch, dass der Geist diese Daten vermittelst seiner Beziehungen bearbeitet. Eklektisch philosophirt Salvator Mancino, elem. di filos. 1835—36, 13. ed. 1857.

Antonio Rosmini-Serbati war 1797 zu Roveredo geboren, wurde Geistlicher, fungirte als solcher eine Zeit lang in seiner Vaterstadt, nahm unter Karl Albert von Sardinien Theil an Politik, gründete eine geistliche Congregation unter dem Namen: Instituto della Carità, war der jesuitischen Partei aber zu freisinnig, so dass einige seiner Schriften auf den Index kamen. Er starb 1855 auf seinem Landgute in Stresa, wo er mit seinen Freunden häufig philosophische Unterredungen geführt hatte. Ausser auf Platon geht er auf Descartes, auch auf Schelling und Hegel zurück und will in seinem Philosophiren die richtige Mitte halten

zwischen dem empiristischen und dem idealistischen Standpunkt. Er nimmt an, dass die Idee des Seins überhaupt oder des möglichen Seins dem Menschen angeboren sei, dass sich ihrer das Ich durch eine unmittelbare innere Wahrnehmung bewusst werde, und dass sie sich, wenn wir sie analysiren, in eine Vielheit einzelner Ideen zerlege; aber nur die Formen der Erkenntniss entspringen aus dem Geiste, so Substanz, Ursache, Zahl, Wahrheit, nicht auch der Stoff. Weil der Philosoph sein Selbst zum Object seiner Beobachtung zuerst machen muss, nennt Rosmini seinen Standpunkt den des ideologischen Psychologismus gegenüber dem Ontologismus Giobertis. Hat man der Objectivität der Ideen des Seins sich versichert, so wird auch die Erfahrung gleichsam theilhabend am Sein, als objectiv anerkannt. Gegenstände der Erfahrung sind die Wahrnehmungen und die denselben zu Grunde liegenden Dinge. Die ersten der durch sinnliche, vermöge der Idee des Seins verallgemeinerte Erfahrung zu Stande kommenden gemischten Ideen sind die von Geist und Körper. Der Zusammenhang zwischen diesen beiden in uns ist eine unmittelbare Thatsache, aber unerklärlich. Die Erkenntniss Gottes ist keine empirische, vielmehr eine rein apriorische: Die Idee des Seins macht sich in mir als Thatsache geltend, die aber nicht von mir und ebenso wenig von einem anderen endlichen Wesen herrühren kann, sondern eine absolute Wirklichkeit voraussetzt, die identisch mit Gott ist.

Zu Rosminis Anhängern gehört Ruggiero Bonghi, der die Metaphysik des Aristoteles und Schriften Platons übersetzt, auch Briefe über die italienische Litteratur verfasst und (auf Rosminis Landsitz und Kloster Stresa am Lago maggiore gehaltene) philosophische Gespräche (Le Stresiane) in freier Darstellung veröffentlicht, auch einen Abriss der Logik, Mailand 1860, und Dissertationen in den Abh. der Akad. ital. Philos., Genua 1852—55, verfasst hat, ferner u. A. auch der Dichter Manzoni, der in seinem Dialogo dell' invenzione sich zur Philosophie Rosminis bekannte. Für dieselbe trat auch neuerdings der Bischof Pietro Maria Ferré ein und suchte die volle Uebereinstimmung Rosminis mit dem richtig verstandenen Thomas darzuthun in dem neunbändigen Werke: Degli universali secondo la teoria Rosminiana confrontata colla dottrina di S. Tom. d. Aqu. e con quella di parecchi Tomisti e Filosofi moderni, Casale 1880 ff. Seit 1879 erscheint auch eine Zeitschrift mit der Tendenz, die Lehre Rosminis zu verbreiten und zu vertheidigen: La Sapienza, Rivista di filos. e di lettere, diretta de Vincenzo Papa, Torino. Verwandter Art ist auch die philosophische Richtung des mit den Forschungen Lotzes, Herbarts, Trendelenburgs und anderer deutscher Philosophen vertrauten Francesco Bonatelli, dessen Hauptschrift ist: Pensiero e conoscenza, Bologna 1864. Auf Rosminis Doctrin fusst auch P. Paganini, dello spazio, saggio cosmologico, Pisa 1862, und sucht in seinen Osservazioni sulle piu risposte armonie della filos. naturale colla filos. sopranaturale, Pisa 1861, darzuthun, dass Rosmini die Lehren des Augustin und des Thomas in der seinigen vereinigt. Auf der Grundlage der Geschichte der Philosophie philosophirt Epifanio Fagnani, delle intime relazioni in cui sono e con cui progrediscono la filosofia, la religione e la libertà, Torino 1863. An Royer-Collard schliesst sich der Rechtsphilosoph P. E. Imbriani an. Simone Corleo, filosofia universale, Palermo 1860—63, erstrebt eine kritische Synthesis der philosophischen Systeme. Unter dem Einfluss Kants, Jacobis und Pascals steht Bonav. Mazzarella, Critica della scienza, Genua 1860; della critica libri tre, Genua 1867—68.

Vincenzo Gioberti, geb. 1801 in Turin, widmete sich dem geistlichen Stande, wurde 1825 Professor am Turiner Athenäum. Auf den Verdacht hin, mit dem „jungen Italien" in Verbindung zu stehen, des Landes verwiesen, wandte er sich nach kürzerem Aufenthalt in Paris nach Brüssel, um hier eine Stelle an einer

Privaterziehungsanstalt anzunehmen. 1843 veröffentlichte er sein in Italien Begeisterung erweckendes Werk: Del primato morale e civile degli Italiani, worin er die nationale Erneuerung und Selbständigkeit predigt und als Ideal eine Conföderation der italienischen Staaten und Fürsten unter dem Vorsitze des Papstes hinstellt. 1848 nach Turin zurückberufen, betheiligte er sich aufs Lebhafteste an Politik, fungirte kurze Zeit als Minister, dann als Vertreter seiner Regierung in Paris und starb daselbst 1851. In seinem Philosophiren fusst er einerseits auf Platon, andererseits erinnert er an Malebranche und Spinoza. Nach ihm ist das absolut göttliche Sein wahres Object der unmittelbaren rein geistigen Anschauung. Hierbei will er nicht von einem Factum des Bewusstseins ausgehen und nicht die cartesisch-psychologische Methode wie Rosmini anwenden. Jede Philosophie muss sich jedoch auf Offenbarung stützen, und es giebt keine von der Theologie losgelöste philosophische Erkenntniss. Ja Gioberti geht so weit, zu sagen, dass, wer nicht Katholik sei, auch kein vollkommener Philosoph sein könne. Er wollte der menschlichen Erkenntniss eine sichere objective Grundlage geben. Da aber die volle Objectivität nur in der Gottheit ist, so fasste er alles Erkennen als Offenbarung des in seinem eigentlichen Wesen unerkennbaren Gottes auf. Sein Fundamentalsatz lautet: Das Sein schafft die Existenzen (l'Ente crea le esistenze), und das Existirende kehrt zum Sein zurück. Durch die Glieder seines Hauptsatzes gewinnt er die Eintheilung der philosophischen Disciplinen. Das Ente ist das an sich Seiende, auf welches die Scienza ideale geht, das Crea hat es mit dem Hervorgang der geschaffenen Existenzen und mit ihrer Rückkehr in den Urgrund zu thun. Unter Esistenze fallen die sich auf die verschiedenen Arten der geschaffenen Wesen beziehenden Wissenschaften. Anfang und Ende aller Dinge ist Gott; demnach muss auch seine Idee sich in jeder Disciplin offenbaren. Anhänger fand die Lehre Giobertis namentlich in Unteritalien. Einer der vorzüglichsten Vertreter derselben ist Vincenzo di Giovanni in Sicilien, der auch über sicilianische Philosophie werthvolle Arbeiten veröffentlicht hat. Auch Pietro Luciani vertheidigt in seinem Werke: G. e la filos. nuova italiana, 3 Bde., Neap. 1866—72, die Lehre Giobertis als die eigentlich nationale gegen die in Neapel zur Herrschaft kommende hegelsche. — Als einflussreicher Lehrer der Philosophie wirkt an dem Instituto di superiori studii in Florenz Augusto Conti (geb. 1822), der eine Vermittelung der sicheren Resultate der neueren Philosophie mit den scholastischen Lehren anstrebt. — Der Richtung Vicos gehört an Diodato Lioy, Della filosofia del diritto, 2. ed., Nap. 1884, ins Deutsche übers. v. Matteo di Martino, Berl. 1885.

Mit Giobertis Richtung ist die des Metaphysikers und Geschichtsphilosophen Terenzio Mamiani (geb. 1800, betheiligte sich sehr lebhaft an der Politik, war mehrere Male Minister, auch unter Cavour Unterrichtsminister, zuletzt Senator in Rom, gest. 1885), des „gran pontefice della filosofia officiale italiana", verwandt, der sich selbst einen Platoniker nennt. Neben den platonischen Elementen machen sich auch empiristische bei ihm geltend. Er scheidet zwischen natürlicher und speculativer Philosophie; die erste ist die des gesunden Sinnes, die auf die Erfahrung sich gründende und das von dieser gelieferte Material mit der Vernunft zurechtlegende, die letztere hat eine kritische Erkenntnisstheorie zu liefern. Der Zweck der Schöpfung ist die Realisirung des Guten, die nur durch Vereinigung des Geschaffenen mit dem absolut Guten stattfinden kann. Erreicht kann diese Vereinigung nur werden nach vorausgehender geistiger Anschauung des absolut Guten. In dem von ihm gegründeten Organe: Filosofia delle scuole Italiane 1870—1885, 23 Bde., sollte die richtige Mitte eingehalten werden zwischen der extrem kirchlichen Richtung und dem positivistischen Naturalismus. Fortsetzung dieser Zeitschrift ist die Rivista Italiana di filosofia, diretta da Luigi

Ferri, Roma 1886 ff. Dieser selbst steht Mamiani nahe, s. ob. b. Pomponatius, ferner sulla dottrina psicologica dell' associazione, Roma 1876, Analisi del concetto di sostanza e sue relazioni, Roma 1886.

Auf den kirchlichen Lehranstalten herrschte auch schon vor der päpstlichen Encyclica der Thomismus, unter dessen Vertretern der Pater Matth. Liberatore (s. o. Grdr. II. § 33), Institutiones philos. ad triennium accommodatae, Neap. 1851, in neuer mehr thomistischer Form, Prato 1881; Ethica et jus naturale, Neap. 1858; Log. et metaph., Romae 1868; della conoscenza intellettuale, 2. ed., Roma 1873, hervorragte. Sanseverino, Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Neapel 1862 ff, Phil. christiana c. ant. et n. compar. in compendium redacta 2 voll. Napoli 1868, Ces. de Crescenzio, Scuole di filosofia, Florenz 1866, Filippo Capozza, sulla filos. dei Padri e Dottori della chiesa e in ispecialità di S. Tommaso in oppos. alla filos. moderna, Napoli 1868, die Rechtsphilosophen Prosper Taparelli und Audisio und Andere sind Thomisten, ebenso der Prof. d. Physik Rubbini, Lezioni elementari, Bologna 1880. Auch der kirchliche Demagog Pater Ventura, der die Demokratie eine wilde Heldin genannt und getauft hat, ist Thomist. Seit der Encyclica hat sich der Thomismus noch weiter entwickelt, wie eine grosse Zahl von Schriften beweist, die auch z. Th. das naturwissenschaftliche Gebiet behandeln. Einige Thomisten nehmen gegen den Rosminianismus eine polemische Stellung ein, s. die Schrift von G. M. Cornoldi in der Litter. Vertreten ist die thomistische Richtung in der Civiltà cattolica, welche eine Reihe von Arbeiten Cornoldis gebracht hat, in der Zeitschrift Academia Romana, seit 1880, und in La scienza Italiana, Periodico di filos., medicina e scienze natur., public. dall' Academia filos.-medica di S. Tom. d'Aqu, seit 1876.

Eine antikirchliche Richtung vertreten insbesondere die kritischen Skeptiker, Giuseppe Ferrari (1811—1876), der Vicos Werke herausgegeben, an diesen und Romagnosi angeknüpft und u. a. eine Schrift: la filosofia della rivoluzione, London 1851, verfasst, auch über die katholische Philosophie in Italien in der Rev. des deux mondes 1844 geschrieben hat, und Ausonio Franchi (pseudonym für Christoforo Bonavino), der mit der Kirche vollständig brach, Verfass. d. Schriften: il razionalismo del popolo, Genf 1856, 2. ed., Losanna 1862, le rationalisme, Bruxelles 1858; la religione del secolo XIX., Losanna 1853, 2. ed. 1860; su la teorica del Giudizio, Lettere di Ausonio Franchi a Nicola Mameli, Milano 1871; Saggi di critica e polemica, questioni filosofiche etc., Milano 1872, auch einer Wochenschrift la Ragione, Turin 1854 ff. Beide, Ferrari und Franchi, machen auch entschiedene Opposition gegen Rosminis und Giobertis Versuche, den Katholicismus mit der Philosophie zu versöhnen.

Der positivistischen Richtung, im Ganzen der Comtes, schliessen sich an Pasquale Villari, la filos. posit. e il metodo positivo, Mil. 1866, A. Angiulli, la filos. e la ricerca positiva, Napoli 1869, Questioni di filos. contemporanea, Nap. 1873, Aristide Gabelli, l'uomo e le scienze morali, Mil. 1869. Unter den neuen Positivisten kann man zwei Richtungen unterscheiden: die naturalistische bez. materialistische, welche die naturwissenschaftliche Erkenntniss voranstellt, und die Philosophie in der Weise der Naturwissenschaften behandeln will, um sie zu einer Wissenschaft zu machen, und die kritische oder philosophische, welche ausser auf Positivisten auch auf Kant zurückgeht und von der Teleologie metaphysischen Gebrauch macht. Die erstere ist vertreten namentlich durch R. Ardigò, Opere filosofiche, vol. I, Pietro Pomponazzi e la psicologia come scienza positiva, vol. II, la formazione naturale nel fatto del sistema solare, l'inconoscibile di H. Spencer e il positivismo, la religione di T. Mamiani, lo studio della storia della filosofia, vol. III, la morale dei positivisti, relatività della logica umana, la coscienza vecchia e le idee nuove, empirismo e scienza

(Vieles davon vorher einzeln erschienen), Cremona u. Padova 1883—1886, und G. Sergi; die letztere durch Pietro Siciliani, Critica del positivismo, Bologna 1868, sulle fonti storiche della fil. pos. in Italia: Galileo Galilei, ebd. 1869, sul rinnovamento della filos. pos. in Italia, Flor. 1871, Psicogonia, 3. Aufl., Bologna 1882. Dieser will zugleich den Positivismus als die internationale Philosophie gegenüber der nationalen in Italien zur Geltung bringen. Eine mehr kritisch-historische Richtung schlägt Giovanni Cesca ein. Il nuovo realismo contemporaneo della teorica della conoscenza in Germania ed Inghilterra, Verona 1883, Storia e dottrina del criticismo, Padova, Verona 1884, la morale di filos. scientifica ib. 1836. Seit Juli 1881 erscheint auch eine Zeitschrift mit positivistischer Tendenz: Rivista di filosofia scientifica, unter der Leitung von E. Morselli, Ardigò, Sergi u. A. redigirt von G. Buccola. Eine ähnliche Richtung verfolgt die Zeitschrift: La nuova scienza, Rivista dall' istruzione superiore, herausgeg. von Enrico Caporali, von 1884 an. Gegen den Positivismus ist die oben bei Comte angeführte Schrift von Giac. Barzellotti gerichtet, der selbst eine eklektische Richtung verfolgt. Vgl. Ferdinand Franzolini, la filos. posit. e la storia naturale delle religioni, Treviso 1871; F. Poletti, dell' indole e limiti della filos. posit., Udine 1870; E. Trombetta, la filos. speculat. ed il positivismo, Nap. 1872. Die ausnahmslose Gesetzlichkeit des Geschehens behauptet Seb. Turbiglio, l'empirie de la logique, Turin 1870.

Ausser den erwähnten Richtungen hat auch die hegelsche Philosophie seit Ende der vierziger Jahre in Italien, besonders in Neapel, sich eine Reihe von Anhängern erworben. Zu diesen gehören Desanctis, Marselli, d'Ercole, Delzio, Raph. Mariano, la philos. contempor. en Italie: Essai de philos. hégelienne, Paris 1868, Mar. Florenzi, Cam. de Meis, der Rechtsphilosoph Salvetti, der Aesthetiker Antonio Tari (Estetica ideale, Napoli 1863, Confessioni filosofiche, Nap. 1873), Pietro Ragnisco (Storia critica delle categorie dai primordj della filos. Greca sino ad Hegel, Florenz 1871, la critica di ragione pura di Kant, 1875) u. A., namentlich auch Aug. Vera (über den Rosenkranz, Berlin 1868, u. R. Mariano, Napoli 1886, handeln), der Hegels Hauptwerke ins Französische übersetzt und (besonders durch die Schrift: Introduction à la philos. de Hégel, Paris 1855, 2. éd. 1864, ferner durch Vorlesungen über Hegels Geschichtsphilosophie, von Raffaele Mariano, Florenz 1869 herausgegeben) erläutert und Problema dell' Assoluto, 4 Thle, Napoli 1872—1882, verfasst hat, und Bertr. Spaventa, der u. a. über die ital. Philosophie seit dem 16. Jahrh., Modena 1860, auch philos. Versuche (Saggi di critica filosofica, politica e religiosa) Bd. I, Neapel 1867, geschrieben hat. (Vgl. P. Siciliani, gli Hegeliani in Italia, Bologna 1868.) Auch die herbartsche Lehre ist nicht ohne Einfluss in Italien geblieben, und neuerdings findet der kantische Kriticismus Vertreter daselbst, deren Haupt Carlo Cantoni ist. Eingehendere Kantstudien hat veröffentlicht Felice Tocco. Die Schriften beider s. bei der Kantlitteratur.

In Spanien herrschte ein gemilderter Scholasticismus, der mit der abstrusen Form zugleich vieles von der alten Strenge und Tiefe verloren hat. Zu den bedeutendsten Vertretern desselben gehört Balmes, von dessen Schriften Lorinser mehrere ins Deutsche übersetzt hat. Thomisten von Namen sind noch Gonzalez und Orti y Lara, Logica, Madrid 1885. Als eine von der kirchlichen Autorität freie Richtung hat insbesondere der Krauseanismus einigen Eingang gefunden, Der oben erwähnte Vertreter derselben, Julio Sanz del Rio, ist am 12. Oct. 1869 gestorben. Ausser ihm sind zu nennen Ruiz und Gonzalez Serrano.

In Portugal hat die sensualistische Richtung vertreten Silvestre Pinheiro Ferreira (1769—1846), s. üb. ihn J. J. L. de Magelhaes, S. P. F., sein Leben u. seine Philos. mit einer Einleit. üb. d. wichtigsten portugies. Philosophen vor ihm, I.-D. Bonn 1881. Vgl. sonst üb. portugies. Philos., die freilich durchaus scholastisch

war, Lopez Praça, Historia da philos. em Port., Coimbra 1868. In Porto ist 1878 eine Zeitschr. gegründet worden: O Positivismo, Revista de philosophia, p. Th. Braga et J. de Mattos.

§ 49. In Holland, Dänemark, Schweden und Norwegen, Russland, Polen, Ungarn haben verschiedene Richtungen der deutschen Philosophie, namentlich die hegelsche, nicht unbeträchtlichen Einfluss gewonnen. Am selbständigsten hat sich das philosophische Denken in Schweden entwickelt, und hier sind zu nennen Höijer, Biberg, Grubbe, Geijer, vornehmlich aber Boström, dessen Philosophie noch die tonangebende auf den schwedischen Universitäten ist und von ihm selbst als rationeller Idealismus bezeichnet wird. Auch seine Gesellschaftslehre, ähnlich der Krauses, ist von Bedeutung.

Ueb. d. Philosophie in d. Niederlanden handelt T. Roorda, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 10, 1843, u. Land in: Mind, 1878.

Ueb. d. Philosophie in Schweden s. das gross angelegte aber noch nicht vollendete Werk von Ax. Nybläus, Den filosofiska forskningan i Sverige, Lund 1873 ff. Har. Höffding, in: Phil. Monatsh. (15) 1879, S. 193—235. Egon Zöller, in: Prot. K. Zt., 1881, No. 49, 51, 52; ders., Neuere schwedische philos. Schriften, in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 83, 1883, S. 276—279. Samuel Grubbes Filosofiska skrifter i urval. Utgifna of Axel Nybläus (och Reinh. Geijer), Lund, 7 Bde., 1877 ff. Ueb. ihn s. Eg. Zöller, d. schwed. Philos. S. Gr., in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 87, 1885, S. 74—88. Skrifter of Christopher Jak. Boström, utgifna of H. Edfeldt, 2 Bde., Upsala 1883. Ueb. ihn: Höffding in d. ob. erwähnt. Aufs.; J. J. Borelius, d. Phil. B s u. ihre Selbstauflös., in: Ph. Monatsh., 24, 1885, S. 235—243. Ueb. d. slavische Ph. s. Clem. Hankiewicz, Grundzüge d. slav. Ph., 2. Ausg., Lemberg 1873, Hnr. v. Struve, d. phil. Litt. d. Polen, in: Philos. Monatsh., 10, 1874, S. 222—231, 298—325.

In Holland herrscht das durch Franz Hemsterhuys (1720—90) und Daniel Wyttenbach (1746—1820 s. o.) empfohlene populäre Philosophiren im Anschluss an die Alten vor. (Vgl. über Hemsterhuys G. Ottema, comm. de philos. Fr. Hemsterhusii, Lovanii 1827, Emile Grucker, Paris 1866, und Gronemann, Utrecht 1867.) In Utrecht hat der Platoniker Philipp Wilhelm van Heusde (geb. 1778, gest. 1839) gelehrt. Ausser Arbeiten zur Geschichte der Philosophie von Roorda und Anderen sind besonders noch die Untersuchungen zur Logik, Aesthetik und Religionsphilosophie von C. W. Opzoomer zu erwähnen. Opzoomers logisches Handbuch: „die Methode der Wiss.“ ist aus dem Holländischen ins Deutsche von G. Schwindt übersetzt worden (Utr. 1852) und seine Schrift „die Religion“ von F. Mook, Elberfeld 1869. Opzoomer mit seinen Schülern Koorders und Pierson lehrte, das Gebiet des Glaubens sei von dem des Wissens geschieden, jedes von den beiden habe sein eigenes Recht. Hofstede de Groot und Chantepie de la Saussaye vertreten die Lehre von der Selbstbeschränkung Gottes. Die Lehre vom freien Willen wurde kritisch und vorurtheilsfrei untersucht von J. H. Scholten, und dieses Buch ins Deutsche übersetzt von C. Manchot, Berl. 1874.

In Dänemark hat, wie früher der Kantianismus und Schellingianismus, so neuerdings auch der Hegelianismus Anhänger gewonnen. Auch Feuerbachs Richtung hat eingewirkt, ist jedoch durch Sören Kierkegaard, gest. 1854, und Rasmus Nielsen (in Kopenhagen) dahin umgebildet worden, dass neben der objectiven Wahrheit, die dem Denken entspreche, als mindestens gleichberechtigt die subjective Wahrheit anerkannt wird, die dem persönlichen Affect und dem Wollen entspreche; der Glaube darf nicht nach den Gesetzen des Glaubens beurtheilt werden. Im Gegensatz zu dieser Sonderung hält an der hegelschen Auffassung des

Verhältnisses von Religion und Philosophie insbesondere Bröchner fest. Nach K. Kroman, Unsere Naturerkenntniss, ins Deutsche übers. Kopenhag. 1883, giebt es zwei Arten von Wissenschaften, die formalen (Logik, Mathematik, Mechanik) und die realen (Naturwissenschaft etc.). Die ersteren, in gewisser Weise apriorisch, haben es mit selbstgeschaffenen Objecten zu thun und geben uns Gewissheit, die letzteren finden Objecte vor, sind empirisch und bieten nur Wahrscheinlichkeit. Auf ethischem und psychologischem Gebiet hat mit Erfolg gearbeitet Harald Höffding (Prof. in Kopenhagen), Die Grundlagen der humanen Ethik, a. d. Dänischen, Bonn 1880, Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, ins Deutsche übers. Lpz. 1887, eines der brauchbarsten psychologischen Lehrbücher neuerer Zeit.

In Norwegen vertritt M. J. Monrad (in Christiania) einen Hegelianismus. Auf Grund des Gedankens, dass das Leben in steter Ueberwindung und Versöhnung der Gegensätze bestehe, bekämpft er die vermittlungslose Trennung zwischen Glauben und Wissen und sucht eine Ausgleichung im kirchlichen Sinne durch die Annahme zu gewinnen, der Glaube anticipire das unendliche Ziel, welchem die stets im Werden begriffene, niemals vollendete Wissenschaft zustrebe. Auch den Positivismus erkennt er als zu Recht bestehend an, aber bloss als ein nothwendiges Moment in der Entwickelung der Idee, dem freilich nur eine momentane Bedeutung beigelegt werden darf. Er muss sich wieder in die Idee, in der er seinen Ursprung hat, aufheben. Der Positivismus in jeglicher Gestalt ist nur das Moment der Selbstvergessenheit der Idee. Das Denken sucht sich dem unmittelbar Daseienden, der besondern Thatsache anzuschliessen, ohne auf die tiefste Quelle derselben oder seiner selbst zurückzugehen. Es muss aber dieser status exaninitionis der Idee ihr in sich bestimmtes Ziel und Maass haben. Wie lange freilich die positive Periode dauern wird, kann man nicht berechnen. Hegelianer ist auch Lyng (Professor in Christiania, gest. 1884).

In Schweden*) wurde die Lehre Lockes vertreten unter Anderen von dem als Dichter berühmten K. G. af Leopold (1756—1829). Derselbe suchte ein Supplement der empirischen Erkenntnisstheorie in dem moralisch ästhetischen Gefühle. Dies, meinte er, unterrichtet uns über moralische Vortrefflichkeit. Ausserdem nöthigen uns aber die Forderungen unseres sittlichen Bewusstseins, die Existenz eines persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen. — Der enthusiastische Vorkämpfer der neueren Poesie gegen den damals in der schwedischen Litteratur herrschenden französischen Geschmack, Thomas Thorild (1759—1808), der als Professor in Greifswald starb und einen Theil seiner Schriften auch deutsch verfasst hat, schrieb auch lateinisch ein philosophisches System, das er selbst als Naturalismus bezeichnet und worin sich vielfach Berührungspunkte mit Herder und Rousseau finden. Nachdem Daniel Boëthius (1751—1810, Prof. in Upsala) die kantische Philosophie bekannt gemacht und gegen eine sehr heftige Polemik mit Erfolg und Talent vertheidigt, wurde die fichte-schelling-hegelsche Richtung vertreten von Benjamin Höijer (1767—1812, Prof. in Upsala), der jedoch die Ideen dieser deutschen Philosophen zum Theil selbständig anticipirte. Auf einer Reise in Deutschland hatte er persönlich Bekanntschaft gemacht mit Fichte und Schelling, die ihn hochschätzten. In seiner Abhandlung „Ueber die philosophische Construction“ (Stockh. 1799, ebd. deutsch 1801) bekämpft

*) Oben stehende Skizze über die schwedische Philosophie, namentlich über die Ansichten Boströms, ist mit dankenswerther Bereitwilligkeit von einem gründlichen Kenner derselben K. R. Geijer für die fünfte Aufl. dieses Grundrisses ausgearbeitet worden; wir haben für die jetzige Aufl. nur Weniges nachzutragen gehabt.

er die Meinung, Construction der Begriffe sei nur in der Mathematik, nicht in der Philosophie möglich. Er sagt, Kant selbst habe die Materie philosophisch construirt. Eine reine Handlung, d. h. eine absolute unendliche Thätigkeit, die dem Ich, ihrem Producte, noch voranliege, bilde den Ausgangspunkt aller Construction, diese selbst geschehe durch Einschränkung. Gegen das Constructionsverfahren in der Philosophie suchte schon N. F. Biberg (1776—1827, Prof. in Upsala) geltend zu machen, es sei nicht die Aufgabe des menschlichen Verstandes, aus sich Object und Inhalt zu produciren, sondern er setze immer einen gegebenen Inhalt voraus, den er lediglich zu verstehen habe, d. h. klar, deutlich und widerspruchslos (freilich nur in abstracto) zu denken. Die Vernunft aber betrachtete er als ein besonderes, von dem Verstande durchaus verschiedenes Vermögen, wodurch der menschliche Geist schon vor aller Erfahrung einen concreten Inhalt übersinnlicher Art, obwohl nur in dunkler, potentieller Form besitze; und diesen Inhalt soweit möglich zur begrifflichen Klarheit im Bewusstsein zu bringen, soll insbesondere Sache der Philosophie sein. Dem Pantheismus gegenüber strebte er, eine theistische Weltanschauung wissenschaftlich zu begründen, überzeugt, dass nur eine solche unserem praktisch-religiösen Bedürfnisse entspreche. In seinen ethischen Untersuchungen eignete er sich Schleiermachers Formalbegriffe an und suchte sie zu verwerthen. Die Rechtsphilosophie hat er mit Vorliebe behandelt. Seine Schriften sind gesammelt von C. O. Delldén (1828—30). Auf dem von Biberg eingeschlagenen Wege ist Samuel Grubbe (1786—1853, Prof. in Upsala, dann Minister) gefolgt. Eine Rechts- und Gesellschaftslehre hat er selbst drucken lassen. Prof. Nybläus in Lund hat seinen reichen Nachlass geordnet und herausgegeben: Geschichte der praktischen Philosophie, 2 Bde., Philosophische Sittenlehre, 2 Bde., Phänomenologie, Ontologie, oder über das absolute Wesen, Das Schöne und die schönen Künste. Grubbe war zuerst ein Anhänger Schellings, versuchte dann aber einen speculativen Theismus auszubilden, in dem die Persönlichkeit Gottes mit ihren ethischen Eigenschaften nicht in Widerstreit stehen sollte mit der speculativ geforderten Unendlichkeit Gottes. Dem sinnlich Wirklichen kommt nur phänomenale Gültigkeit zu; das Uebersinnliche erscheint in ihm für den endlichen Menschen. Zu erwähnen ist hier E. G. Geijer (1786—1846, Historiar. Prof. in Upsala), dessen Vorlesungen über „die Geschichte des Menschen" nach seinem Tode von Prof. Ribbing herausgegeben sind.

Von Biberg, Grubbe und Geijer vielfach angeregt und sich ihnen in mehreren Beziehungen anschliessend, wurde Christoffer Jacob Boström (1797—1866, Prof. in Upsala) der Urheber eines Systems, das noch im Grossen und Ganzen auf den Universitäten Schwedens das herrschende ist. Als anregender Lehrer der akadem. Jugend hat er einen grossen Einfluss auf die ganze nationale Bildung gewonnen. Weniger hat er gewirkt durch schriftstellerische Thätigkeit. Die Grundzüge eines Systems hat er in Grundrissen dargestellt zum Leitfaden für das akadem. Studium. Ausserdem hat er nur eine Reihe von lateinischen Dissertationen und mehrere Broschüren, zum Theil polemischen Inhaltes, veröffentlicht. Boströms Philosophie möchte wohl am besten charakterisirt werden als eine von dem Begriffe der Persönlichkeit durchdrungene Weltansicht. Nach ihm ist alle Wirklichkeit, in ihrer Wahrheit aufgefasst, persönlich, und er definirt daher ausdrücklich die Philosophie als die Wissenschaft von persönlichen Wesen. Den Ausgangspunkt seiner ganzen Speculation bildet der Satz, den er zu beweisen sucht, dass alles Leben im Grunde Selbstbewusstsein ist, obwohl in unendlich abgestuften Graden der Vollkommenheit. Allerdings nimmt er das Wort Selbstbewusstsein in einer sehr umfassenden Bedeutung. Er meint damit nicht etwa Bewusstsein von sich selbst oder Ichbewusstsein, sondern bezeichnet damit das Substantielle oder Prin-

cipielle in allem noch so dunklen (ja sogar unbewussten) Vorstellen. Es bedeutet bei ihm etwa dasselbe wie bei Leibniz Perceptionskraft, nur mit dem erheblichen Unterschiede, dass Kraft immer Princip für Veränderungen ist, während nach B. die höchste und adäquateste Form des Lebens oder Selbstbewusstseins aller Veränderlichkeit überhoben ist. Denn in unserer Phänomenwelt zwar äussert sich das Leben immer als Selbstthätigkeit oder spontane Veränderung, dabei soll aber das Wesentliche nicht die Veränderlichkeit sein, sondern die Selbständigkeit in der Veränderung. Allein Selbstthätigkeit oder Selbständigkeit setzt nothwendig ein Selbst voraus, das wiederum nur als in irgend einer Weise vorstellend (fühlend, begehrend) zu denken möglich ist. Uebrigens steht es für B. von vornherein fest, dass Esse und Percipi identische Begriffe sind, wenn man nur beide Wörter ganz allgemein auffasst und nicht dem einen oder anderen irgend welche beschränkende Bestimmung beimischt oder unterschiebt. Denn alles Seiende muss für Jemand da sein, wenn nicht für sich selbst, so wenigstens für Andere. Es giebt daher nichts in der Welt und kann überhaupt nichts geben, was nicht entweder selbst ein percipirendes Wesen ist oder Bestimmung (Eigenschaft, Zustand, Function) eines solchen.

Auf dieser Grundlage baut sich sein metaphysisches Lehrgebäude auf. Absolut, d. h. im strengsten und eigentlichsten Sinne des Wortes unbedingt oder selbständig ist nur die unendliche Persönlichkeit, d. h. Gott, dessen durchaus vollkommenes Vorstellen die vollste Concretion und Wärme des Gefühls mit der höchsten begrifflichen Klarheit vereinigt. Aber in Gott und durch ihn lebt und webt und bewegt sich alles endliche Leben; denn die endlichen Wesen sind ihrem wahren Sein nach seine ewigen Ideen. Von Gott und seiner Ideenwelt will B. nicht nur alles Räumliche, sondern auch alle Zeitbestimmungen fern halten, und in Bezug hierauf nennt er seine Philosophie einen rationellen Idealismus. Das göttliche Bewusstsein, lehrt er, ist durchaus systematisch, und hierin besteht Gottes innere Unendlichkeit. Es durchdringen sich hier Einheit und Vielheit. Gott hat alle seine Momente in sich gegenwärtig und ist mit seinem ganzen Inhalte in ihnen allgegenwärtig, er wohnt also auch in dem menschlichen Geiste. Er ist wahrhaftig alles in allem, so dass keine Idee vollständig aufgefasst werden oder sich selbst auffassen kann, ohne dass eo ipso alle die anderen in irgend einer Beziehung zu ihr als ihre Bestimmungen aufgefasst werden. Um diesen systematischen Zusammenhang oder diese organische Wechselbestimmtheit der Ideenwelt in einem Bilde anschaulich zu machen, bedient er sich, wie schon vor ihm Platon gethan, des Zahlensystems. In dem Begriffe aber eines vollkommenen Systems liegt, wie B. weiter hervorhebt, dass jedes Moment (relative) den Charakter des Ganzen trage, und daraus folgert er, dass Gottes Ideen ursprünglich und in alle Ewigkeit lebendige und vorstellende Wesen sein müssen. Die schon aus anderen Gründen verwerfliche Annahme einer zeitlichen Schöpfung ist daher überflüssig. Der Gegensatz zwischen Essenz und Existenz ist somit überwunden, und die darauf beruhende Forderung der leibniz-wolffschen Philosophie eines Complementum possibilitatis als grundlos erwiesen.

Von selbst versteht es sich, dass B., der die lebendigen Wesen nie als von einander isolirt, sondern als ursprünglich in einander immanent betrachtet, keiner prästabilirten Harmonie bedarf, überhaupt wenigstens unmittelbar keiner Erklärung mediante Deo ihres Wechselwirkens und ihrer Uebereinstimmung untereinander. Zwar als solche sind alle Gottesideen unendlich vollkommen, aber als zugleich vorstellende Wesen sind sie endlich oder unvollkommen; und in Folge dieser ihrer Unvollkommenheit müssen sie die Ideenwelt und sich selber zum Theil, in verschiedenen Graden mehr oder weniger, in einer inadäquaten oder unwahren Weise

auffassen. Das so Aufgefasste ist Phänomen, und zwar zum Unterschiede von dem blossen zufälligen Scheine ein phaenomenon bene fundatum, sofern es in der ursprünglichen und unvermeidlichen Unvollkommenheit des Auffassenden hinlänglich begründet ist. Eigentlich hat jedes endliche Wesen seine ihm eigene Phänomenwelt, was nicht hindert, dass mehrere solche, die zu derselben Gruppe gehören und einen gemeinsamen Grundtypus haben, in so weit auch eine gemeinsame Phänomenwelt haben. Unsere gegenwärtige Phänomenwelt wenigstens hat insbesondere dadurch ein eigenthümliches Gepräge, dass sie an Raum und Zeit gebunden ist, die B. nach Kant als apriorische Anschauungsformen des Menschen auffasst. Aber obschon der Mensch in einer Welt lebt, die sich für seine Sinne im Raume ausbreitet und sich unaufhörlich in der Zeit verändert, und obschon er sich selbst als einen Theil dieser Welt betrachten muss, so ist sie doch für ihn weder die einzige noch die höchste, sondern er hat zugleich ein unvertilgbares Bewusstsein einer übersinnlichen, d. h. von Raum und Zeit gänzlich unabhängigen, rein vernünftigen oder persönlichen Welt, und nur durch diesen höheren Inhalt seines Bewusstseins, der sich zunächst in der Form einer leisen Ahnung, eines Gefühles oder Instinctes merkbar und geltend macht, ist er selbst realiter ein vernünftiges Wesen, eine Persönlichkeit.

In seiner Psychologie sucht B. diesen Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft als zwei ihrer Art nach verschiedene Inhalte des menschlichen Bewusstseins auf allen Gebieten des menschlichen Lebens durchzuführen, auf dem praktischen und ästhetischen nicht weniger als auf dem theoretischen. Indessen darf man diesen Gegensatz nicht in dualistischer Weise auffassen; denn er existirt überhaupt nur für das endliche Bewusstsein oder in ihm. Alles Sinnliche ist ja nur Phänomen der unsinnlichen Wirklichkeit, die einzig und allein die wahre ist. Dies zu bemerken wird von besonderer Wichtigkeit für die Ethik; denn nur dadurch wird es für B. möglich, zu lehren und begreiflich zu machen, dass das Sittengesetz nicht die Vertilgung der Sinnlichkeit sondern ihre Umwandlung und Veredelung fordere, damit sie dem vernünftigen Leben als Organ und Mittel diene. Somit erhält B.s Sittenlehre ein concretes und individualistisches Gepräge, das sie besonders von der kantischen unterscheidet, der sie sich sonst in mehreren Hinsichten anschliesst. Am vorzüglichsten aber wird der individuelle Charakter der Sittlichkeit dadurch hervorgehoben, dass sie in die engste Verbindung mit der Religiosität gebracht und überhaupt wesentlich als ein Leben in persönlichen Verhältnissen zu anderen Personen aufgefasst wird. Aehnlich wie Kant leitet B. die verpflichtende Kraft des Sittengesetzes aus dem eigenen übersinnlichen Wesen des Menschen ab, allein jeder menschliche Geist ist ein lebendiger, individuell bestimmter Gedanke Gottes und hat in ihm und in Verbindung mit seinen übrigen lebendigen Gedanken sein wahres Leben. Daher soll der einzelne Mensch danach streben, auch für sich zu werden, was er von Ewigkeit her für Gott und in ihm ist, d. h. er soll für sich seine eigene ewige Idee realisiren, und nur so gewinnt er sein höchstes Gut, seine ewige Seligkeit. Für die Menschheit als ein Ganzes wird als letzter sittlich-religiöser Zweck aufgestellt, darauf hinzuarbeiten, das Reich Gottes herzustellen. Vollständig wird dies realisirt, indem jedes endliche Wesen in seiner Entwickelung zu der Stufe von Vollendung gelangt, die ihm sein ewiges Maass bestimmt, was freilich nie in diesem irdischen Leben zu erreichen ist. Selbst hat B. seine Ethik im Gegensatze zu der kantischen als einen positiven Rationalismus bezeichnet.

Vielleicht am originellsten ist B. in seiner Ansicht über die Gesellschaft, obschon diese von Grubbe vorbereitet war und ausserdem wenigstens in ihrer allgemeinen Tendenz einige Aehnlichkeit mit der Krauses hat. Eine Gesellschaft

(„Samhälle") ist nach B. von einer arbiträren Vereinigung streng zu unterscheiden. Jene ist nicht nur ein lebendiger Organismus, dessen Organe Menschen sind, sie ist ebensowohl wie der einzelne Mensch in ihrer Wahrheit eine göttliche selbst persönliche Idee. Als solche muss sie auch ihre eigenthümliche Phänomenwelt haben, wovon wir indessen keine besonderen Kenntnisse haben können. Für uns aber wird diese Idee erkennbar und hat Bedeutung zunächst als Norm und Zweck für unsere eigene freie praktische Wirksamkeit. In dieser Weise macht sie sich in unserem Gewissen geltend und wirkt äusserlich in unserer Phänomenwelt durch Repräsentanten. Als eine solche „praktische Idee" wird jede Gesellschaft ein Grund von besonderen Pflichten und Rechten, die wir ausser ihr nicht haben; und eben weil es so ist, muss sie selbst im Grunde persönlich sein; denn einen freien Willen verpflichten oder ihm Rechte geben kann nur ein ihm übergeordneter vernünftiger Wille. Die so aufgefassten Gesellschaften nennt B. „moralische Persönlichkeiten" und theilt sie in private und öffentliche ein. Jene, — wovon die erste die Familie ist, und die letzte oder höchste das Volk, — verfolgen Zwecke, die mit dem eigenen unmittelbaren Zwecke des einzelnen Menschen gleichartig sind. Sie wirken alle für sittliche Cultur, nur nach verschiedenen Seiten hin und in immer grösseren Kreisen. Dieser Wirksamkeit nun der privaten Gesellschaften nicht weniger als der Individuen soll die öffentliche Gesellschaft, der Staat, die vernünftige Form geben. Diese vernünftige Form ist das objective Recht, welches zwei Momente in sich einschliesst, Selbständigkeit und Systematik. Daher soll der Staat nicht nur (durch die im engsten Sinne so genannte Justizverwaltung) Rechtsgrenzen bestimmen und aufrecht erhalten, sondern auch (durch Ekklesiastik und Oekonomieverwaltung) die Culturarbeit organisiren. Das öffentliche Interesse, d. h. das Recht und sein Vertreter, soll allen privaten Interessen gegenüber selbständig und unbefangen sein, was vollständig nur in einer erblichen Monarchie möglich ist. Aber auch das Volk, sofern es die dafür nöthige Reife besitzt, soll einen Repräsentanten oder eine Repräsentation haben, der auch die Aufgabe zukommt, die Rechtsverwaltung oder Regierung zu controliren, damit sie nicht ihre eigenen Grenzen überschreite und in das Gebiet des Volkes übergreife. Demgemäss ist die sogenannte eingeschränkte oder constitutionelle Monarchie die einzig vernünftige oder ideale Staatsform. Ueber den einzelnen Staaten steht das Staatssystem; und endlich kann man die ganze Menschheit als ein System von Staatssystemen betrachten, obwohl dies leider bis jetzt nur ein Ideal ist, dessen annähernde Verwirklichung von der Zukunft zu hoffen indessen erlaubt sei.

Unter seinen zahlreichen Schülern sind am bedeutendsten Sigurd Ribbing (Professor in Upsala), Axel Nybläus (Professor in Lund) und C. Y. Sahlin (Professor in Upsala). Von ihren Schriften mögen hier folgende erwähnt werden: von Ribbing „Platos Ideenlehre" und „Sokratische Studien", beide auch deutsch; weiter „Om det Absoluta" (Ueber das Absolute), „Om Pantheismen". Von Nybläus sind mehrere rechts- und religionsphilosophische Schriften erschienen und ein grösseres philosophie-geschichtliches Werk, s. d. Litterat. Von Sahlins zahlreichen Abhandlungen sind zu erwähnen: Grund formerna i Ethiken (in den Jahrb. d. Universität Upsala 1869), Kants, Schleiermachers och Boströms etiska Grundtankar, Upsala 1877. Von einem der jüngeren Philosophen der boströmschen Schule, C. P. Wikner, sind zwei Abhandlungen ins Deutsche übersetzt: „Ueber Einheit und Vielheit" und „Können wir etwas von Gott wissen?" Von Reinh. Geijer ist die ob. erwähnte Schrift: Hegelianism och Positivism verfasst, worin eine gerechte Kritik an Hegel geübt wird. — Die hegelsche Richtung vertritt Borelius (Professor in Lund), ohne freilich die hegelsche Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt festhalten zu wollen.

In Siebenbürgen hat Benekes Psychologie und Pädagogik (s. ob. S. 458), in Polen und Ungarn die hegelsche Philosophie Einfluss gewonnen. Auch auf Cyrill Horváth (gest. 1884 als Prof. d. Philos. in Budapest), der für den bedeutendsten und selbständigsten ungarischen Philosophen gilt (s. üb. ihn Emerich Nemes in: Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 88, 1886, S. 63—82), hat Hegel unverkennbar eingewirkt. Er nennt seine Lehre Concretismus und versteht unter diesem die „begriffsmässige Verbindung des Objectiven und Subjectiven, des Realen und Idealen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen, des Empirischen und Intellectuellen zu einem einheitlichen Ganzen"; die Philosophie ist ihm die Wissenschaft von der Wahrheit, Gewissheit und der Einheit von beiden. Auch bei der Eintheilung der einzelnen Disciplinen herrscht die Dreiheit; so theilt sich die Idealphilosophie in Logik, Metaphysik und Erkenntnisslehre, die Realphilosophie in Naturphilosophie, Geistesphilosophie und philosophische Theologie. Auch in Russland hat sporadisch die deutsche Philosophie Eingang gefunden. Es zeigt sich in diesen Ländern auch Neigung zu Schopenhauer und zum Positivismus. Von neugriechischen Schriften verdient u. a. Erwähnung: *Θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς φιλοσοφίας στοιχεῖα, ὑπὸ Βραΐλα Ἀρμένη, καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἰονίῳ ἀκαδημίᾳ* (damals Senatssecretair der ionischen Inseln), *ἐν Κερκύρᾳ* 1863, und *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὑπὸ Ν. Κοτζία, ἐν Ἀθήναις* 1870—78 Der Verfasser schloss sich in seinen eigenen Ansichten an Schelling an.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 30, Z. 22 v. o. s. h.: ders. (Uibinger), d. Gottesl. des Nicol. Cusanus, Paderborn 1888.
S. 32, Z. 28 v. u. s. h.: Giov. Sante Felici, d. religionsphilos. Anschauungen des Th. Campanella, I.-D., Halle 1887.
S. 49, Z. 22 v. u. l. statt 1855: 1885.
Ebendas. s. h.: Aless. Chiappelli, la dottrina della realtà del mondo esterno nella filos. moderna prima di Kant, P. I: da Descartes a Berkeley, Firenze 1886.
S. 80, Z. 9 v. o. hinter 1661 s. h.: üb. ihn: Hnr. Seyfarth, Louis de la Forge u. s. Stellung im Occasionalismus, Gotha 1887.
S. 142, Z. 19 v. o. s. h.: 2. Folge, ebd. S. 231—240.
S. 143, Z. 6 v. o. s. h.: Bd. 3, Abth. 1, 1887.
S. 164, Z. 23 v. u. s. h.: E. Wohlwill, Joach. Jungius u. d. Erneuer. atomist. Theorien im 17. Jahrh., Hamb. 1888.
S. 166, Z. 4 v. o. s. h.: A. Nicoladoni, Christ. Thomasius, e. Beitr. zur Gesch. d. Aufklär., Berl. 1888.
S. 186, Z. 24 v. o. s. h.: Eine Rede üb. Diderot v. E. du Bois-Reymond, in Reden, Bd. 1.
S. 240, Z. 19 v. u. s. h.: Carl Fuchs, d. Idee b. Plato u. Kant, Pr. d. Ob. Gymn. Wiener-Neustadt. Thom. Hill Green, Lectures on the philos. of K., in: Works of Th. H. Gr. ed. by R. L. Nettleship, Vol. 2, Lond.
H. du Marchie van Voorthuisen, de theorie der kennis von I. Kant, in: Nagelaten Geschriften, uitgeg. door A. G. de Geer, I. deel, Arnhem. Aug. Classen, üb. d. Einfluss K.s auf d. Theorie der Sinneswahrnehmung u. d. Sicherheit ihrer Ergebnisse, Lpz. 1886.
Ebendas., Z. 13 v. u. s. h.: 216—230.
S. 271, Z. 3 f. v. o. l. statt Ronmadt: Romundt und statt Bonn: Bremen.
S. 287, Z. 22 v. u. l. statt Wesens: Wesen.
S. 291, Z. 6 v. o. s. h.: Howe, üb. d. vermeintlichen Wechsel in Schillers Ansicht vom Verh. d. Aesthet. zum Sittlichen, Pr., Dirschau 1886.
S. 372, Z. 5 v. u. s. h.: Eduard Grisebach, Edita u. Inedita Schopenhaueriana. Eine Schopenh.-Bibliographie, sowie Randschriften und Briefe A. Sch.s, herausgeg. z. s. hundertj. Geburtst., Lpz. 1888. R. Köber, d. Philosophie A. Sch.s Hdlb. 1888.
S. 456, Z. 20 v. o. s. h.: M. Seiling, Mainländer e. neuer Messias. Münch. 1888.
S. 464, Z. 2 v. u. s. h.: J. F. Astie, Philosophie et religion entre Kantiens, in: Revue theol. et phil., 1886, S. 369—390, 475—512.
S. 475, Z. 19 v. u. s. h.: 16. Aufl. 1888.
S. 478, Z. 4 v. o. s. h.: (Snell) Vorlesungen üb. d. Abstammung des Menschen, herausgeg. v. R. Seydel, 1888.
S. 528, Z. 17 v. o. s. h.: ders. (Credaro), Alfonso Testa e i Primordi del Kantismo in Italia, in: Atti della Reale Ac. dei Lincei 1886.

Register.*)

A.

*) Dieses Register enthält die Namen der Philosophen und der Historiker der Philosophie und Litteratoren. Bei den Philosophen sind die Hauptstellen mit einem Sternchen (*) bezeichnet.

B.

C (vergl. auch K).

D.

G.

H.

L.

M.

N.

O.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler und Sohn,
Berlin, Kochstrasse 68—70.



